# MODERNLEŞME, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRKİYE

**SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN**




ARAŞTIRMA DİZİSİ
BAĞLAM

# MODERNLEŞME, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRKİYE

SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN

BAĞLAM

Bağlam Yayınları/ 77
İnceleme-Araştırma/ 40
Birinci Basım / Nisan 1995

ISBN 975 - 7696 - 71- 4

Kapak Resmi: Osman Oğuz Öğün

Baskı: Bayrak Matbaası

BAĞLAM YAYINCILIK
Ankara Cad. 13/1
34410 Cağaloğlu- İSTANBUL
513 59 68

*Anneme*

# TEŞEKKÜR

Bu kitabın oluşmasında katkıda bulunan değerli insanlara teşekkür etmek yerine getirmekten büyük zevk aldığım bir görev. Öncelikle Türk siyasal bilim camiasında haklı olarak çok önemli bir yer tutan, titizliğini ve üretkenliğini her zaman kendime örnek aldığım değerli hocam Prof. Dr. Ersin Kalaycıoğlu'ya teşekkür etmek istiyorum. Yoğun çalışmaları arasında zaman ayırıp kitabıma önsöz yazma lütfunda bulundu. Böylelikle beni onurlandırmış ve yüreklendirmiş oldu.

Yirmi yıla yaklaşan ve her geçen gün geliştiğine inandığım bir kardeşlik bağı ile bağlı olduğum hocam Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'a özellikle teşekkür etmek istiyorum. Kitapta yer alan yazılarımı sıcağı sıcağına okuyup değerlendirmekte bir gün olsun duraksamadı. Üzerimdeki emeğini herhalde hiçbir zaman ödeyemeyeceğim.

Prof. Dr. Cemil Oktay hocam, derin entellektüel birikimiyle yazılarımı değerlendirme inceliğini gösterdi. Kendisine müteşekkirim. Ayrıca, Dr. Kadir Atlansöy ve Göksel Günay katkılarını minnetle andığım kişiler.

Nihayet Bağlam çalışanlarına, özellikle de Sayın Sabahattin Şen'e teşekkür etmek istiyorum. Onların çabası olmasaydı bu kitap doğmazdı. Hepsine ayrı ayrı şükranlarımı sunarım.

Görükle- Aralık 1994

# ÖNSÖZ

1990'lara gelindiğinde ülkemizdeki siyasal kültürü derinden etkilemeye başlayan bir akım olarak milliyetçiliğin yeniden ortaya çıktığını görmekteyiz. Marxist-Leninist rejimlerin Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da çökmesiyle, özellikle Balkanlar ve Kafkaslar'da dinsel ve etnik kökenli milliyetçilik akımları büyük bir güçle ortaya çıkmışlardır. Bu gelişme bir dizi etnik temizleme olgusuna da yol açarken, eski düşmanlıkları hortlatarak, 1945'ten beri unutulmuş olan acı hatıraları tazelemiştir. Bunların da etkisiyle, dine ve etnik kimliğe dayalı olarak topluluklarca yapılan kendi kaderini tayin talepleri ve yerleşik siyasal rejim ve kurumların sorgulanması, Balkanlar ve Kafkaslar'da siyasal hayatı çeşitli tür milliyetçiliklerin çatışma platformu haline getirdi. Orta Doğu'da da zaten bu tür bir ortam Soğuk Savaş döneminde de kısmen mevcuttu. Bununla da birleştiğinde Türkiye, milliyetçilik türleri arasındaki çatışmalar ve savaşlarla örülü bir alanın tam ortasında yer alan bir coğrafyaya sahip oldu.

Türkiye'de de Marxist ideolojinin etkisi azalmaya başladığından, siyasal hayatımız giderek artan bir milliyetçilikler yarışı ve çatışması platformuna doğru kaydı. Cumhuriyet rejiminin temelini oluşturan ve Mustafa Kemal Atatürk ile özdeşleşen laik milliyetçilik ve Soğuk Savaş yıllarından beri gelen etnik Türk milliyetçiliği (ülkücülük) yanısıra, giderek artan dozda İslam milliyetçiliği ve Kürt etnik kimliğine dayalı bir milliyetçilik türü de bunlara eklendiğinde rengarenk bir milliyetçilikler yarışması ve çatışması Türkiye'deki siyasal yaşantıyı, bireylerin siyasal kimliklerini

sorgulamaktan siyasal parti tercihine, siyasal parti sisteminden anayasa değişikliklerine kadar etkisi altına aldı. İşte, Süleyman Öğün'ün bu kitabı milliyetçiliğin siyasal hayatımızda izlediği gelişmeyi inceleyen çeşitli makalelerden oluşan bir derlemedir. Yazar laik ve etnik Türk milliyetçilikleri üzerinde yoğunlaşan bu çalışmasında, bireyin kimlik duygusundan siyasal kültüre kadar geniş bir alan içerisinde milliyetçiliğin gelişimini araştırmaktadır. Milliyetçiliğin son yıllarda gösterdiği gelişmelere paralel olarak yazılmış olduğu görülen bu derlemedeki makalelerde özenli ve titiz bir araştırmacıdan beklenen bir yaklaşıma tanık olunmaktadır. Kavram kargaşasının bir hayli artmış olduğu bir ortamdan çıkabilmeye katkıda bulunacak bir yapıt olarak gördüğüm bu derleme ile bu konulara ilgi duyanlara yetkin bir başlangıç olacak bir kitapla karşı karşıyayız. Bu derleme bir başlangıç olarak kabul edilmeli; buradan hareketle Türkiye'deki milliyetçilikler üzerinde bilimsel yöntem ve deontoloji çerçevesinde daha kapsayıcı ve açıklayıcı yeni araştırmalar beklenmelidir. 1990'lardaki milliyetçilik akımlarının ülkemizin siyasal platformundaki etkilerini incelemeye yönelik bu önemli derlemenin gereken akademik ilgiyi göreceğini umarız.

Ersin KALAYCIOĞLU

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / Ersin Kalaycıoğlu ..... 9
GİRİŞ ..... 13

1 - Topluluk Ruhu ve Türk Siyaseti ..... 17
2 - Türkiye'de Kadimlik-Ceditlik Tartışmasının Hal-i Pür Melâli ..... 47
3 - Tarihsel Dosyalar ya da Taner Akçam'ın Son Çalışması Üzerine ..... 61
4 - Türk Siyasal Kültürü ve II. Cumhuriyet ..... 73
5 - Kemalizm Tartışmalarının Kültürel Doğası Üzerine Bazı Notlar ..... 87
6 - Türkiye'de Birey Kültü ..... 115
7 - Modernite, Liberalizm ve Milliyetçilik ..... 125
8 - Dünden Bugüne Ortadoğu'da Milliyetçilik Hareketleri ..... 141
9 - 1908 Sonrası Çeşitlenen Osmanlı Siyasal Hayatında Türkçülüğün Konumu ..... 163
10 - Türk-İslam Sentezi: İdeolojik Bir Süreklilik mi Kesinti mi? ..... 177
11 - Bir Türkçü-İslamcı Eklemlenme Figürü Olarak Ağaoğlu Ahmed ..... 195
12 - Ölümünün Onaltıncı Yılında Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler ..... 205

13 - Zor Zamanda İlkeli Düşünmek:
Ya da Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar..... 217
14 - Türk Musıkîsinde Bireyselleşme ve
Tanburi Cemil'in Virtüozitesi..... 245

# GİRİŞ

Bu kitapta yer alan yazılar, daha önce "Tarih ve Toplum", "Birikim", "Dergâh" ve "Türkiye Günlüğü" dergilerinde yayımlanmıştır. İçerikleri yönünden, milliyetçi-modernist bir süreç içinde Türk siyasal kültürünü çözümlemeye dönüktür.

Kültür değişkeni üzerinde özellikle durmak istiyorum. Çünkü bu değişken Türkiye'de yapılan pek çok sosyal bilim çalışmasında ya gözden kaçırılmış, ya da yeterince üzerinde durulmamıştır. Bu durum büyük ölçüde kültürü basitçi bir şekilde "üst-yapı" olarak nitelendiren ve ikincil derecede önemli (hatta ihmal edilebilir) gören vülger Marxist bakışın egemenliğinden kaynaklanabileceği gibi; tersine olarak "kültür" kavramını abartılı değerlendirmelere tabi tutan vülger bir idealizmden de kaynaklanabilmiştir. Her iki bakış da, aralarındaki ciddi metodolojik farklılıklar olmakla birlikte "kültür" kavramını eş derecede ıskalamışlardır.

Öte yandan yapısalcı bakış, kültürü, skolastik bir çerçevede algılamıştır. Başka bir ifade ile onu donmuş, yapıların içine sıkışmış bir kavram olarak temellendirmiştir. Bu bakışın yerleşmesi, sonuçta disiplinler arası etkileşimi ve işbirliğini de engellemiştir. W. Mills'in işaret ettiği sosyal bilim bunalımı yani sosyolojik düşünce ile tarih disiplini arasındaki çatlak büyümüştür. Tarihçilerimizi sosyolojinin kavramları pek ilgilendirmemektedir. Böylelikle tarih çalışmaları "atavist" heveslerin bağımlı değişkeni olmakta, bir belgeci kurulukta takılı kalmaktadır. Diğer yandan sosyologlarımız tarih bilgisinden çoğu kez mahrumdurlar. Dolayısıyla, yine Mills'in ifadesi ile ya olgudan kopuk bir kuramcılık, ya da ol-

guculuk adına, olguyu tarihsel çerçevesinden soyutlayan bir deneyimciliğe mahkûm olmaktadırlar.

İster ideolojik metodolojik, isterse disipliner zaaflardan kaynaklansın, sonuçta sosyal gerçekliğimizin anlamlı bir bütüncül manzarasını resmetmekte sıkıntılı olduğumuzu düşünüyorum.

Hiç kuşkusuz, bazı istisnai çalışmalar bu sıkıntılı durumu giderebilme yolunda çok ciddi örnekler olarak mevcuttur. Bunlardan bazılarını zikretmeden geçemeyeceğim. Merhum Sabri Ülgener'in ve Şerif Mardin'in çalışmaları gıpta ettiğim tarihsel-sosyolojik çalışmalara daima örneklik edecek bir değer taşımaktadırlar. Yine merhum İdris Küçükömer bu zincirin bir diğer önemli halkası. Mehmet Ali Kılıçbay, kavramların tarihsel alt-yapısını derinlemesine sorgulayan ürünleriyle sosyal bilim camiasına son derece önemli uyarılarda bulunuyor.

Yukarıdaki isimler ve onların eserleri bana ilham verdi. Çünkü hepsinde ortak özellik, sosyal gerçekliğin bütüncül manzarasını resmetmekte disipliner komplekslerden uzak, davranabilmeleri, tarih ve sosyolojiyi eşanlı seferber edebilmeleri ve nihayet "kültür" değişkenini birleştirici bir çimento olarak dikkate almalarıdır.

Sosyal bilimci öncelikle tarihçi bir duyarlılığa sahip olmalıdır. Tarih, dün değildir. Tarih sosyal gerçekliğin dinamik doğasıdır. Onun süreçleri arasında kopukluk yoktur. Kültür buna izin vermez. Her tarihsel-toplumsal durum bir kültürel durum, her kültürel durum ise tarihsel-toplumsal bir durumdur. Dolayısıyla "süreklilik" kavramını çok titiz bir şekilde dikkate almalıyız. Bunun yanısıra, "başkalaşma" kavramını çok önemli görüyorum. Çünkü, insan tarihini kuruyor, onun içinde eşyayı, ve başkalarını anlamlandırıyor. Kimi kez bu duruma tamamıyla teslim oluyor, kimi kez de, onu değiştirmeye çalışıyor. Buradaki diyalektik, irade ile tarih arasında. Başka bir şekilde ifade edecek olursam, metin (text) ile bağlam (context) arasında yaşanıyor. İnsan sadece tarihsel-kültürel durumların basit bir değişkeni değildir. Zihinsel olarak aşkınlık geliştirir. Tarihsel, kültürel durumu ile çarpışır. Metinler ya fetişler ve destanlarla, ya da K. Mannheim'ın ifade ettiği gibi ütopyalar ve ideolojiler yoluyla şekillenirler. Sadece

metinler üzerine yapılan çalışmalar daima eksik kalmaya mahkumdur. Çünkü metinlerin kendileri kadar, belki de ondan daha önemli olarak, onların nasıl ve nerede tarihselleştikleri dikkate alınmalıdır. Marxizm, Avrupa'nın yüksek sanayi uygarlığının çelişkilerini analiz eden ve çözmeye çalışan bir teori/ideoloji olarak doğdu. Ama, Marx'ın hiç de iltifat etmediği Rusya, Çin, Küba gibi coğrafyalarda gerçeklik kazandı. Yani Marxist metin, tarihsel bağlamını umulmadık bir şekilde yaşadı. Herhalde buna, yeniden dünyaya gelse Marx şaşırırdı.

Metinler tarihsel-kültürel durumları dönüştürebiliyor. Bu ihtimal kadar, tarihsel-kültürel durumlar tarafından da dönüştürülme ihtimali dikkate alınmalıdır. Tarih, göreli olarak yerleşik ve egemen metinlerle, yine göreli yeni ve muhalif metinlerin birbirlerini etkileyerek ürettikleri çok boyutlu kültürel durumlara karşılık geliyor. Bu nedenle tarihten saflık beklemek olsa olsa bir idealiste yakışır, bir sosyal bilimciye değil. Sosyal bilimci, ister dünyevi, isterse dinsel olsun, bütün metinlerin tarihselleştikleri oranda mutlaklığını ve değişmezliğini kaybedeceğine, "başkalaşarak" görelileşeceğine baştan hazır olmalıdır. Çok tartışılan sosyal bilimcinin tarafsızlığı ilkesinin, ancak bu şekilde mümkün olabileceğini düşünüyorum. Tarafsızlık sadece bir metodolojik sorunsal değildir. En az bunun kadar, bir kavrayış sorunsalıdır. Sosyal bilimci sosyal gerçekliğin tarihsel göreliliğini kavrayabildiği derecede tarafsızlık ilkesini koruyabilir. Teori konusunda da sıkıntılı olduğumuzu düşünüyorum. Teori ya da kavramlar ya çok abartılıyor ve dipnot fetişizmine varacak derecede büyütülüyor, ya da genellikle üretimine doğru dürüst katkıda bulunamamanın ezikliği ve birazda etnosantrik bir kıskançlıkla, doğan en küçük problem de reddediliyor.

Aslında teori de bir metin. Dolayısıyla tarihsel bağlamda o da görelileşmekte. Teorinin evrenselliğinin, her yerde, her zaman geçerli olabileceği anlamına alınmamalı. Ancak her teori, her yerde her zaman tartışılabilir. Teorinin evrenselliği burada yatmaktadır. Bu anlamda sosyal teoriyi sonuna kadar kompleksizce kullanmak taraftarıyım.

Bu kitapta yer alan yazıların milliyetçi-modernist süreçte Türk siyasal kültürünün bazı yönlerini analiz etmeye dönük olduğunu belirtmiştim. Bunda disipliner bir sınırlamayı kabul ettiğim sonucu çıkarılmamalıdır. Ama disipliner toplumsallaşmam, daha çok siyaset bilimi çerçevesinde oldu. Ben burada Türkiye'nin tarihsel-toplumsal gerçekliğini göreli ağırlıkta, siyasal vechesini tartışmaya çalıştım. Hepsi o kadar.

Yukarıda özetlemeye çalıştığım çerçevede, ele aldığım konularda, daima "madalyonun öbür yüzüne" bakmaya gayret ettim. Sorduğum soru, reddedenlerin ve onaylayanların kültürel koordinatlarının nerelere isabet ettiğiydi. Genel olarak ortaya "sıfır toplamlı" sonuçlar çıktı. Paralellikler belirginleşti. Kadimcilerle ceditçiler, İslamcılarla milliyetçiler, I. Cumhuriyetçilerle II. Cumhuriyetçiler, çatışırlarken paralel kültürel tarihselleşmelere uğramaktaydılar. Nurettin Topçu gibi sağın esaslı bir figürü, Mehmet Ali Aybar gibi solun esaslı bir figürü ile hiç tanışmadan, üstelik fikirleri taban tabana zıtlaşırken bazı kültürel prensiplerde güçlü bir ortaklığı taşıyabiliyorlar.

Kültürel durumların garip bir cilvesi bu, reddediş onaylayış, onaylayış ise reddediş olabiliyor. Reddeden onaylayan ile birlikte, belki üst-üste değil, ama simetrik olarak tarihselleşebiliyor. Bu tarz paydaların sosyal gerçekliğimizin bütüncül olarak resmedilmesinde çok işlevsel olduğunu düşünüyorum.

Buradaki yazılarda fütürolojik olarak ancak eser şeyler bulunabilir. Hiç bir şekilde dünyayı değiştirmek gibi bir iddia yoktur. Düşünce ve eylem arasında kategori geliştirme lüksünün çok uzağındayız. Anlamaya çalışmak ve düşünmek, hâlâ en yüksek dereceli eylem olma özelliğini koruyor.

# TOPLULUK RUHU VE TÜRK SİYASETİ

İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması** başlığını taşıyan ve 1969'da yayımlanan ünlü çalışmasında, o güne dek Türkiye'de tartışmasız kabul gören bazı siyasal kategorileri derinlemesine sorgulayan bir yaklaşım geliştirmişti[1]. Bu sorgulamaların en önemlilerinden birisi de, Türk siyasal kültüründe "sağ" ve "sol" kavramlarının ne denli doğru kullanıldığı ile ilgiliydi. Küçükömer'in vardığı sonuçlar gerçekten de şoke edici oldu. Bu şok en fazla da ortodoks Marksist çevrelerde hissedildi[2]. Küçükömer'in Marksist bir kişi olarak tanınması[3], şokun boyutlarını ve tepkilerin şiddet derecesini katmerleştirdi. Olacak iş değildi; Küçükömer, Hürriyet ve İtilâf Partisi, Birinci Meclis'in İkinci Grubu, Demokrat Parti ve Adalet Partisini "sol" kavramlaştırması çerçevesinde; İttihat ve Terakki Partisi, Cumhuriyet Halk Partisi ve Milli Birlikçileri "sağ" kavramlaştırması çerçevesinde değerlendiriyordu.

İdris Küçükömer'in sözü edilen çalışmasında ulaştığı sonuçlar hiç kuşkusuz tartışılabilir. Onun eserlerinin önemi, vardığı sonuçlar, yönünden değil; daha çok kireçlenmiş önyargılara karşı, saf bilimsel endişelerle geliştirdiği sorgulama ustalığında yatar.

Biz, burada, benzer bir endişeyle, "sağ" ve "sol" kavramlarının, Türk siyasetini açıklayabilme kapasitesini tartışmayı amaçlamaktayız.

---

* **Birikim Dergisi**, Ekim 1992, Sayı: 42.

"Sağ" ve "sol" kavramları, özünde ideolojik kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramların Türk siyasal kültürü içinde değerlendirilebilmesi için; öncelikle, pertavsızın altına ideolojiyi yatırmakta yarar görüyoruz.

İdeoloji kavramının başlıca iki açılımı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, sosyal bir kapsam taşır ve günlük hayat içinde "tutum almalar" biçiminde karşımıza çıkar. Bu anlamda ideoloji, doktriner bir tutarlılık ve kararlılık göstermez. Yapısı itibarıyla son derecede gevşektir. Bilişsel (cognitive) düzeyleri sınırlıdır. G. Sartori'nin tiplemesinde, bu anlamıyla ideoloji pragmatik bir kapsama sahiptir[4].

İdeolojinin ikinci anlamı, karşımıza ideolog düzeyinde çıkar. Burada entellektüel bir işlenme sözkonusudur. İdeologlar marifeti ile işlenen ideoloji, sert bir yapılaşma sürecine girer. Kendisinden, günlük tutum almaların ötesinde bir kararlılık ve tutarlılık beklenir. Sert ideolojilerin bilişsel düzeyi yüksektir.

İdeolojinin, ilki avami kültür, diğeri ise seçkinler kültürü ile temellenen anlamları, kendiliğinden bir düzey farklılığını yansıtır. İdeolog seçkinler, toplumsal gerçekliği zihinsel düzlemde inşa ederler. Bu sürecin ne gibi bir algılamanın üzerine oturduğu, son derecede önemlidir. Başka bir ifade ile, ideolog toplumsal gerçekliği, hangi açılardan ve ne derinlikte görebilmektedir?

Tarihsel olarak bakıldığında, Havass ile Avam arasındaki ideolojik bağ, özel bir kültürel hareketliliğin ürünü olarak karşımıza çıkar. İdeologlar tarafından yayılan mesajlar, ancak, altyapısını kapitalizme özgü dönüşümlerin ve değişimlerin sağladığı, olgunlaşmış ulus-kurma süreçlerinin kendisine bahşettiği, kültürel dolaşım kanalları sayesinde yerini bulmaktadır. İdeoloğun kanaat önderinden farkı, bütünleşme derecesi yüksek, buna bağlı olarak da yerelci (parochial) endişelerin üzerinde düşünebilmesi ve düşüncelerini, bütünleşmenin en güçlü ifade imkânlarını sunan araçlarla dile getirebilmesidir. Bu söylediklerimizi somut bir şekilde açacak olursak; ideolojik hayatın göstergeleri; 1) Kırdan kente kaynak aktarımını içeren, K. Polanyi'nin deyimi ile büyük dönüşüm. 2) Yatay eksende farklılaşmaya, uzmanlaşmaya dayalı kapitalist pazar ilişkilerinin kurulması. 3) Pazar ilişkile-

rini yürütecek standart kültürün uygun araçları ile birlikte yaygınlaşması (ulusal dil, alfabe, basın ve yayın). 4) İddiaları kutsala dayansın ya da dayanmasın; toplumsal davaların moderniteye uygun bir şekilde dünyevileşmesi, stratejik açıdan dakikleşmesi. 5) Kitlenin ideologlara doğru hareketlenmesi.

Türkiye'de ideolojik söylemlerin kullanılmaya başlandığı süreçleri gözden geçirecek olursak, ideolojinin işlevsel olabileceği bir sosyal arkaplânın mevcudiyetinden sözetmek güçtür. Bu durumu şöyle anlatmak mümkündür: Dünya ticaret ağında ister istemez yer alan Osmanlı'da, geleneksel hayat tarzı, 19. Yüzyıl'ın ortalarında sonuçları net bir biçimde gözlenebileceği üzere, çözülmeye başlamıştır. Çözülme süreçleri, toplumsal dönüşümün asgarilerinden birisidir. Ama bu çözülmeden, insanları yeni bilişsel kapasitelerle donatacak alternatif hayat iklimleri doğmamıştır. Gelenekselin çözülmesi bu süreçle tamamlanmadığı zaman, toplumsal dönüşümden değil, olsa olsa çözülmenin çöküntüye dönüşmesinden söz edilebilir. Bu durum son derecede dramatik bir manzara sunmaktadır. Yüzyılın başında İstanbul'u ziyaret eden André Gide'i ürküten ve "burada beşeriyet tahrip olmuş" dedirten manzaradır bu.

Geleneksel hayatın yapılarının giderek işlevsizleştiği ve moderniteye özgü olanların ise geciktiği böylesi bir ortamda insanlar, bir sosyal-kurumsal enkazın oyuklarında yaşamaya adeta mahkûm olurlar. İnsan bilincinde bu durumun yansıması, atâlet ve kötümserliktir. Zaman, zihinlerde ikiye ayrılmış; "iyi zamanlar" ya da tarihsel gerçekliği silinmiş bir "mazi" ile "kötü zamanlar" ya da şikâyetlerle anılan "bugün" arasında paylaştırılmıştır.

20. Yüzyıl'ın başında çekilen bir Bursa manzarası fotoğrafı ile örneğin 1940'lı yıllarda aynı odaktaki bir diğer fotoğrafta, olsa olsa bir enkaz farkı vardır. Bu manzaralar, oryantalizmin "Şark miskinliği" ya da "Doğu'ya özgü asude hayat" olarak telâkki ettiği olgunun pitoresk tarafını verir. İnsanlar, geleneksel hayatın ayakta bıraktığı kurumların etrafında öbekleşmektedirler. Kliental hayat tarzı alabildiğine yaygınlaşmaktadır. Bu anlamda, Balkan yenilgilerinin İstanbul'da bolarttığı bahçevan tipi ile kalaba-

lık ve ne yaptığı belli olmayan verimsiz memur ordusu arasında, atâlet açısından çok önemli bir farklılık yoktur.

19. Yüzyıl'ın ikinci yarısı, Avrupa'da siyasal kamuoyunun en hareketli dönemi olarak anılır[5]. İnsanlar, dedelerinin yaptığından çok farklı olarak, dünyevi kurtuluşun peşine düşmüşlerdir. Bu, siyasal açıdan dirimsellik özelliklerine haiz, yeni bir insan tipini yaratmaktadır. Ceketinin cebinde, kendisine dünyevi kurtuluşunun anahtarlarını veren manifestoları taşıyan, hiçbir siyasal toplantıyı kaçırmak istemeyen, tartışan, ideolojik telkinlere müsait bir insan tipidir bu. İdeologlar, hareketlenmiş bir kitlenin muhatabıdırlar. Okuma ve yazmanın yaygınlaşması, ideolog ile kitle arasındaki mesafeyi alabildiğine daraltmaktadır.

Avrupa'nın kültürel hayatı ile tanışma fırsatını bulmuş Türk seçkinleri, yurda dönüşlerinde ya da okudukları kitaplardan başlarını kaldırdıklarında, benzer bir hareketliliği boşuna beklediler. Hareketlenmiş bir kitleye hitap eden ideolojik kavramlar, bu kez fonksiyonel bir dönüşüme uğramaktadırlar. İdeolojiden beklenen, atâlete gömülmüş bir topluluğu hareketlendirebilmektir. Başka bir ifade ile, ancak ulus-kurmanın sağladığı bütünleşme ve haberleşme fırsatları üzerine inşa olmuş ideolojik hayat, bu kez doğrudan bu süreçleri inşa etmeye dönük olarak, yeniden işlevselleşmektedir. Söz konusu çerçevede, özü itibarı ile aralarında çok ciddi teorik farklılıklar olsa da, işlevsel açıdan, çeşitli ideolojik söylemlerin ortak bir noktada kesiştiğini görmezlikten gelemeyiz. Bu ortak payda, milliyetçilik-öncesi süreçler ve bu süreçlerin ortaya çıkardığı, paylaşım alanı geniş tutumlardır. Başvurulan ideolojik araçlar bir tarafa, sorun, özünde bir kültür sorunudur. Dolayısıyla, biz burada ideolog teriminin yerine "kültüralist" terimini kullanmayı uygun buluyoruz.

Yukarıda söylediklerimizden şu sonuç çıkarılabilir: Türkiye'de pseudo-ideolojik hayatın yelpazesi içinde, "resmi" düzeyden "gayri resmi" düzeye kadar, entellektüel arayışların ortak paydası, enformatik-kültürel bir bütünleşmeyi sağlama endişesidir. Siyasal hayatımızda hemen hemen bütün akımların "okuma-yazma" meselesine değinmeleri, hatta kendi varoluş sebeplerini bir "maarif seferberliği" ile beraber düşünmelerinin altında

bu endişe yatmaktadır. Bütün bunlardan umulan ve beklenen, moral-kültürel etkileşim düzeyi yüksek bir sosyal bünyenin, "medeniyet" problemlerini çözecek bir yüksek enerji ve çalışma ahlâkı doğuracağıdır. Örneğin tarihsel olarak, modernizasyon süreçlerimizin içinde "resmi" boyutunu ifade eden Tanzimat, bütünleşmeyi yasalar ve yönetmelikler evreninde bir yeniden yapılaşma olarak algılıyor ve yorumluyordu. Buna karşı, yine tarihsel olarak, ilk İslâmcı tepki biçiminde görebileceğimiz Genç Osmanlılar, bütünleşmeyi bu kez, sosyo-moral muhtevası içinde algılamakta ve Tanzimat'ın ruhsuzluğunu eleştirmekteydiler. Böylelikle, ilk defa, içinde yaşanılan dünyanın dilinde ifadesini bulan İslâmi hisler, ulus-kurma problemlerine karşı (özellikle de Asr-ı Saadet soyutlamasında) somut ve standartlaştırıcı bir değer olarak işleniyordu.

Bütünleşme sorunsalı, tarihsel olarak aralarında haberleşme düzeyi düşük olan mikro-cemaatlerden müteşekkil Osmanlı'da, enformatik-kültürel araçları yaygınlaştırarak cemaat esasında bir ölçek arttırma sorunsalıdır. Daha doğrusu, adacıklara ufalanmış bir geleneksel hayatı, etkin bir kültürel dönüştürme hareketi ile uyumlulaştırma yönelişidir. Bu ise, nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, sosyolojik anlamda ulus-kurma süreçlerini çağrıştıran, ama kültürel vurgularında gözlenen yüksek dozajlar nedeniyle, ayrıca ele alınması gereken bir "milliyetçilik-öncesi" durumdur.

Bu süreç içinde, ister akültürasyona dayalı olarak, isterse doğrudan uyarlamalar yapmak biçiminde olsun, kültüralistlerin birbirlerinden çok farklı gibi gözüken söylemlerinin ardında, içerdikleri ana toplumsal doğrultular açısından önemli benzerlikler mevcuttur. Burada "bütünleşme" ve "hareketlilik" kavramları anahtar rolünü oynamaktadır. İlki topluluğu tanımlamayı, diğeri ise, etkinleştirmeyi kapsar. Aslında bu iki süreç, ulus-kurmanın iki temel eksenini verir[6]. Söz konusu aşamaların işlevsel olabilmesi için merkez ve kenar arasında yüz-yüze gelme fırsatlarının artmış olması gerekir. Oysa Osmanlı-Türk toplumunda kültüralistler bütünleştirme ve hareketlendirme misyonlarına soyunduğunda, merkez ve kenar arasındaki ilişkiler hâlâ dolaylılığını korumaktadır[7]. Dolayısıyla, kültüralistlerimizin anla-

mını ve işlevini milliyetçilik-sonrası süreçlerde bulan ideolojik tercihleri milliyetçilik-öncesi süreçlerde gevşeme ve belirsizleşmeye doğru evrilmektedir. Bu durumu daha iyi anlatabilmek açısından Osmanlı-Türk toplumunun tarihsel gerçekliğinde yatan haberleşme kısırlığını hatırlatmak yerinde olacaktır.

İslâmi bağ, Osmanlı'da dağınık cemaatleri toparlayan bir işlev görmekteydi. Ancak İslâm'ın bu işlevini abartmamak gerekiyor. İslâm'ın birleştirici işlevi, daha çok mahalli cemaatler düzeyinde ve sembolik bir çerçevede ortaya çıkmaktadır. Bu durum, büyük ölçüde ulaşım ve iletişim teknolojisinin ilkel düzeyleri ile alâkalıdır. Geleneksel hayatın hareketsizliği içinde İslâmın müminler arasında oluşturduğu "evrensel" bağ, sınırlı bir tecrübenin konusudur. Dersaadet, Kütahya'da ömrünü geçiren birisi için bir masallar kentidir. Evliya Çelebilik ise herkese nasip olmayan büyülü bir iştir. Günümüzde birkaç saatlik emin bir uçuşla başarılabilen Hac yolculukları düşünüldüğünde çağdaş bir Müslümanın, aylar süren, güvenliği son derecede sınırlı olan eski Hac yolculuklarını algılayabilmesinin zorluğu ortaya çıkar. Hacının sosyal prestiji sadece kutsal mekânları ziyaret etmiş olmasından ileri gelmez, en az bunun kadar önemlisi, helalleşerek çıktığı bir yolculuğu başarabilmesinde yatar saygınlığı. Eski dünyada pek az kişi "selâm"ın sınır tanımaz pasaport olma rolünü kavrayabilme, bu yolla kısır mahalliliğini aşabilme şansına sahip olabilmiştir.

İslâmın bir sosyal kategori olmaktan çıkıp bir siyasal kategori haline gelmesi[8], daha başka bir ifade ile, heterojen ve gevşek bir pre-ideolojik bağ olmaktan çıkıp İslâmcılık akımı marifeti ile bir siyasal-toplumsal standart olarak doğuşu, İslâmî yaşayışın bu sembolik geçmişi ile çatışır. İslâmcı akımın, "Asr-ı Saadet" soyutlamalarına gömülmesi, tarih ile dinmeyen hesaplaşmasında sık sık içine düştüğü "off-side" durumunu sözünü ettiğimiz çerçevede anlamak kabildir. İslâmcıların aşılamayan gündemlerinde, "Asr-ı Saadet", yani kuruluş aşamasındaki bir Müslüman topluluğun içerdiği yüksek derecedeki bir moral ve dayanışma ruhunu, onüç-ondört yüzyıllık "bozulmalar" ve "sapmalar"la yüklü bir tarihin içinden yeniden nasıl üretebileceğiz? sorusu de-

mokles'in Kılıcı gibi asılı kalmaktadır. İslâmcıların, İslâm toplumsal-kültürel tarihinin tasavvuf ile temellenen bir tomurcuklanmaya tepki duyması, duymayanların ise tasavvufu saflaştırmaya yönelmesini; heterodoksiye, yani Müslümanların haberleşmesini kısan bir mahalliliğe karşı çıkışı ile birlikte değerlendirmek yerinde olacaktır[9].

Yukarıda işaret ettiğimiz hususları, tartışması günümüzde de bitmemiş olan İslâmcılık ve Türkçülük akımları açısından örneklendirmek açıklayıcı olabilir. Babanzade Ahmed ile Ağaoğlu Ahmed arasında uzayıp giden ünlü polemik bize Türkçü (ulusçu) ve İslâmcı düşünüş arasında çok ciddi teorik farklılıklar olduğunu düşündürebilir. Kutsal metnin yorumlanması gibi, ya da İslâm tarihinin tartışılması gibi rafine entellektüel konularda ortaya çıkan farklılıklar bu düşüncemizi pekiştirebilir. Oysa bu iki akımın toplumsal projeleri dikkate alındığında ilgi çekici olduğunu sandığımız bazı ortak doğrultularla karşılaşabiliriz. Bir kez her iki akımın da Batı'nın meydan okumalarını yerlici bir tepki ile karşıladığını görebiliriz. Buna ek olarak, hem Türkçülük hem de İslâmcılık milliyetçilik-öncesi bir tutumla topluluğu belirli değersel standartlarda tanımlamaya çalışmaktadırlar. İster Türklük mefahiri isterse Asr-ı Saadet mefahiri olsun, yapılmak istenen R. Pfaff'ın değindiği gibi moral bir topluluğu tanımlamaktır[10]. Ulaşmak istedikleri toplumsal sonsallar açısından ise aralarında anlamlı bir farklılığı yakalamak zordur. Çünkü, her ikisi de yerliciliğin yedeğinde, bir düzey modernist yönelişlerle birlikte topluluğa bakmaktadırlar.

Gaspıralı İsmail'in "usul-û ceditçiliği"ni, Prens Said Halim Paşa ne derecede reddedecektir? Ya da eniştesine göre daha açık ve ilerici olduğunu düşündüğümüz Akçura'nın, toplumsal değişme ve ilerleme anlayışını formüle ederken öne sürdüklerini acaba hangi İslâmcı imzalamaktan imtina edecektir?[11] Saf teorik-statik çerçevede baktığımız zaman, "Türklük" ve "Müslümanlık" başka başka kavramlardır. Bu kavramlardan bir tanesi üzerine gönderilen vurgular, diğerini ihmal ettiği gerekçesiyle "başkaları" nezdinde mide bulandırıcı sayılabilir ve tam aksi yönde vurgu ağırlıkları ortaya çıkarabilir. Burada doğan polemik ça-

tışmaları, bir anda pek çok şeyin üzerini örtebilir ve bizim, ideolojik söylemlerin altında yatan dip dalgalarındaki süreklilikleri görmemizi engelleyebilir.

Soruna doktrin düzeyinde yaklaşacak olursak, önemli derecede bir zaafiyet durumu ile karşılaşırız. "Kitabî" alandan "hayatî" alana doğru ideolojik ilkeler yumuşar; bunun yerini pragmatik tutumlar alır. Özellikle Şark Sorunu'nun içinde ideolojik şekillenmeler vülger sayabileceğimiz bir yerlici tepkiye bırakır yerini. Bu durum en açık bir biçimde, Batıcılarımızın tutumunda izlenebilir. Oryantalist bir umursamazlıkla "biz"e ilişkin kaleme alınmış, "yabancı" imza taşıyan herhangi bir gazete makalesi, ya da Batı'lı bir meşhurun yine "biz"e ilişkin aleyhte bir demeci, Batıcılarımızı dehşete düşürür. Buna tepki olarak en Batıcı yazarımız bile, Batı'yı demonolojik bir uslupla kıyasıya eleştirir. Böylesi bir paradoksu aşabilmenin en yaygın biçimi, örnekleriyle çok sık rastlayabileceğimiz türden "Batı'ya rağmen Batıcılık"tır ve en çok primi bu tarz bir Batıcılık yapar. Batı'nın "istenmeyen" yüzü bir kez sergilendikten sonra yatışıp, "yoksul", ama "iyi" insanımıza dönmenin yolu açılmış olacaktır.

Doktriner düzeyde yaşanan sıkıntılar sosyalist çevrelerde de gözlenebilecektir. Örneğin 1968 gençlik olaylarında, gençler önce kendilerini "yurtsever" olarak nitelendiriyorlardı. Ortaya koydukları en çarpıcı eylemlerden birisi de dedelerinin yıllar önce İzmir'de yaptıklarını Dolmabahçe rıhtımında tekrarlamaktı: Düşman denize dökülmeliydi. Kemalizm'de dile gelen "anti-emperyalist" ruhun sosyalist pratiklerde gördüğü "amentü" işlevi, kendisine yerlici bir meşruluk arayan çevreleri açıklamamızı sağlar. Bu sosyalizan milliyetçilik anlayışının son örneklerinden birisi, Uğur Mumcu'nun "İkinci Kuvay-ı Milliye" çağrılarıdır.

Batıcıların "Doğuculaştığı", sosyalistlerin "milliyetçileştiği" bu kültürel çerçevede; İslâmcıların ve milliyetçilerin durumu da benzer "sapmaları" içerir. Örneğin, üzerinde biraz da abartmalı bir şekilde durulan Türk-İslâm sentezi, yani milliyetçiliğin dine evrilmesi, tekil bir olay değildir. Batıcılarımızın Doğuculaşmasının paralelinde görülmelidir. Topluluğun ruhunu İslâmi bağ ile desteklemeyi öngören Türk-İslâm sentezi, modernleşmeyi "Do-

ğu"ya ya da "Anadolu"ya has "bozulmamışlık"la desteklemeyi öngören Batıcılığımızın kültürel ikliminden çok da farklı bir kültürel iklimi ifade etmemektedir. İslâmcılara gelince, ideolojik "sapma"lara neden olan en büyük sıkıntılardan birisinin, istensin ya da istenmesin, ulusal sınırlara bölünmüş olan modern dünyada, uluslar-üstü ümmet birliği tasarımının etkinsizleşmesi olduğu söylenebilir. Nitekim, nihaî hedefleri bütün Müslümanların birliği gibi bir nihaî hedeften sapmıyor gözükse de, İslâmcı hareketlerin gündemleri "ulusal" sayabileceğimiz sorunların çözümüne dönük maddeleri kapsamaktadır. Bu durum ister istemez, İslâmcıların milliyetçi tutumlarını ağırlaştırmaktadır. Orada teorik bir engel olmamasına karşın, örneğin, Çin Müslümanları ile Balkan Müslümanları arasında bir ortak duyumun fiilî olarak mevcut bulunmadığını söyleyebiliriz. Afgani ya da İkbal gibilerin, hem milliyetçi hem de İslâmcı çevrelerde etki yaratabilmiş olmaları, iki tarafı da tatmin edebilecek, somut mili aralıklara dayalı İslâmizasyon teklifleri öne sürmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. E. Gellner'ın da işaret ettiği gibi, İslâm'ın saflaştırılması ya da köktencileştirilmesine dönük eğilimlerle, milliyetçilik eğilimleri Ortadoğu'da o denli örtüşmüştür ki, çoğu kez hangisinin diğerinin dış görünüşü olduğunu algılamak son derecede zor bir hale gelmiştir[12].

Doktrinerleşmede yaşanan sıkıntılar, ideolojik hayatın taşıyıcısı olan kişilerin günlük tutumlarında ve davranışlarında da gözlenebilir. Yaşanan çelişkileri aşabilmek ya da en azından mazur gösterebilmek için, sık sık "özeleştiri" de bulunulur. Örneğin, Turancı eğilimlere sahip Türkçüler, Kuvay-ı Milliye'nin Misak-ı Milli sınırları içinde kazandığı somut başarı karşısında büyülenmişler, derhal "özeleştiride bulunarak" (nasıl olduğu da pek anlaşılmadan) Anadoluculaşıvermişlerdir.

Doktrinleşmede bu denli sıkıntılar yaşanırken, Türk siyasal kültürünün çok önemli bir tarafını veren başka bir özellik ile karşılaşmaktayız. Bilişsel yanı zayıf, pragmatik-gevşek tutumlar, ideolojik hayatımızın olgunlaşmamış yönüne işaret ederken; karşımıza "Militanın Uyması Gereken İlkeler" gibisinden katı ve

bunaltıcı bir ahlâk çıkabilmektedir. Bu ahlâk, ideolojik yetersizliğin en açık ifadelerinden birisi olarak değerlendirilmelidir.

Baştan beri söylediklerimizi toparlayacak olursak, Türkiye'de ideolojik söylemlerin yanılsama yüklü olduğunu ileri sürüyoruz. Sorun, milliyetçilik-öncesi süreçlerde hayatiyet taşıyan işlevlerin, milliyetçilik-sonrası süreçlerin ürünü olan ideolojilerle karşılanmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Buradaki ikilem (dilemma) ister doğrudan ithal edilmek suretiyle olsun, isterse geleneksel dünya görüşünün ideolojik formatlara uygun hale getirilmesi yoluyla sağlanmaya çalışılsın, eş anda hem moderniteyi başarabilmek, hem de ona cevap verebilmektir. Böylesi bir gerilim, söylemi ne derecede "ilerlemeci" gözükse de, yerelci-cemaatçi tutumları elden bırakmayan bir tür modernizmi; öte yandan söylemi ne denli "gerilemeci" gibi gözükse de modernist eğilimleri ve tutumları elden bırakmayan cemaatçi muhafazakârlığı birarada yaşatan siyasal kültürü oluşturur. Aralarındaki uzlaşmaz gözüken onca polemiğe rağmen, Türk "solu" ve Türk "sağı"nın Türk siyasal kültüründeki yeri birbirine çok yakındır. Bu yakınlığı daha somut bir şekilde anlatabilmek için Türk kültüralistlerinin toplumsallaşma süreçlerine eğilmek yerinde olacaktır.

Atâlete gömülmüş Osmanlı-Türk toplumlarında birey en soyut haliyle ortaya çıkmıştır. Bu birey tipi, yazımızın başından beri sözünü ettiğimiz kültüralisti karşılar. Onun tarihsel-toplumsal tabanı, varlığını kapitalizme özgü meslekileşmeden alan Batılı entellektüelden farklı olarak, literati gelenekleri ile çakışır. Burada bilgi, onu taşıyan kişinin imtiyazı anlamına gelir. Bilgi taşıyan imtiyazlı zümre, onu avamdan kıskanarak saklar. Bunun için, bilgiyi özel bir serada, en sofistike ve tabii ki en anlaşılmaz ve ulaşılmaz hale getirir. İçerdiği "derin" ve "mistik" anlamlan ile bilgi, toplumsal işlerin "alelade" evreninden uzak tutulur[13].

Kapitalizme özgü en önemli gelişmelerden bir tanesi de, bilginin fetişizmini tasfiye etmesidir. Kapitalist hayat içinde bilgi-iş diyalektiği sağlanmış durumdadır. (Buna bilgi-beceri diyalektiği de diyebiliriz). Batılı entellektüelin tarihsel gerçekliği, bireyin alt-

yapısını veren girişimci ve yatırımcının tarihsel gerçeğinden ayrı düşünülemez.

Osmanlı-Türk bireyi, literati geleneklerini izleyen, sadece kültürel olarak varolabilen bir birey tipidir. Onun bireyliğine, ancak skolastik çerçeve dışında düşünebilmesi özelliği ile hükmedebiliyoruz. (Osmanlı)-Türk (münevver)-aydını Batı etkileri ile, yaşadığı dünyanın sorunlarına karşı göreli bir pozitifleşme sürecinin içine girmiştir. Osmanlı-Türk aydınının zihnindeki en büyük değişim, dünya görüşlerine ilişkindir. Dinsel bilgiden bilimsel bilgiye yönelme eğilimi, ya da dinsel bilgilerin akli esaslara kavuşturulması, aydının kafasındaki yarı-epistemolojik değişimleri ifade eder. Bilginin kaynaklarında veya işleniş biçimlerindeki bu göreli değişmeler, özü itibarıyla bilginin fonksiyonlarında eş derecede bir değişimi beraberinde getirmez. Örneğin pozitivizm, bir dünya görüşü olarak, Batı'da yaşanan mühendislik devriminin süreçlerine otururken, Osmanlı'da Ahmed Rıza gibilerin entellektüel arayışlarının ürünü olarak karşımıza çıkar. Bilimsel bilginin toplumsal işlerde karşılık bulmaması, ona en genel mistik ve fetiş anlamları yükleyen bir ortamı da beraberinde getirmiştir. Göreli pozitifleşme, bilimi saf anlamda "şifa dağıtıcı" bir role indirgemiştir. Geleneksel anlamda dine düşen meşrulaştırma işlevi , bu kez dini de içeren bir tarzda bilime düşmektedir. Kur'an'a bir fizik hikmetler kitabı olarak bakmak, günümüzde son derecede yaygın bir ilgi türüdür. Halûk Nurbaki ise bu yaklaşımın tipik örneğidir. Türkiye'de son zamanlarda pozitivistlerin bile "özeleştiri" yaptıkları dikkate alınırsa, dinsel çevrelerde bu pozitivizmin yaygınlığı hayli düşündürücü olsa gerekir.

Yukarıda işsiz bilginin, epistemolojik kaynağı ne olursa olsun, geleneksel bilginin norm kalıplarına oturduğuna işaret ettik. Aynı süreç, bilgiyi taşıyan kişileri de klâsik bilgi taşıyıcılarının geleneksel fonksiyonlarına geri dönmeye zorlayacaktır. Toplumsallaşma süreçleri kültüralistin literatiye özgü seçkinciliğini gözler önüne sermektedir. Bu seçkinciliğin gösteri evreninde "okuma" uğraşına verilen "fetiş" anlamlar yatmaktadır. Kültürel marjinalleşme, önce "kitap kurtluğu"nu icap ettirmektedir. Günler ve geceler boyu süren bir "kapanma" eylemi bilgiye ulaşma-

nın karşılığında ödenmesi gereken mistik-münzevî bir çiledir. Bu çile çekilip, olgunlaşıldıktan sonra kültüralist seçkin yeniden olgular dünyasına geri dönecektir. (Olgunlaşmanın belirtisi sıklıkla belâgate bulanmış sosyal tasarımlar, reçeteler, vb. şeylerdir).

Kültürel biçimlenmeye (marjinalleşmeye) bağlı bireyselleşme, sosyal ilişkiler ağı içinde, geleneksel "mürid-mürşid" ilişkilerini deforme tarzda yeniden üretecektir. Başka bir ifade ile, göreli modern hayatın içinde kültürel birikimlerin mülkiyetine sahip olanlar ve bundan mahrum olanlar arasındaki ilişkiler tasavvuf kültürünün rol kalıplarına dökülmüştür. Yeni, mürşidlerin (kültüralistler) müridleri, "kültüre aç" ve şeyhlerine "gıpta" ile bakan kişilerdir.

Modern literatinin, geleneksel olanından bir önemli farkı, artık doğrudan statüko ile ilgilenmemesi, ulus kurmanın öncülüğünü yapmak misyonu ile donanmış olmasıdır. Bu misyon, rol kalıpları benzeşse de, modern literatinin, eskisine göre daha sosyalleşmiş olmasını gerektirmektedir. Sosyalleşme, burada dar anlamda bir müridler grubunu aşan, atıl kitleyi de kapsayan özelliğe sahiptir ve irşad (Türk siyasal-toplumsal kültüründe çok kullanılan modern karşılığı ile "bilinçlendirme") ölçeğini ve hedef kitlesini arttırmak zorundadır.

Sosyalleşme zorunluluğu, kültüralistler arasında psişik bir gerginliğin konusudur. Bu gerginlik, iki çelişik uç yönelişi beraberinde getirecektir. Bunlardan ilki, misyonları ile toplumsal konumu arasındaki uçurumu görüp, "soyut entellektüalizme karşı" kültürel seviye başkalıklarını reddetmeye dayalı bir narodnik nihilizm türüdür. Bu saf tutum ve davranış, genellikle trajik, hatta dramatik sonuçlar yaratmıştır. Nasırsız ellerinden utanan ve onları saklayan kültüralist, her şeyiyle avam içinde sırıtmaktadır. Avam onu her gördüğü yerde tanır ve doğrudan olmasa bile çeşitli şekillerde tardeder.

İkinci uç yöneliş ise, ender görülmekle birlikte, kültüralistin, misyonlarını, atâlete gömülmüş topluluğun gerçekliğinin kaldıramayacağına hükmederek, toplumsal konumunu mutlaklaştırma eğiliminin içine girmesidir. Kültüralist burada seçkinciliğini

derinleştirir, en aristokratik noktalara götürür. Genellikle topluma küser ve entellektüel bir yalnızcılığın içine gömülür. Bu tutum, ansiklopedist bir çizgide sürer. Gazetesini terkedip siyasetin pratik dünyasında, uzaklaşan Şinasi, Aşiyan'a kapanan Tevfik Fikret, cemaatine küsen Nurettin Topçu sözünü ettiğimiz tipe verilebilecek örneklerdir.

Yukarıda değindiğimiz; ilki saf bir popülizm, diğeri bedbin ve hodbin solipsizme yolaçan kültüralist yönelişlerinin arasında ise iki muhtemel durum daha vardır. Bunlardan ilki, kültürel düzeyinin sağladığı, karizmayı lezzetli bulan ve bu karizmayı müşteri-politikaları ile destekleyen demogojik kültüralist tavrıdır. Diğeri ise yaygın olarak izleyebileceğimiz türden ikircikli, ama o oranda da ısrarlı cemaatperver tutumlardır. Burada kültüralist eş anda, hem tarihten gelen imtiyazlı toplumsal konumunu ve işlevlerini sürdürmeye çalışır, hem de "ileriye dönük" misyonlarını başarmaya gayret eder. Bizim burada ilgi duyduğumuz tutum da budur. Çünkü bu tutumun, ideolojik söylem farklılıklarına rağmen, Türk kültüralistleri arasındaki paylaşım alanı son derecede geniş ve açıklayıcılık gücü de o derecede yüksektir.

Bilindiği gibi, geleneksel bilgi taşıyıcılarının asli işlevi, kültürel araçları tasarruf etmek suretiyle, "düzen"in sürdürülmesine katkıda bulunmaktır. Geleneksel literati, "düzen" fikrini en doğrudan ve en tarihsel biçimi ile algılar. Başka bir ifade ile statüko ile ilgilenir. "Düzen" fikri, modern literatide bir başkalaşmaya uğramıştır. Modern literati, "düzen"i daha dolaylı ve tarih-ötesi karşılığı ile algılar. Topluluğun "ruhu"na göre ayarlanmış ve "genel uyum"unu dile getiren bir düzen fikridir bu. Epistemolojik sorunsalda sözünü ettiğimiz "göreli pozitifleşme" ile skolastikten kopma süreci, toplumsal düşünüşte statükoculuğun reddi ve tarih-dışı eğilimler kazanma süreci ile tamamlanmaktadır.

"Tarihsel bozulma" ya da "tarihsel çürümüşlük" kavramları, Türk sosyal-siyasal düşüncesinin taşıyıcılarının söylemlerinde sık sık karşımıza çıkan kavramlardır. Kültüralistlerin zihinlerindeki "süreksizlik"in en çarpıcı ifadesi, çeşitli derecelerde kurulan "tarih-günah" ilişkisidir. Bu durumu aşabilmenin yolu, tarihsel olgularla teması en az olan "topluluk ruhu"nu birleştirici ve hare-

ketlendirici bir güç olarak devreye sokmaktan geçer. Topluluk ruhu ile yarı-mistik zihinsel ilişkiler kuran kültüralist, kitle ile çok fazla yüz-yüze gelmeksizin toplumsallaşabildiğine de inandırabilir kendisini. Topluluğun ruhuna yaslanarak, tarihsel-toplumsal bozulmaları; çocuğunun karakterine güvenerek, yaramazlıklarını geçici ve hoş gören bir "baba" edasıyla karşılar.

Biz burada, "topluluk ruhu" kavramını en geniş anlamıyla kullanıyoruz. Topluluk ruhunun kültüralistlerin zihninde uğradığı mistikleştirme dereceleri farklı olabilir. Ama ifade ettiği anlam, toplumsal atâleti ortadan kaldırması umulan standart değersel temellendirmelerdir. Örneğin, "atâlet" ve "bölünme" yarattığı için sufi hayata karşı çıkarken; İslâmcılık akımı "asr-ı saadet"in ruhunu; cumhuriyetçi Türkçüler ise "pre-İslâmik" tarihin bozulmamış "Türklük ruhunu" çağırıyorlardı. Belki mistikleştirme derecesi ilkinde daha yüksek, ikincisindeyse daha hafif görülebilir. Ya da ilki doğrudan metafizik ikincisi ise daha seküler bir temellendirmeye sahipmiş izlenimini verebilir. Ama tarihsel-toplumsal duruma meydan okuma ve onu reddetme açısından aralarında güçlü bir ortak tutum alma mevcuttur.

Topluluğun ruhu bölünemezdir. Onu karartan, tarihsel etkiler bir kez temizlendikten ve olanca saflığı ile ruh gerçeklendikten sonra, hayatın hiçbir parçası kendi başına bir varlık alanı bulamayacaktır. Toplumsal-siyasal düşünüşümüzde yatan pre-totaliteryen eğilimler "topluluk ruhu"nun çeşitli versiyonları olarak karşımıza çıkar. Bunların en başta geleni "kamu" ya da "genel yarar" dır. Topluluğun ruhu, dönüşümlü olarak hayatın resmi ve gayr-ı resmi alanlarında dolaşır, ama her yeri kuşatır. Bu ruhtan özerk olarak ne kurumların ne de toplum ve bireyin varolabilme şansı yoktur. Tarihsel süreksizliğin yarattığı boşlukta, "topluluk ruhu" her şeyin kaçınılmaz raison d'état'sı olarak karşımıza çıkar. Batı siyasal düşünüş tarihinin bazı karakteristiklerine değinmek belki konumuz açısından açıklayıcı bir fırsat yaratabilir.

Rönesans'tan başlayarak, Althusisus'dan Bodin'e, Locke'dan Montesquieu'ye kadar Batı siyasal düşünce literatüründe, "toplum sözleşmesi", "egemenlik", "bireysel hak ve özgür-

lükler" gibi ana sorunsallar etrafında, kapsamlı ve süreklilik taşıyan bir akıl yürütme ile karşılaşırız. Bu akıl yürütmeler, toplumsal hayatın iç gerçekliliği ile tutarlıdır. O kadar ki, örneğin Montesquieu, güçler ayırımını öne sürerken evrensel bir öğütlemede bulunmaktan çok, içinde yaşadığı yüzyılın Fransa'sında mevcut olan, sosyal ve siyasal yapıyı incelikli bir şekilde işlemekteydi. Burada, herhangi bir tarihsel birikimin toptan reddi gibi nihilistik bir tutum alma ile karşılaşmayız. Devrimci fikirleriyle Marx bile kapitalist medeniyetin iç yapısından yola çıkan, tarihsel atkıları son derecede güçlü bir analiz geliştirmekteydi. Muhafazakâr düşünce de şekilsiz maneviyat abartılarından arınmış, güçlü tarihsel-toplumsal karşılıkları ile birlikte gelişmiştir. Örnekler çoğaltılabilir, ama kısaca ifade edecek olursak, Batı siyasal düşünce tarihinin çok önemli bir kapsamı, tarihsel birikimlerin ürünü olan toplumsal kesimler ve kurumlan, ayrı özerk alanlar olarak dikkate almaktaydı. Buna karşı, Türk siyasal-toplumsal düşünüş tarihinde, topluluk ruhu ile kurumlar arasında özdeşlik kurma eğilimleri, son derecede yaygın bir nitelik taşır. Devlet ve ümmet arasında ne denli bir özdeşlik varsa, devlet ve millet ya da, devlet ve halk arasında da o denli bir özdeşlik aranır. Bir başka ifade ile, ulus-kurmaya özgü bütünleşmeci süreçler, özerk toplumsal varlık alanları arasında yaşanan bir dizi pazarlık sürecine göre değil, toptancı tasarımlara göre belirlenmektedir. Bu durum, Türk modern kültüralistlerinin çağdaş görünümlerinin ardında gözledikleri "literati" olma özelliklerine de işaret eder. Milliyetçilik-öncesi süreçlerin çok doğal sayabileceğimiz standartlaştırma işlevleri bizde kültüralist seçkinlerimizin patrimonyal vesayetçi gelenekleri ile örtüşmüş olarak ortaya çıkar. Hiç bir inisyatif taşımadıklarına inandıkları topluluk üyeleri üzerinde kontrollerini sürdürmeye özen gösterirler. Burada her şey, kültüralistlerin zihinlerinin eseri olan topluluk ruhuna uygun olacaktır. Kurumlar bu kontrolün araçlarıdır. Topluluk hayatının uyumu ilkesi etrafında ruhsallaştırılma derecesi yüksek bir kültür ile kutsanmış, tek dereceli bir bütünleşme ve hareketlilik öngörülmektedir.

Tarihsel-toplumsal gerçekliğe tarih-ötesi topluluk ruhu ile cevap vermek eğiliminin içinde, moderniteye, yerliciliği ifade eden görece bir ilkellik ile direnme tutumu da yeralmaktadır. Varlık sebebini kültürel marjinalleşmesine borçlu olan Türk aydınları, "modernite"nin insanları baştan çıkaran" muhtemel sonuçlarına kuşku ile bakmaktadır. Bu tutum, sadece maneviyatçı seçkinler için ileri sürülemez, aynı durum bir o kadar da "ilerici" seçkinler için geçerlidir. Modernitenin istenmeyen tarafları; "milli ve manevi mukaddesata aykırı şeylerdir" söylemi kadar, "yoksul, ama temiz Türk ulusunun karakterine aykırıdır" ya da "bunlar burjuva yozluğunun ürünleridir, Türk işçi sınıfının erdemleriyle bağdaşmaz" söylemleriyle de bertaraf edilmek istenir. Çeşitli siyasal sanatlarda (muhalif ya da muktedir olsun) geliştirilen ve ancak destanların abartılı ölçekleri içinde değerlendirilebilecek olan tipler, çektikleri çilelerle modernitenin istenmeyen etkilerine karşı direnç kazanmış, erdemini ve saflığını kaybetmemiş tiplerdir. Bu tiplerde topluluğun ruhu bir kere daha tecessüm eder. Yılmaz Güney'in "Arkadaş" filmi emekçilerden oluşan "temiz" halkın idealtypus'unu, Hekimoğlu İsmail'in "Minyeli Abdullah"ı ise Müslüman topluluğun idealtypus'unu verirken aralarında moderniteyi karşılamada güçlü bir tutum benzerliği ortaya çıkar.

Moderniteye karşı, kültüralistlerimizin geliştirdiği bu "perhizci" yaklaşımın bir nedenine yukarıda işaret etmiştik. Bu neden daha çok dışsal bir etkiyle, "Batı'ya güvenmemek"le açıklanabilir ve yerlici bir özelliğe sahiptir. Perhizciliği destekleyen bir diğer neden, kültüralistlerimizin bilgi-iksir diyalektiğinde biçimlenen; bilgiye aşırı soyut bir değer yüklemeleri ile sonuçlanan sofistikasyonlarıdır. Bu, en açık olarak kültüralistlerimizin yarı-feylezof tutumlarında ortaya çıkar. Uzmanlık isteyen işler daima küçümsenir ve dili ağırlaşan, içinde sakladığı fikirler muğlaklaşan "dünya görüşleri" karşısında savsaklanır. Sözünü ettiğimiz durum, özellikle iktisadi düşünüş tarihimizde yatan kısırlıkta kendisini ağır bir şekilde hissettirmiştir. Eğer daha genel söyleyecek olursak, mühendislikten teknokrasiye geçişte yaşanan sıkıntılarda, örneğin "beş yıllık plânlar" döneminden, günlük etkin karar almalar sürecine geçişte doğan sıkıntılarda ortaya çıkmış-

tır. 1980'lere kadar oldukça iyi prim yapan, iktisadı dünya görüşlerinin ağdalı dili ile geçiştirme alışkanlığı, piyasa ekonomisinin dinamik süreçleri içinde gerilemiş, koyu bir muhalif ahlâkçılığın içine kapanmıştır. Türk kültüralistlerinin pratik hayata karşı takındıkları bu olumsuz tavır, literatinin geleneklerinden kendilerine uzanan bir niteliği yansıtır; soyutlama derecesi yüksek ve anlaşılma yeteneği bilinçli olarak körletilmiş bilginin toplumsal işlerin alelade dünyasından uzak tutulmalıdır. Kültür pratik hayatın "kalabalıklarının" üzerinde olmalıdır. Batıcı kültüralistlerimizin Batı'yı algılamaları da benzer bir etkilenmeyi taşır. Örneğin Türk hümanistleri, Batı'dan ağırlıklı olarak soyutlamaya son derecede elverişli olan klâsik birikimleri anlıyorlardı. Ne Azra Erhat ne de Sabahaddin Eyüboğlu 19. Yüzyılı doğru dürüst aşabilen bir birikime sahip değildir. Batı'nın klâsik kültürü üzerinde bu ısrarlı ve biraz da abartılı duruş, tuhaftır aynı Batı'nın organizasyonel başarıları için tam bir ilgisizlik ve hatta bilgisizliğin konusu olmaktadır. Türk kültüralistlerinin moderniteye karşı sık sık başvurdukları ahlâkçı perhizci tutum türü bir anlamda da "Batı'yı anlayamama ve izleyememe" sıkıntılarını ifade eder.

Batı'dan çekinme ya da Batı'yı izleyememe kaygıları bir yana, esas olarak Türk kültüralistlerinin moderniteye karşı geliştirdikleri ahlâkçı ve perhizci tutumun altında topluluk üzerinde kontrolünü kaybetmemek telaşı yatar. Osmanlı-Türk aydınının mühendisliğe bakışı nispeten hoşgörülü ise de aynı hoşgörü, iktisadi anlamda girişimcilik için geçerli değildir. Kültüralist seçkinlerimizin modern literati özelliklerini en açık bir biçimde, girişime karşı takındıkları tavırlarda izleyebiliriz. Sivil toplumsal hayatın ana arterlerinden birisini, belki de başlıcasını oluşturan girişim etkinlikleri, içerdiği yaygın özerkleşme süreçleri itibarıyla, literatiye "kontrolsüzlük"ü düşündürmektedir. Bu ise doğrudan ya da dolaylı olarak literatinin varlık sebeplerine yönelik bir tehdittir. Geleneksel literati ise ticaret teşvik etmek adına ona "genel yarar" ambargosunu koyuyordu. Bu yaklaşımın toplumsal karşılığı "milli"likle bağlanmış burjuvazi yetiştirmekti. Örneğin, sınıfsal analizler yapabilen ve Marksizmi iyi bildiği belli olan Yusuf Akçura, Marksist araçları milliyetçiliğine tercüme ederken apa-

çık mantıksal hatalara düşer. Burjuva bir kez milli olmak ve milli yararlar adına çalışmak zorundadır. Akçura burjuvayı pazar ilişkileri içinde görmek istemez. Oysa bu, son derecede açık bir özelliğidir burjuvanın. Akçura'da milli burjuvazi, milli topluluğun atâletini gideren bir dinamo olarak görülmektedir. Yine Akçura, iktisadi hayatın sosyal hayat üzerindeki tesirlerini algılayabilmekte, ama bu değerlendirmelerini çalışma ahlâkına (say) indirgemektedir. Üretim hayatına ilişkin bu tür değerlendirmeler lâikleşmemiş değerlendirmelerdir. Olsa olsa toptancı bir üretim anlayışını ifade eder. Oysa özünde girişim çalışma ahlâkının normlarına ya da komutlarına göre değil, sivil hayatın içinde beliren fırsatlara göre belirlenir. Entellektüel olgunluğundan kuşku duymadığımız Akçura'nın milli burjuvaziye ya da genel olarak girişime ilişkin değerlendirmeleri yine "kontrol" kavramı ile açıklanabilir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, I. Genel Savaş ve onu izleyen II. Genel Savaş'ın yarattığı dünya ilişkileri Türk kültüralistlerinin işine gelmiştir. Blokların içine kenetlenmiş kapalı bir dünya, savaşların yaralarını sarmak adına hedeflenmiş kalkınma oranları ve istihdam kapasiteleri yüksek iktisadi politikalar, genç ulusların aciliyet kazanmış geri kalmışlıktan kurtulma talepleri, Türk seçkinlerinin ana doğrultuları ile önemli derecede kesişen bir ortam yaratmış ve topluluk üzerinde kontrollerini sürdürebilmeleri için, eşsiz fırsatlar sunmuştur. Bir kez devlet yatırımlarının aşırı büyümesi ve bürokrasinin şişmesi istihdam süreçlerinin klientalist yapıda gelişmesine yol açmış ve kontrolü yaygın bir alanda mümkün hale getirmiştir. 1980'lere kadar süren bu büyüme (şişme) döneminde, üretimin niteliklerinden ziyade nicelikleri üzerinde duran, milli, ya da kamu yararını her şeyin üzerinde tutan kaba bir üretim anlayışı hakim olmuştur. Bu anlayış, hem iktidar hem de muhalefet için geçerlidir. Ortodoks Marksist çevrelerden MSP'ye kadar uzanan yaygın bir siyasal yelpazede, "ağır sanayi" hummalı bir şekilde savunulmuştur. Gösterişli tasarımlarda dile getirilen bu kaba üretim anlayışının altında, topluluğu bir hizada tutmak isteyen seçkinci tutum yatmaktadır. İktisadi hayatın diğer süreçleri, üretimin yanında silikleşmiş, adeta

yok sayılmıştır. Toplumsal hedefler süsleyen manzaralarda "tüten fabrika bacaları" ve "yükselen üretim artışı grafikleri" nden geçilmez; oysa aynı oranda bir "tüketim" bolluğu tasarımlarına rastlanmaz. Çünkü, kontrolden çıkmış bir tüketim hayatının topluluk uyumunu gevşeten bir etkiye sahip olduğu düşünülür. Üretim fetişizmi bir anlamda, tüketimi geriletmek adınadır. Üretim, hele "ağır sanayi" gibi "ciddi" üretim, insanları şerden koruyacak, üretilenler vakit geçirilmeksizin "ihraç" edilerek topluluk ruhunun dolaştığı sınırların dışına sürülecek, bundan sağlanacak gelirler, derhal yeni yatırımlara dönüştürülecek, bizlerde topluluk uyumunun mütemmim cüzleri olarak "mütevazi" hayatımızı sürdürmeye devam edeceğizdir.

Yukarıda değindiğimiz hususları, kültür-medeniyet ikilemi içinde tartışmak daha açıklayıcı olabilir. Bu ikilem aklımıza haklı olarak bir çırpıda Said Halim Paşa ya da Ziya Gökalp'i getirecektir. Oysa, örneğin, Ziya Gökalp'in ünlü medeniyet-hars formülleştirmesi sadece milliyetçi bir düşünüşün değil, boyutları son derecede geniş bir anlamlandırmanın konusudur. Medeniyeti rahatlıkla modernitenin istenmeyen veçheleri olarak değerlendirebiliriz. Kültürün ifade ettiği ise "topluluk ruhu"ndan başka bir şey değildir. İkincisini ilkinden soyutlayarak fetişleştirme yaygın bir tutumun konusudur. Örneğin Halikarnas Balıkçısı'nın Bodrum inzivası en özlü karşıtlığı ile bir "uygarlık boykotu"dur. Balıkçı, Bodrum'un güneşi, denizi, tarihi ve saf köylülerinde "uygarlığın kirletmediği" bir ruhu arıyordu. Ortodoks Marksistlerin "tarlalar" edebiyatı da benzer bir şekilde bir uygarlık hesaplaşmasıdır. Köy Enstitüleri ile Akevler projesi arasında, yine uygarlık (yozlaşma) karşısında verilen bir mücadele olarak kültürel bir süreklilik vardır.

Buraya kadar yapmaya çalıştığımız tahliller, kültüralistlerimizin sahip oldukları ortak tutumları dile getirmekteydi. Sorunun diğer bir boyutu, bu tutumların siyasal hayatımızda nasıl işlendiği ile ilgilidir. Daha açık ifade edecek olursak, "topluluk ruhu" siyaseti nasıl etkilemektedir? Bu sorunun cevabını ararken, Türk siyasal hayatındaki bir kültürel bölünmeyi hatırlamak yerinde olacaktır.

Şerif Mardin, son derece önemli çalışmasında, Türk siyasasını açıklayabilecek anahtar kavramların "merkez- kenar" kavramları olduğunu ileri sürmekteydi. Bu saptama bize, Türkiye'de ulus-kurma süreçlerinin henüz tamamlanmamış olduğunu düşündürmektedir. Ulus-kurma süreçlerinin tamamlandığına kanaat getirebilmemiz için, siyasal hayatın nabzını sistematik olarak iktidar-muhalefet ilişkilerinde attığını görebilmiş olmak gerekir. Eğer siyasal hayat, ister dinsel, ister milli kökenli olsun, tarihsel ardalanı merkez-kenar bölünmesine izdüşen bazı "davalar" taşıyorsa, onu açıklayan anahtar kavram çifti iktidar ve muhalefet olamaz. Çünkü, bu iki kavram, davalardan arınmış ve özerkleşmiş bir siyasal işleyişin kavramlarıdır. Burada davaların yerini göreli talepler almış, üzerinde oydaşma sağlanmış bir işleyiş içinde siyasal aktörler zuhur etmişlerdir.

Türkiye'de siyasal kültürel bölünmenin bir ayağı, tarihsel kökleri Enderun ocaklarındaki toplumsallaşmalara uzanan, daha sonra Bab-ı Ali ofislerine ve paşa konaklarına taşınan ve oradan da Cumhuriyet kadrolarına intikal eden "devlet maslahatı" güden seçkinci bir merkez kültürüdür. Bu kültürün seçkinci niteliği günümüzde, halkçılık ile kamufle edilmektedir. Sözü edilen kamuflaj göreli siyasal modernleşmenin dayattığı bir zorunluluktur. Toplumsal yoğunlaşmalar merkez adına halkçılık yapmayı en azından bir meşruluk sağlayabilmek açısından, zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede merkezin iktidarı kendi içinde sınırlanmış, bağlanmış olarak karşımıza çıkar. İktidar her şeyden önce bir etkinlik sorunsalıdır. Türkiye'de sadece topluluğun kontrolünü elinde tutmaya çalışır. Bunu başarabilmesi için ödemesi gereken şeyler sonuçta iktidarsızlığına yol açsa bile ödemeden caymaz. KİT'lerin günümüzdeki durumu bunun en açık göstergesidir. Ekonomideki bu apaçık sorun hiçbir hükümetin boğuşmayı kolay kolay göze alamayacağı kadar büyümektedir. KİT sorununun savsaklanması, topluluk üzerindeki kontrolünü sürdürebilmek adına iktidarından (etkinliğinden) vazgeçebilen merkez kültürünün bir tezahürüdür. Eğer her şeye rağmen topluluk kontrolden çıkmışsa, o zaman başvurulan "eli sopalı" yöntemler de iktidarsızlığın bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkar.

Türkiye'de halkçılığın toplumsal tabanı, atâletin ve yoksunluğun ortaya çıkardığı, devlet-teb'a arasındaki ağa-yanaşma ilişkisidir. II. Abdülhamit topluluk üzerindeki kontrolünü, beslemeye dayalı "baba" devlet üzerine inşa etmişti. Cumhuriyet, kalabalık ve "muteber" memur ordusu ile aynı kültürü sürdürdü. Bu anlamda "devlet-teba" ilişkisi "devlet-yurttaş" ilişkisinde devam etti.

Türkiye'de bir etkinlik süreci olarak iktidarın gerçekleşmemesi, muhalefetin etkinsizliğinden ayrı düşünülmez. Bu etkinsizlik başka bir şekilde, kenarın çevre haline gelmesini önleyen kültüründe aranmalıdır. Muhalefet temelde özerklik, özerklik ise irade geliştirmeye dayalı bir benlik bilincini ifade eder. Türkiye'de ise kenar, tarihsel olarak benlik bilincine sahip değildir. Kendisini resmi evren ile kurduğu ilişkilerin dışında, kendi varoluş sebepleri ile birlikte algılayamaz. Sosyolojik anlamda gayri resmi kategoride yer almış olmakla birlikte, zihnen kendisini her şeyin resmileştiği bir bütünlük içinde görür. Buna bir anlamda resmiyet fetişizmi diyebiliriz. Resminin ifade ettiği şey, toplumsal rantiyeler üzerinde siyasetten kurulan geniş bir kontrol şebekesidir. Şimdi burada iki seçenek var gözüküyor. Bunlardan birisi himaye görmek, diğeri ise himaye etmektir. İktidar gibi gözüken ikincisidir. Oysa geniş resmiyet ilişkileri içinde, biri ötekinden anlamlı bir şekilde ayırışmış değildir. Aynı noktada himaye eden ve gören özdeşleşir.

Türkiye'de kenarın resmiyete tapınma kültürü, hükümete çeşitli şekillerde sızma olarak tezahür eder. Bu sızma süreçleri içinde en yukarıdan aşağıya doğru, bütün topluluk edilginleşir. Siyasal jargonumuzda "devleti ele geçiriyorlar" ya da "devletin köklerini kemiriyorlar" tarzındaki panikler, varlığını resmî evrenin dışında algılayamayan edilgenliğin ifadeleridir ve kontrol kaybından duyulan sıkıntıları dile getirir. Oysa temeldeki sıkıntı, verimsizliğin ve rasyonel otorite kaybının[14] yol açtığı toplumsal faturası nihai tahlilde çok ağır olan sıkıntılardır.

Resmiyete tapınma, patrimonyal ilişkiler geliştirerek o alana sızmak biçiminde tezahür eder dedik. Tarihsel kökleri Sultan'a karşı "Ayanlar"ın başvurduklan taktik ve stratejilere dayanan siyasal rüşvetin, Türk siyasal hayatını açıklamak kapasitesi son

derece yüksektir. Daha başka bir ifade ile resmiyete sızmanın yolu, adam seçmek, adam yerleştirmek ya da adam satın almaktır. Sened-i İttifak belgesinde olduğu gibi, merkeze duyulan bağlılığı ifade eden gösterişli sözler, bir anlamda onu satın almanın ifadeleridir. Satın almak, toplumsal bağlamda, iktisadi bağlamda kazandığı anlamdan farklı bir anlam taşımaz. Bir şeyi satın almak, onun şu ya da bu derecede mülkiyetine sahip olmak, varlığınızı, mülkiyetini elde ettiğiniz şeyle birlikte değerlendirmek zorunda olduğunuza işarettir. Marx'ın vurguladığı eşyanın mülkiyetinin insan üzerinde yarattığı fetişleştirme ve yabancılaşma, belki Batı için iktisadi bir ağırlığa sahiptir. Ama Türkiye'de bunun karşılığı pek çok yerde olmadığı kadar siyasaldır.

Kenarın, resmi alana ilişkin fetiş; bir anlamlandırma ve tutum geliştirdiği toplumsal bir evrede, ne sivil toplumun ne de çoğulculuğun doğru düzgün yürümeyeceğini söylemek kehanetten sayılmasa gerekir. Fetiş, iradesizlik ve buna bağlı olarak ifadesizliktir. Ankara'dan gelen ve beldesini ziyaret eden bir "büyüğe" sırf misafirperverlik adına da olsa makam koltuğunu sunan ve ona ayakta muhatap olan bir belediye reisi; daha önemlisi bu davranışta bir beis görmeyen belde halkı iradesizliği ve ifadesizliği sürdürürler. Sivil toplum adabında varlık alanının resmi sıfatları taşımamış olması o varlık alanının sivil topluma has bir varlık alanı olduğunu göstermez. Sivil toplum iradesinin berrak kavramlarla ifadelendirildiği bir toplumsal çevreyi ifade eder.

Aynı durumu çoğulculuk açısından gözden geçirecek olursak, benzer bir durumla karşı karşıya kalacağızdır. Toplumsal kontrol araçlarına sahip olanlar ve bunları tasarruf edenlerle, bundan yoksun olanların, aralarındaki iktidar ve muhalefetin etkinlik kıstası üzerine yarıştığı bir kültüre oturur. Siyasal çoğulculuğun olabilmesi için muhalefetin donanımlarının resmiyet dışı toplumsal karşılıklara dayanması gerekir. Başka bir ifade ile çoğulculuğa uygun muhalefet, manipülasyon için siyasilere pek az bir alan bırakan; yani doğrudan ve açık ifadelere sahip bir toplumsal ardalana sahiptir. Oysa Türkiye'de gayr-ı resmî alanlarda özgün iradeler gelişemediği için, siyasilere geniş bir mani-

pülasyon alanı kalır. Siyasiler ile dayandığı toplumsal kesimler arasında "vesayet" ilişkileri gelişir.

Şerif Mardin, yukarıda değindiğimiz bir yazısında, cumhuriyetin toplumsal bütünleşme açısından sağladığı ana başarının devlet seçkinleri ile kenar seçkinlerinin biraraya getirilmesi olduğuna işaret etmişti[15]. Çok partili hayatta bunun yansıması sözde muhalefet aracılığı ile peşinden kendi topluluğunun oylarını sürükleyen taşra seçkinlerinin "milli irade"de yerini alması oldu. Böylelikle hiç kuşkusuz katılımın ölçeği büyüdü. Ancak, bu ölçek büyümesi, siyasal hayata yukarıda işaret ettiğimiz kenar kültürünün bütün unsurlarını da taşıdı. Resmiyete tapınma kültürü ücra beldelerden, ceplerinde "önemli" adamların yazılmış kartvizitleri taşıyan, ziyaretlerini "iş takibi" olarak adlandıran insanlarla Ankara'ya ulaştı, Ulus otellerinde konakladı, vekaletleri kuşattı. Belki aynı manzaralara tek-parti döneminde de rastlanabilirdi. Ama bu kez, işin boyutları her zamankinden daha büyüktü.

Türkiye'de resmî güçlerin ya da daha geniş anlamda resmî hayatın fonksiyonlarının, henüz iktidar olma derecesinde yetkinleşmediğine işaret etmiştik. Topluluk üzerinde kontrolü sürdürmek, iktidar olmak değildir. O zaman akla şu soru haklı olarak gelebilecektir. Bize iktidar mücadelesi gibi gelen mücadelelerin doğasında ne yatmaktadır? Bu soruya verilebilecek en kestirme cevap; elit içi çatışmalardır.

Elit içi çatışmalar, özünde eskimiş ve yıpranmış siyasal kadrolar karşısında yeni, taze kadroların rüştlerini ispatlaması sorunudur. Çatışma ya dar bir kadro ölçeğinde devlet seçkinleri arasındaki klikleşmelere göre, ya da devlet seçkinleri ile kenar seçkinleri arasındaki muhtelif ittifak kombinezonlarına dayanan klikleşmelere göre biçimlenir. Genel olarak söyleyebiliriz ki; elit içi mücadelelerin söylemini, Türkiye'de toplumsal çevreyi ifade etmenin en sürrealist kavramı olan "topluluk ruhu" ve bu ruh etrafında geliştirilen abartılı "davalar" oluşturur. Gayrı resmî alanlar üzerinde bir irade gelişmediği için, buradan doğan boşluğu modern literatinin incelikli olarak işlediği "topluluk ruhu"nun popülarize edilen versiyonları alacaktır. Başka bir ifade ile iradesi

olmayan topluluğun olsa olsa "ruhu" kalacaktır geriye. Topluluk ruhu tarihsel olarak merkez ile kenar arasındaki ilişkilerin, resmiyete tapınmada odaklaşan sığlığını örten bir yanılsamadır. Bu sığlık içinde devletin ruhu ile topluluğun ruhu cem olur ve yaygın bir meşruiyet tabanı oluşturur. Verimsizlik ve etkinsizliğin yasalarının işlediği bir toplumsal kısırlık içinde yeni bir "ganimet ekonomisi" gelişir. Bu irrasyonel toplumsal işleyiş de resmiyetin bir parçası olabilmek kaydıyla (işadamından odacıya kadar) herkese bir şeylerin düştüğü, paternalist bir paylaşım yaşanır.

Paylaşımın yeteri kadar "adil" olmadığı durumlarda,alaturka başkaldırı süreçleri işlemeye başlar. Bu "canıyanmışlar"ın iradesiz kulis faaliyetleri ile tezahür eder. Giderek yaygınlaşır ve geniş bir toplumsal şikayet ağı oluşturur. İşlerin savsaklanması bunu takip eder. Derken, kimsenin anlamını derinliğine bilmediği bir "özgürlük" savaşı başlar. "Topluluk ruhu" karşı saftakilerin elinde bayraklaşır. Eski müstebitlerin gürültülü çöküşünden sonra yeniler kendi paylaşım düzenlerini kurarlar.

Cumhuriyet ile birlikte, "topluluk ruhu" ilk kez siyasal dile tercüme edilmişti: "Milli irade". Milli irade tıpkı topluluk ruhu gibi sözde demokratik, ama özde toptancı bir kavramdır. Bir kere, temsilden ziyade vesayete dayanır. 1920'deki Meclis'te taşra seçkinleri ile devlet seçkinleri ortak bir platformda buluştular. İzlenecek doğrultular konusunda büyük bir iç çatışma yaşadılar. Sonuçta devlet seçkinleri manipüle edebildikleri taşra seçkinleri ile birlikte muhalifleri tasfiye ettiler. Ama yine de görüntü itibarı ile Meclis bir devlet seçkinleri-taşra seçkinleri ittifakını yansıtıyordu.

Çok partili hayata geçiş ile birlikte katılımın ölçeği büyüdü. Topluluk ruhunun siyasal dildeki karşıtlıkları çoğaldı. "Halk", "emekçiler", "inananlar" vb. kavramlar topluluk ruhunun yeni veçheleri olarak zuhur etti. Bu kavramların herbirinde toptancı anlamlar yatmaktadır. Çoğulcu diyemiyoruz, çünkü; çoğulculuk, azınlıkta kalan iradelerin güvence altına alınmasını buyuran bir duyarlılığın ürünüdür. Oysa milli irade, halkın iradesi, "emekçilerin" ya da "inananların" iradesi topluluk ruhu ile kurulan özdeşliklerin üzerine yükselir. Bu çerçevede bütün farklılıklar, özel

bir sakınmanın ya da korumanın konusu olmak bir yana, toplu-luğun uyumu adına zımparalanmak ve yok edilmek istenir. "İktidarlar"ın hışmına uğrayan toplumsal kesimler "adalet" ve "özgürlük" mücadelesi başlatırlar. Bu mücadelelerde yükselen kültür gadre uğramışların ruhunu yüceltir. Yapılan haksızlıkların topyekûn topluluk ruhunu dile getiren kendilerine, ya da bütün bir topluluğa yapıldığı inancından yola çıkar. "İktidarlar"ın topluluk ruhu üzerindeki fetişleştirmelerine başka bir fetişleştirme ile karşı koyarlar. Kendilerince bir gün iktidar olduklarında "hesap sorulacak"tır.

Milli irade kavramının fetiş anlamını en derinden işleyen kişi Süleyman Demirel'dir. Demirel'i demokratik beklentilerin muhatabı yapan şey, milli irade üzerindeki vurguları olmuştur. Türk siyasal kültüründe çoğulculuk (plüralizm) ile çoğunlukçuluk (plebisiteryanizm) arasında bir anlam farklılaşması olmadığı için "milli irade" ile demokrasi umutları örtüşmüş durumdadır. Süleyman Demirel'e de, özünde iki ayrı kültürün ifadelerini aynı potada manipüle etmek düşmüştür.

Türkiye'de yakın tarihin siyasal olayları, hiç değilse çarpıcı olanları ile "topluluk ruhu" üzerine geliştirilmiş spekülasyonları içerir. Siyasal tarihimizin bilinen ilk "muhalefet" hareketi, Genç Osmanlılar hareketidir. Genç Osmanlılar, ağabeyleri olan Tanzimat paşalarını "ruhsuzluk"la suçluyorlardı. Paşalar halkın ruhunu hiçe sayarak modernleşmeye girişmişler ve müstebit olmuşlardı. Genç Osmanlıların kardeşleri olan Jön Türkler de Meclis-i Mebusanı kapatmak suretiyle halkın iradesine kulak tıkayan II. Abdülhamit'i yine müstebitlikle tescil ediyorlar ve ağabeyleri olan Namık Kemal'in "hürriyet" mücadelesinin ardılları olarak görüyorlardı kendilerini. Kemalistler, İttihatçıları milli iradeyi satmakla itham ediyorlar, basit köy erdemleri ve pre-islâmik tarihin Türklük değerlerini kıstas alarak geliştirdikleri bir halkçılığı, İttihatçıların eskimiş halkçılığına rakip olarak ileri sürüyorlardı. Bu yeni topluluk ruhu tanımında, Turani ve İslâmi değerler reddedilmişti. Çok doğaldır ki İslâmi çevreler, Kemalizm'in taşıdığı ruhu taşımıyordu ve fahiş sapmalar içindeydiler. Üzerlerinde büyük bir baskı kuruldu.

DP ise, yıpranmış ve ahlâki anlamda çökmüş (moral bankruptcy) tek-parti iktidarını müstebit ilan etti. "Demokratik" vaadlerle dolu bir program ile sahneye çıktı. Meclisin ikinci grubunun "davaları"nın varisleri, Serbest Fırka işinden canı yananlar, sosyalistler ve çeşitli heterodoks dinsel gruplar, "hürriyet" mücadelesinde DP'nin yanında ve "içinde" yer aldılar; milli irade tecelli etti. DP, eni konu rüştünü ispatlamış bir siyasi parti idi. Resmî parti okulundan yetişmiş olanlar tarafından kurulmuştu. DP döneminde büyük "paylaşım krizi" yaşandı. Parti içindeki elit-çekişmesi bir yana, sosyalistler "fazla ileri gittikleri için", Ticaniler vb. heterodoks gruplar "işin tadını kaçırdıkları" için tardedildiler. DP'nin halkçılığı yerini Jakobenliğe bıraktı. 27 Mayıs öncesi, gençler Menderes'in yakasına yeniden "özgürlük" diye yapıştılar. 1960 ve 1970'li yıllarda cumhuriyetçi ideallerle donanmış orta sınıfın 47'li çocukları halkçılıklarına sosyalist bir jargon yükleyerek iktidarı, emekçiler olarak tanımladıkları topluluğun çıkarlarına aykırı davranmakla suçladılar. "Özgürlük" ve "bağımsızlık" sloganları siyasal gündemde sık sık duyulur oldu. CHP'nin ortanın solu anlayışında dile gelen halkçılığı bu "sol" istemleri paratoner gibi çekti. Bülent Ecevit'in karizması etrafında biriken destekler, CHP'yi şu ya da bu biçimde hükümet yaptı. Kısa süreli CHP hükümetleri döneminde, Ecevit'in hizipçilik olarak adlandırdığı bir "paylaşım" sürecine girildi. Bu paylaşım "emekçi halkın iktidarı" olmak gibi bir meşruluğa sahipti ve sosyal demokratlardan ortodoks Marksistlere kadar geniş bir çevreyi bünyesinde barındırıyordu. Paylaşımda yaşanan krizler, dayandığı "taban" üzerinde kontrolünü yitiren Ecevit'i yumuşak halkçı söyleminden, jakoben politikalara yöneltti. Bir anlamda DP'nin Ticanilere yaptığını, CHP artık kendisinden saymadığı ve emekçi halkın ruhuna ihanet etmekle suçladığı ortodoks Marksist gruplara ve diğer hizipçilere yapmaktaydı.

Yukarıda işaret ettiğimiz hususları, Weber'in rasyonellik öncesi toplulukların siyasal kültürüne ilişkin söyledikleri ile birlikte değerlendirebiliriz. Weber'e göre; "*...Rasyonellik öncesi karizmatik hareketler için geleneksel olarak meşrulaştırılmış toplumlarda geri dönüşü ifade eden belirli bir rutinleştirme eğilimi var-*

*dır. Zamanın akışı ile birlikte feodal ve patrimonyal hakimiyete karizmatik olarak yönelmiş protestolar, başlangıçta reddettikleri sosyal düzenlere benzemeye başlarlar. Toplumsal sahne geleneksel toplumun sömürülen kesimleri arasında yöneticilerine karşı karizmatik bir protesto için bir kez daha kurulur*"[16]. Weber'in ileri sürdükleri, açıklama kapasitesi yüksek görünmektedir. Türk siyasal hayatındaki halkçılık ile jakobenlik arasındaki sarkaçlanmayı bu çerçevede görebiliriz. Siyasal hayatımızda yükselmenin biricik yolu halkçılık yapmaktan geçer. Halkçı siyasaların temelinde topluluk ruhu üzerinde yapılan geniş bir spekülasyon mevcuttur. Siyasete karizmatik yapısını veren de budur. Sözü edilen karizmatik yükseliş içinde siyasete tapınma kültürü kendisini yeniden üretir, patrimonyal bağlarla birbirine bağlanmış kenarı bir paratoner gibi çeker. Ülkede "siyaseten" bir paylaşım yaşanır. İşte sömürü gibi gözüken durum da budur. Weber'in tahlilinde "sömürü" kavramı ile ifade edilen şeyin, daha açık "siyaseten paylaşımının dışında kalmak" olarak anlaşılması yerinde olur.

Bu yazıda, Türk siyasal kültürünün kilit kavramlarından birisi olarak gördüğümüz "topluluk ruhu" karşımıza iki biçimi ile çıktı. Bunlardan ilki entellektüel görünümlüdür. "Topluluk ruhu" milliyetçilik-öncesi" (dolayısıyla da ideoloji-öncesi) süreçlerde; son tahlilde modern literati olarak da tanımlayabileceğimiz kültüralistler tarafından işlenir. Burada sağ-sol, ilerici-gerici, İslâmcı-lâik, Doğucu-Batıcı gibi ayırımlar son derece yanıltıcıdır ve zayıf kalır. Kültüralistlerin yapmaya çalıştıkları tarihselliği zayıf bir platformda ve yerelci (muhafazakâr) ve modernist (ilerlemeci) tutumlar arasında sallanan bir zihnî ikirciklenme içinde "ulus kurmayı" başarabilmektir. Sözkonusu süreçler içinde parlak söylemlere dayalı çeşitli toplum-mühendislikleri gelişir. "Topluluk ruhu", bir "atılım ruhu" olarak tecelli eder. Bu suretle literati bir yandan da topluluğun kontrolüne dayalı kendi imtiyazlı durumunu, yeni misyonlar ve görünümler altında ihyaya çalışır.

"Topluluk ruhu"nun "atılım ruhu" olarak tezahürü geçicidir. Onun kalıcı tarafı, yine milliyetçilik-öncesi süreçlerde gelişen, bir anlamda bu süreçlerin tarihsel-toplumsal tabanını veren mer-

kez-kenar kültürüne etkimiş biçimidir. Bu kültür özünde bize özgü siyaseten paylaşım kültürüdür. Genellikle milli iradenin tecelli etmesi biçiminde sunulur. Merkez-kenar ilişkileri toplumsal yoğunlaşma (şehirleşme vb.) süreçlerinden de güç kazanarak globalleşir.

Topluluk ruhu, siyaseten paylaşımın meşrulaştırıcı ritüelini oluşturur. Bu ruh, gerek paylaşımın yapıldığı sırada, gerekse paylaşıma karşı itirazlarda dönüşümlü olarak çağrılır. Sözünü ettiğimiz anlamda "topluluk ruhu" artık doğuşunda olduğu gibi entellektüel bir incelik taşımaz; giderek yavanlaşır, sağ ya da sol gibi gözüken özensiz edebiyatlarca üretilir. Toptancılık (umumi yarar; halkın çıkarları, milli irade) demokrasi ve çoğulculuk gibi ilke ve değerleri örter; adeta hegemonyası altına alır. Sonuçta "Demirel sendromu"nu yaratır.

Günümüzde "topluluk ruhu" gücünden ve işlevinden pek az kaybetmiş olarak varlığını sürdürmektedir. Onun dolaştığı yerlerde ne iktidar "muktedir" olabiliyor, ne de hilâf "muhalif".

Siyaset özünde, "birlikte yaşama"ya dönük bir ifade sürecidir. Bir etkinlik olarak siyasetin anlamı da burada yatmaktadır. Siyasal hayattaki ifade imkanlarının artması ve ifade yollarının "medenileşmesi" siyasal toplumsallaşmanın çapı ve işleyişindeki akışkanlıkla doğru orantılıdır. Topluluk ruhu içerdiği çekici edebiyatlar bir yana, toplumsallaşmayı değil, tam tersine yabancılaşmayı ortaya çıkarır. Yabancılaşma en başta bireyin kendisini vareden "doğrudan" sebeplerin üzerine akıl yürütememesi ile başlar. Resmiyete tapınma bir varoluş sebebi haline gelir. Bu etkinsizlik demektir. Topluluk ruhuna aidiyet kolaycılığı ile siyasal toplumsallaşmayı dumura uğratır. Kendi varoluş sebepleri üzerine düşünemeyen, kendisinden olmayanlarını hiç tanıyamaz. Yabancılaşmanın boyutları artar.

Topluluk ruhu üzerine spekülasyonlar, bir tanıma ve ifade kısırlığıdır. Bugün Türkiye'de İslâmcı fanatizm yüzde 99'luk bir nüfus çoğunluğunun ruhunu ileri sürmekle Cumhuriyetçi Türkçü toptancılığa başka bir toptancılıkla karşı koymaktadır. Bu şekilde ifade kısırlığını içeren Türk siyasal kültüründeki yerini kabul etmiş olmaktadır. Oysa sorun Cumhuriyetçi Türkçülerin ger-

çekten de gadrine uğramış Müslümanların kendilerini ifade etme sorunudur. Kemalist ruhtan söz edenler, yine benzer bir şekilde ifade kısırlığını sürdürmektedirler. "Meşru" zor kullanma araçları üzerindeki ezeli mülkiyetini ileri sürmeden; toplumsal kültürümüzün en önemli boyutunu veren, ama bir türlü kabul edemedikleri İslâm dinini bir gerçek olarak tanıyarak, Türk "laikleri"nin kendilerini ifade edebilmeleridir, zor ama önemli olan. Yine, sorun, artık bu topraklar üzerinde yaşadıkları apaçık olan Türkiyeli Kürtlerin, Kürt "milli" davasının toptancı hükümleri ve ateşli silahların dışında kendilerini ifade edebilecekleri yolları bulabilmeleridir. Bunun ne olduğunu ve nasıl yapılacağını söylemek bize düşmez ve bu yazının sınırlarını aşar. Ama siyaset bilimi açısından şu kadarını söyleyebiliriz ki; medenî ilişkiler anlamıyla sivil toplum, topluluk ruhunun hükmünü yitirdiği ve söylemden düştüğü noktada başlar.

## NOTLAR

1. İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul 1969, Yeni baskısı, İstanbul 1986.
2. Bu tepkilere örnek olarak Yalçın Küçük'ün o dönemlerde **Ant Dergisi**'nde çıkan yazıları gösterilebilir. Bu cevabın kısa bir hatırlatması için Bkz. Yalçın Küçük, **Aydın Üzerine Tezler**, Cilt 1, İstanbul 1984, s. 115 vd.
3. Aslında Küçükömer'i en doğru biçimde yakın bir çalışma arkadaşı J. Robinson'dan aktardığı bir terimle yapıyor: "Anti-anti-Marksist". Bkz. Sencer Divitçioğlu, **Geçivermiş Gelecek**, İstanbul 1991, s. 91.
4. G. Sartori, "Politics, İdeology and Belief Systems", **American Political Sclense Review** (63) 1969, s. 404-405. Sartori'nin ideoloji konusunda yazdıklarının kapsamlı bir değerlendirmesi, Prof. Ali Yaşar Sarıbay'ın **Siyasal Sosyoloji; Biz Çözümleme Çerçevesi** başlıklı kitabının Siyasal Kültür bölümünde yer alıyor.. Ankara 1992.
5. K. Minouge, **Nationalism**, Baltimore, Maryland, 1970, s. 53-55
6. S. Lipset- S. Rokan, "Cleavage Stuctures, Party Systems and Volter Aligments An Introduction", **Party Systems and Voter Alignments** (Der: Lipset-Rokan), New York, 1967.

7. Ş. Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi** (Der. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay), İstanbul, 1986, s. 109-135.
8. L. Binder, **The Ideological Revolution in the Middle East**, New York, 1964, s. 131.
9. Bu tasavvuf karşıtı tutum ile ilgili olarak Bkz. İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi/Metinler-Kişiler**, İstanbul, 1986, Cilt I, s. LX.
10. R. Plaff, "The Function of Arab Nationalism, **Comperative Politics,** January 1970, s. 159.
11. Akçuraoğlu Yusuf, toplumsal değişme programını şöyle formüle etmekteydi: "... Inkilab, memleketine asırlardan beri mütenevvi tesirlerle kökleşmiş, yerleşmiş bulunan adat, efkar ve hissiyatı, hülasa, ahalinin adeta hayatlarının, şahsiyetlerinin bir kısmını tebdil ve ıslah etmektir." Bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Şark Meselelerine Dair" **Eski Şur'ay-ı Ümmet'de Çıkan Makalelerimden**; İstanbul, 1329. s. 41. Prens Said Halim Paşa ise Akçuraoğlu'nun ifadelerine paralel olarak şunları yazar: "Bir milletin örf, adet ve geleneklerini bir günde değiştirmeye kalkışmak, bu örf ve adetlerin gelişmesine ve geleneklerin teşekkül edip yerleşmesine hükmeden içtimai temel kanunları bilmemeye bir delildir..." Bkz. Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, (Baskıya hazırlayan: E. Düzdağ) İstanbul, Tarihsiz, s. 89. Yine Said Halim Paşa şunları yazıyor: "... Şu halde bizim de şimdiye kadar takip etmemiz gereken yol Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak olacaktı". **Aynı Eser**, s. 110.
12. E. Gellner, **Muslim Society**, Cambridge, 1984, s. 59.
13. Bu konuda Bkz. Şerif Mardin, "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi" **Toplum ve Bilim Dergisi**, Kış 1984, sayı: 24, s. 9-15.
14. Türkiye'de yasal-rasyonel görünümlü otoritenin özünde ne denli patrimonyal olduğunu görebilmek için Weber'e göre "Yasal otoriteye itaatin temelinde genel olarak tanımlanmış işlevsel bir resmi görev kavramına kişisel olmayan bağlılık yer alır". M. Weber, **Sosyoloji Yazıları**, (Çev. Taha Parla), İstanbul, 1986, s. 255-256.
15. Ş. Mardin, "Türk Siyasasını..." s. 123.
16. B. Turner, **Max Weber ve İslâm** (Çev. Y. Aktay), İstanbul, 1991, s. 114.

# TÜRKİYE'DE KADİMLİK-CEDİTLİK TARTIŞMASININ HAL-İ PÜR MELÂLİ*

Süreklilik ile değişme arasındaki tarihsel-kültürel gerilimin felsefi kodları bir hayli eskilere uzanmaktadır. Antikçağ filozofu Herakleitos pek meşhur aforizmasında, "herşeyin değiştiğini" söylemekteydi. Buna karşılık, Elea Okulunun yine çok önde gelen düşünürlerinden Zenon, tanrısal güç taşıyan Achilleus'un, yarışa kendisinden biraz önce başlayan kaplumbağayı asla geçemeyeceğini; bunu yapabilmesi için, kaplumbağanın kapladığı her konumu bir kez işgal edip aynı zamanda da aşması gerektiğini; bunun da mantıksal olarak mümkün olmayacağını söylüyordu.

Süreklilik ve değişme adına düşünüş tarihinde, yakın zamanlara dek argüman bulmak bir hayli zor olsa gerekir. Hegel, nice sonralarda Herakleitos'un diyalektiğini keşfetmişti. İnsanın yüzyıllar boyunca zaman ve onun akışı konusundaki bilinci "döngüsel" (cylical)likte takılı kalmıştır. Modern insan için bunu anlamlandırmak, bir hayli zordur. Formel eğitimin ilk basamaklarından başlayarak dimağlarımıza çeşitli derecelerde kesinlik taşıyan bir "geçmiş" (eski) ve "bugün" (yeni) kategorileri yerleştirilir. Dolayısıyla, nasıl olur da Eflatun, Aristo ya da İbn-i Haldun zamanı döngüsel bir çerçevede anlayabilmişlerdir diye sormaktan kendimizi alamayız. Bu tabloyu, tıpkı eski haritaların çocuksu çizgileri gibi arkaik bir cahilliğin ürünüymüşcesine algılarız. Oysa ilginç olan husus bu tablonun sandığımızdan da uzun bir

* **Türkiye Günlüğü**, Kış 1993, Sayı:25.

tarihselliği kapsamasıdır. Modern insan, "bilimsel" bir optikle, zamanı atalarından daha sağlıklı kavradığından emindir. Artık, kozmografik bir cehalet bilimsel tarihçilikle aşılmıştır. Modern tarihçilik bize tarihsel olguların tesadüfi olmadığını, bir düzenlilik içinde işlediğini göstermektedir. Eskiden yeniye akışın rasyolarını kavramak suretiyle, irademizi nereye koyacağımızı da bilebiliriz. Eğer gidişat yeniyi baskın hale getiriyorsa (bu biraz da bizim onu böyle görmemize bağlı) ondan yana çıkışı erdemlileştirebileceğizdir. Tersi de neden olmasın; eğer gidişat eskiyi mumla aratır hale gelmişse (bu da bize bağlı) eskinin ruhsal arkeolojisini "bilimsel" mesnedlere dayandırarak yapabilmenin ve onu erdemlileştirmenin yolu da önümüzde bütün araçsal donanımları ve imkanlarıyla açıktır. Oysa galiba dönüp dolaşıp aynı noktaya geliyoruz. Yapılan iş, hayatı anlamlandırmanın değişik versiyonlarını ortaya koymaktır. Bu anlamda dedelerimizin yaptığından farklı bir şey yapmıyoruz. Zaman veya tarih bilinçleri bir noktada buluşuyor. Aslında bizim anlamlandırma faaliyetlerimizin dışında ayrı bir gerçeklik yok. Eğer bir fark varsa o da muhtelif anlamlandırmaların insan ilişkileri üzerindeki sonuçların farklılığı.

Zamanı döngüsellik içinde anlamlandırmak, insanı ya bilinemezci ya da kaderci yapar. Bu çerçevede süreklilik (tabii ki onun değersel boyutunu veren muhafazakârlık) ve değişme (onun da değersel boyutunu veren ilericilik) tartışma konusu olamaz. Zamanı döngüsellik içinde görmenin daha barışçı sonuçları olabileceğini kestirmek güç olmasa gerekir. Ben, bu bakışın ruhu teskin edici yönü olduğunu da düşünüyorum. Bu bağlamda İtri'nin ya da Mimar Sinan'ın dünyasına gıpta ile bakmamak elde değil. İtri bugün bir Türk muhafazakârının gözünde sembolik bir değer, bir mevzidir. Tıpkı, muhafazakâr bir mimarın Sinan'ın eserlerini, "mimarideki değişme" karşısında yeniden anlamlandırması gibi. Burada Sinan'ın eserini anlamlandırmasıyla, Sinan'ı ve onun eserini anlamlandırmanın kolay örtüşebilir olduğunu söylemek mümkün olmasa gerekir. Örnekleri çoğaltmak, biraz da bizim dışımıza yaymak mümkün. Acaba Taras Bulba kendisini Gogol'ün onu anlamlandırdığı gibi mi anlamlan-

dırıyordu. Daha çarpıcı olsun Pugaçev'i sinema diline aktaran Sovyet sinemacı Pugaçev'i neye göre anlamlandırdı? Acaba Pir Sultan Abdal kendisini, onu yüzyıllar sonra yeniden üreten Ruhi Su gibi mi algılamıştı? Acaba Pir Sultan'ı Ruhi Su yorumu içinde anlamlandıran ile, otantik bir aşıktan dinleyen aynı anlamlandırmayı mı yapacaktır?

Süreklilik ve değişme ikilemi, pek çok modern ikilem gibi kompleksli bir zihinsel durumu yansıtmaktadır. Bunun nedenleri ve sonuçlarını tek bir yazının sınırları içinde tartışmak bir hayli güç. Burada üzerinde durmak istediğim, sözkonusu zihinsel ikilemin kamusal hayat içindeki sonuçları ile ilgili. Türkiye, bu ikilem etrafında hayli ilginç bir örüntüyü ortaya koyuyor. Bu nedenle tartışmayı "bize" çekmekte fayda var.

Süreklilik-değişme ikilemini pek çok toplum yaşadı. Bu ikilem etrafında yaşanan çatışmaların oldukça teskin olduğu örüntüler olabileceği gibi, hâlâ bu sarmalda takılı kalan kolektif zihniyet problemlerini yaşayan toplumlar da mevcut.

Modern dünyada kitleselliğin dışında kamusal hayatı düşünmek mümkün değil. Bu iki olgu, kitle ve kamu, ortaya ilginç bir diyalektik çıkarıyor. Birbiri üzerinde karşılıklı baskıların yönlendirdiği bir diyalektik bu. Kamusal hayatı kitleselliğin dışında düşünemeyeceğimiz gibi, kitleselliğin problemlerini, kamusal hayatın dışında çözebilmeyi düşünmek de o denli güç.

Süreklilik-değişme arasındaki gerilimin kökleri, kitlesel hayat tarzının alabildiğine ve kaçınılmaz olarak yaygınlaşması ile ilişkili gözükmektedir. İnsan nüfuslarının temerküzü, ister doğrudan isterse dolaylı olarak kapitalist yükselişin küreselleştirdiği bir olgudur. Burada artık geleneksel kategorisi içinde anlamlandırılan ilişkiler, değerler ve anlamlandırmalar ağır sarsıntılara uğramakta ve amir hükümler olarak geçerliliği aşınmaktadır. Problemi şöyle ortaya koyabiliriz. Aşina hayatlardan, belirsiz hayatlara gelişin kültürel yapılanmalardaki sigortaları nelerdir? Başka bir ifade ile aşina olunan ile belirsiz olan arasındaki gerilimi azaltacak asgariler nelerdir?

Yukarıda sergilenen problematiğin en az iki açılımı olabileceğini söylemek mümkün. Bunlardan ilki, siyasal ve iktisadi tarih

öğretilerinin anlamamızı çok güçleştirdiği bir hususa işaret ediyor. Kırsallıktan kentselliğe doğru kültürel dönüşümün imkanları ile ilgili. Bu durumu ayrıntılaştırıp somutlaştırırsak, artık eski ile birlikte anılmaya başlayan kırsal değerlerin birer yeniden anlamlandırma kodu olarak ne derecede işlevselleşebildiği ile ilgili. Sözkonusu açılımı toplumsal karşılığı içinde vurgulamak gerekirse, "aristokratik", "dinsel" anlamlandırma kodları, burjuva dönüşümü ifade edebilmekte ne denli işlevsel olabilir? Bunun son derecede önemli olduğunu düşünüyorum. Kamusal hayatın biçimlenmesinde "medenileşme" süreçlerinin büyük ölçüde aristokratik-dinsel anlamlandırma kodlarının yeniden üretilebilmesinde yattığı söylenebilir. Aşina hayatlardan yükselen süreklilik taleplerini, kamusal hayata uyumlulaştıracak, değişimin talepleri ile dengeleyecek etkileşimlerin burada yattığını ileri sürmek mümkündür. Weber'in önemle üzerinde durduğu protestan etik, bir zihinsel değişimden çok, dönüşümü anlatıyor. Burjuva değerlerin en önde gelenlerinden birisi olarak çalışma erdemi, tutumluluk dinsel anlamlandırmanın kodları içinde hayata geçiyor. Başka bir süreklilik noktasını açımlamada N. Elias, Fransa'da ve Almanya'da aristokratik ve burjuva değerlerin medenileşmiş kamusal hayatlara doğru nasıl eklemlendiğine işaret etmektedir.

Aşina hayatların süreklilik taleplerinin (bunun muhafazakârlığa açıldığını söylemeye bile gerek yok), belirsiz gözüken değişime dayalı hayatların taleplerini (burjuva ilerlemeciliği) dengelemedeki rolü, zihni ikirciklenmeleri yatıştırıcı bir etkide bulunmuştur. Kırsal hayattan kentsel hayata geçişin kültürel maliyeti buna bağlı olarak azalmıştır. İngiliz örüntüsü, bu çerçeve içinde adeta bir ideal typus ortaya koyuyor. İngiliz kapitalizminin taşıyıcıları, kültürel kökleri aristokratlık olan lordlardır. Tarımsal hayatı feodal üretim ilişkilerinden çıkaran, kapitalistleştiren onlar olmuştur. Bunu yaparken önemli ölçüde aristokratik değerlerini muhafaza etmişlerdir. İngiltere'de, çeşitli toplumsallıklar, geniş bir tarihselliğe yayılarak, kamusal hayat içinde kültürel olarak birbirlerine eklemlenme şansını bulmuşlardır. İngiltere'de monarşinin şu ya da bu etkinlik derecesinde (bunun daraldığı mu-

hakkak) de olsa, varlığını sürdürebilmesini, "Cumhuriyetimizi muhafaza mı edelim, yoksa ikincisini mi kuralım, ya da onu kaldırıp, yerine hilafet ve saltanatı geri mi getirelim" tartışmalarının kısırlıkları içinde doğru dürüst kavramak bile imkânsız. İngilizlere ulusal bir karakter olarak maledilen muhafazakârlığı (ki bunu sadece İngiliz siyasetindeki muhafazakâr partiye verilen hatırı sayılır bir destekle ölçmek mümkün değil) Ada Avrupa'sına özgü bir tuhaflık saymak hata olur. Benzer olarak, lordlar kamarasının avam kamarasına inat, varlığını sürdürmesini garabetten, ya da moda deyimle dinozorluktan saymak ancak cahillik sayılabilir.

Süreklilik ile değişme arasındaki gerilimin azalması feodal dünya ile kapitalist dünya arasında yatan dönüşüm imkânlarına endekslidir. Ayanlık inkılâbı bu süreçlerin hayati derecede önemli bir boyutuna işaret etmektedir. Bu dönüşüm süreçleri kıta Avrupası'nda, Ada'daki kadar yumuşak yaşanmamıştır. Montesquieu, güçler ayırımını yaparken yaklaşmakta olan ve belirtilerini hissettiği Fransız Devrimi'ne karşı bir önlem almaya çalışıyordu. Burjuvalarla aristokratlar arasındaki tıkanma siyasal odakta somutlaşmaktaydı. Montesquieu'nün başarmak istediği Fransa'daki yeni yapılanmalarda hiçbir toplumsal kültürel çevreyi atlamaksızın geniş bir çerçeveyi kurmaktı. Kısacası, onun düşüncelerini basit bir fonksiyonlar ayırımı olarak görmek, yanılgılara yol açabilir. Tersine olarak o, şu ya da bu şekilde veya zamanda doğmuş olan, Fransa'ya özgü toplumsal kültürel çevreleri kamusal hayatta, aralarında kısa devre ihtimallerini ortadan kaldıracak bir tarzda işlevselleştirebilecek bir denklemi başarmaya çalışmıştı. Fransa'da siyasal çatışmanın boyutları, devrim sırasında o denli genişledi ki günlük hayattaki ilişkiler bile bundan etkilendi Jakoben deneyim çatışmayı günlük hayata doğru seferber etti. Eski ve yeni arasındaki savaş Fransa'da çok kan döktü. Ne var ki, kökeni çok daha gerilere giden ve uzun bir tarihselliğin fırınında pişmiş olan aristokrasi-burjuvazi kültürel harmanlanması, Fransa'da kamusal ve günlük hayatı idame ettirecek asgarileri yeniden üretti. Almanya'da ise gecikmiş Alman burjuvazisi bu kez militarist bir eksende aristokratik değerleri

özümseyerek süreklilik ve değişim arasında bir kültürel uyumlulaştırmaya gitti.

Hiç kuşkusuz, yukarıda kabaca ele alınan üç örüntünün kamusal hayat yönünden sonuçları aynı olmamıştır. Ne var ki üçünün de ortak paydası; zihinsel düzeyde "eski" ve "yeni" arasında yaşanması muhtemel zihinsel ikirciklenmeleri bertaraf edebilecek kültürel süreçleri inşa edebilmesidir.

Geleneksel ile modernlik arasındaki gerilimi azaltan bir diğer faktör, artizanlık inkılâbıdır. Bunu, kamusal hayatın vazgeçilmez toplumsal mekânını veren şehirlerle birlikte değerlendirmek gerekir. Artizan dünya, bir yandan feodal dünyaya özgü estetik değerlerin kapitalist dünyaya akışını sağlamış (kapitalizmin de bunları son derecede iyi depoladığından kuşku yok) hem de kamusal hayatın vazgeçilmez medeni taraflarından birisini oluşturan "işbirliği" ve "dayanışma" gibi etik değerleri kurumlaştırmıştır. 11. Yüzyıl'dan başlayarak gelişen kent kamusallıklarının artizanlıkla derin ilişkileri vardır. Artizanlığa ilişkin korporasyonlar kapitalist ilişkiler tarafından tasfiye edildi. Manifaktür devrimi ve giderek sanayi kapitalizmine özgü seri ve kitlesel üretim bunun yerini aldı. Bu gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni bir toplumsallık olan işçi sınıfı, kültürel bir süreklilik içinde artizan dünyanın dayanışmacı değerlerini yeniden üretti.

Yüzyıllı aşkın bir süreyle, Avrupa'da toplumsal hayatı kasıp kavuran sınıf savaşlarının kamusal hayat üzerinde sağlanan bir oydaşma ile sonuçlanması önemli derecede artizan dünyanın değerlerinin işçi sınıflarının pratiklerini medenileştirici etkileriyle de açıklanabilir.

Bürokrasiye gelince, onun modern dünyaya doğru yolculuğu feodal bağlarının içinde dönüşmesi ile ilgilidir. Bu dönüşümün mutlakiyetçiliğin yükselişi ve aydın despotizmi ile derin bağları mevcuttur. Dolayısıyla ayanlık inkılâbı ve artizanlık inkılabı bürokratik inkılâp ile süreklilik bağları içinde örtüşmektedir.

Süreklilik talepleri ile değişme talepleri arasındaki savaşım hiç bir şekilde sona ermiş değildir. Önemli olan bu çatışmanın zihinsel ikirciklenmeleri körüklemeyecek ve kamusal günlük hayattaki etkileşimleri zedelemeyecek düzeyde hafifletilmesidir.

Süreklilik ve değişme arasındaki çatışmaların en keskin yaşandığı yerlerden birisi Türkiye olmuştur. Bu çatışmanın boyutları doğrudan günlük hayat ile ilişkilidir. Söz konusu çatışmanın sonuçlarını tartışmadan önce doğası üzerine bazı değerlendirmeler yapmak yerinde olabilir.

Değişmeye dayalı kültürel çerçeveler Osmanlı'da iç dinamikler üzerine değil, tarihsel dinsel çatışma kategorilerini keskinleştiren ve iç hesaplaşmaya dönüştüren bir düzeyde gelişmiştir.

Bizde değişmeye dönük politikalar, Doğu sorunu içinde bilûrlaşmıştır. Bunun anlamı, Osmanlının kapitalist dünya ilişkileri içinde periferileştirilmesidir. Yani, bağımlılık ilişkileri içinde değişmek. Söz konusu politikaların ister istemez karşılık geldiği kültürel çerçeve: "dar ül harp", "dar ül İslâm"dır. Dolayısıyla, değişmeye dönük politikaların kolektif zihniyette ki anlamlandırılması, "içimizdeki dar ül harbin şer güçlerinin marifetleri" yolunda olmuştur. Yani, tarihsel olarak iki dünyanın mekanik çatışması olarak anlamlandırılan bir çatışma (dar ül harp-dar ül İslâm" çatışması) bu kez içe doğru çok daha diyalektik bir anlam kazanmıştır. Siyasal kültürümüzün umacısı haline gelmiş olan "iç ve dış düşmanlar" kategorisi bu diyalektiğe işaret etmektedir.

Bilindiği gibi, Osmanlı modernleşmesi aslında hiç de köktenci değildi. Tam tersine bürokratik bir muhafazakârlık özelliğini taşıyordu. Değişmeye biçilen anlam, Batı'ya karşı direnmekle ilişkiliydi. Batıya karşı koymak, Osmanlının geleneksel yapılarını ve iktidar ilişkilerini tamir ve ihya etmekten geçiyordu. Osmanlı siyasal seçkinleri, Avrupa'nın bürokratik devrimini, içerdiği diğer tüm diyalektiklerden sıyırarak, kendi tarzında algıladı. Ala Turca bir aydın despotizmi yaratmak hedefine doğru seferber etti. Bu da hiç kuşkusuz otokrasinin çelişkilerini kültürel dozda arttırarak yeniden üretti. B. Anderson'ın ifadesiyle "resmi milliyetçiliğin" en otokratik açılımını ortaya koydu.

Osmanlı modernleşmesi merkez ile kenar arasındaki kültürel çatışmanın doğasını değiştirdi. Klâsik yapılanması içinde bu, ortodoksi ile heterodoksi arasında cereyan ediyordu. Ama nihayetinde İslâmiyet ortak paydası kültürel çatışmanın doğal sigortasıydı. Ancak, aynı kültürel çatışma, bu kez İslâmiyet ile "iç ve

dış kâfirler" biçimini almaktaydı. Günlük hayatta çelişkilerin ve ikirciklenmelerin yoğunlaşmasında bu durum son derecede belirleyici olmuştur.

Osmanlı'nın yerleşik kültürel kodlarının, değişmeye dönük seferber edilememesi sivil toplumsallıkların zaafiyeti ile ilişkilendirilebilir. Bu toplumsallıkların, burjuvalaşma eğilimi gösterebilen bir aristokratik dönüşümle kaim olabileceğine yukarıda işaret edilmişti. Osmanlıda ayanlar, ya da genel bir ifadeyle gayri resmi kürede yer alan kesimlerin seçkinleri ne aristokratik bir nitelik kazanabilmişler, ne de örneğini İngiltere'de görebileceğimiz üzere bir ayanlık inkılâbını gerçekleştirebilmişlerdir. Sermaye birikimi hareketlerinin çok önemli bir boyutunu teşkil eden ayanlık inkılâbı, geniş bir özerkleşme süreciyle de ilişkili olarak kırsal kaynakların kentselliğe doğru evrilmesini kapsamaktaydı. Osmanlı ayanları kırsal karakterini derin ve ısrarlı bir muhafazakarlıkla korumuşlardır. Türk muhafazakarlığının arkasında bu atâlet durumunun yattığı söylenebilir. İdari ve siyasi hayatın topluluklar üstü imtiyazlı ve dokunulmaz karakterini ortadan kaldırabilecek olan da kırsal kabuğunun içine saklanan değil, onu kıran bir ayanlık inkılabı olabilirdi. İkinci olarak, kırsal hayatın kentsel hayat tarzı ile harmanlanmasını, bütünleşmesini de sağlayabilecek gelişme yine bu olabilirdi, olmadı. Kentlerin idari-siyasi niteliği korunmuş oldu. Nüfusun kahir ekseriyetinin gözünde kent, esrarlı, ürkütücü, imtiyazlı ve güvenilmez özelliklerini korudu. Otokrasiye özgü ilişkiler dünyasında insanlar kendi tarihsel konumlarına her zaman olduğundan daha ısrarlı bir tutunum gösterdiler.

Belki sürekliliği sağlayarak, dönüşümü başarabilecek diğer bir gelişme kentsel dinamikler içinden çıkabilirdi. Bu, daha çok artizanların dünyasındaki gelişmelerle bağlantılıdır. Kentlere özgü geniş bir tarihselliğin potasında birikmiş, incelmiş değerler, anlamlar ve semboller dünyasını taşıyacak olan toplumsallıklar artizanlık ile ilgiliydi. Oysa Osmanlı'da artizanların statüsü, daima bağımlılık ilişkisi içinde belirlenmiş ve artizanlar hiç bir zaman özerkleşememişlerdir. Siyasi iktidara en yakın olan onlardı, yani, siyasi-idari dünya tarafından en kolay onlar manipüle edi-

lebiliyorlardı. Bu yüzden hiçbir inisiyatif kazanamadılar. Bütün yaptıkları ezeli ve ebedi olarak mükemmel olduğuna inanılan Osmanlı hayat tarzında kendilerini mesleki rutinlerine teslim etmek olmuştur. Periferileşen ve kapitalist dünyanın ilişkilerine giren Osmanlı siyasi seçkinleri, Osmanlıyı yeni ile uyumlulaştırmaya doğru "tavizler" verdikçe (taviz diyorum, çünkü Osmanlı modernleşmesinin gönüllüğüne inanmak zor) rutinler üzerinden sağladıkları kısıtlı rantları da kaybetme noktasına gelen esnaflar celalilikle birleşen bir mukadderata muhafazakar-protest bir geleneğin *ipso facto* müttefikleri haline gelmişlerdir. Bu da alaturka muhafazakârlığın tarihselliğine çatan ikinci ayak olarak anlaşılabilir.

Eski dünyanın, estetik ve etik incelmişliği, onu yeniden üretemeyen artizanlık ilişkileri içinde çürümüştür. Osmanlı Müslüman kesim artizanlık içinde ticari bir etkinlik de kazanamamıştır. Kaldı ki, müslümanların artizan dünyada zaten yeteri kadar yer alabilmiş oldukları da tartışmalıdır. Artizanlık hayatında gayrı müslimlerin kahir bir şekilde galebe çaldığını biliyoruz. İmparatorluğun dağılma süreçlerinde çeşitli nedenlerle (ulusal ayrılıkçılık ya da tehcir gibi) gayrı müslim unsurların boşalttığı hayat alanlarında derin bir işsizlik ve buna bağlı olarak da "estetiksizlik" yaşanmaya başlamıştır. Söz konusu boşlukları doldurmada ulusalcı tecrübemiz içinde başarılı olabildiğimizi de iddia etmek güç olsa gerekir. Kamusal hayatın medenileşmesinde bu, önemli bir geri plân zaafını ortaya koymaktadır.

Kırsal dünyaya gelince, hayat asgarilerini karşılamada bile zorlanan nüfusların itaatkârlık ve Celâlî başkaldırı geleneği arasında sıkışıp kalan hayat tarzı içinde ortaya bir şey çıkarmasını beklemek safdilliktir. Artizan dünyada ilk örneklerini görebileceğimiz, emek kültürü ile kitle üretiminde ortaya çıkan proletaryanın emek kültürü arasında bir sürekliliğin kurulabilmesi potansiyel olarak dahi imkânsızlaşmıştır.

Tarihsel şebekesi, esnaflığın ve kırsal ilişkilerin içine kapandıkları kozalarında geliştirdikleri zihinsel durumda toplanan Alaturka muhafazakârlık kültürü, periferileşen Osmanlı'da aşina hayat tarzları ile adeta "alay edercesine" zuhur eden yeni hayat

tarzlarına ve onun günlük hayattaki tüketim sembollerine karşı, giderek sofulaşan bir muhalefeti başlatmıştır. Söz konusu sofuluk aslında tutunumsuz gelişir. Aşina hayat tarzını, kendi içinde yeniden üretmekte zorlanır. Maziyi işçilikleri ile değil, püriten bir soyutlama olarak kurgular. Örneğin Karadeniz, siyasi hayatımıza da yansıyan bir muhafazakârlığı ile tanınır. Oysa Karadeniz'in mimarî çöküşü bu muhafazakârlıkta rahatsızlık konusu bile değildir. Türkiye'de muhafazakâr kültür, tarihsel kirişleri giderek ayrılan, tutunumsuzlaşan, orijinal-otantik bağlantıları zayıflayan özellikler kazanmıştır. Daha çok, yavan bir mazi soyutlaması içinde, günlük hayata dönük zihinsel ikirciklenmeleri ifade etmektedir. Bu anlamdaki bir muhafazakârlığın biricik katkısı, zihinsel düzlemde tarihsel bağların kurulmasına değil, diyalektik anlamda ve tam tersine olarak bu bağların kopmasına doğru olmuştur.

Osmanlı kültürünün kendi tarzında birikmiş olan inceliklerini, Avrupai görgülerin donanımı ile birleştiren memurîn tabaka bir dereceye kadar sürükleyebilmiştir. Ancak, bu da görecelidir. Üretkenliğin artışına dayalı taleplerle pragmatik-ussal bir çerçeve kazanamayan ve sadece nizam sağlama gibi bir değişkene tabi kalarak kabaran işlemler ağı içinde memurîn incelikler zamanın akışıyla silinip gitmiştir. 1950'lerin sonlarına kadar şehirlerimiz, idarî ve siyasî bir hayat küresinin rutinlerine takılı kalmış bir manzara ortaya koyarlar. Memurîn edep dairesinde kalan sosyolojik bağlardan, şehirleri kamusal hayat tarzlarına doğru taşıyabilecek yapılanmalar da doğmamıştır. Memurlar ve orta sınıf meslekleri ifa eden kesimlerin (doktor, avukat, öğretmen vb.) hayat tarzları, kışın Şişli, Harbiye, Nişantaşı, Teşvikiye; yazın ise Moda, Fenerbahçe, Adalar mıntıkalarında kendi fersiz *dolçe vita*sı içinde çökmüştür. İ. Ortaylı, İstanbul'un mahvoluşunun sorumluları olarak, sadece bu şehire yönelik göçün kahramanlarını değil, ondan daha önce, hemşehrilik ve kent bilinci taşımayan İstanbul'un sakinlerini hesaba katmanın gerekli olduğunu haklı olarak belirtiyor. Bu bağlamda, çok daha çarpıcı bir vurguyu, Attila İlhan'da görüyoruz. Senaryosunu Attila İlhan'ın yazdığı bir TV filminde Şükran Güngör'ün başarıyla canlandırdı-

ğı bir tip dikkatimi çekmişti. Bir memur zihniyetli mirasyedinin dünyasını temsil eden bu tip, kerli ferli ve haza beyefendidir. Osmanlının klâsik incelmiş terbiyesini Avrupailiği ile birleştirmiştir. Köşkünün yanından tren yolunun geçmesine ve her defasında evini sarsmasına bile aldırmaz. Sabahtan akşama kapalı perdeler ardında, taş plâklarından opera dinler. 1950'ler itibarıyla hızlanan Alaturka sermaye birikiminin entrika dolu gelişmelerini ve bunun yol açtığı ahlâkî inhitatı görmezlikten gelir. Tıpkı Çehov'un Altıncı Koğuş'undaki doktor kadar umursamazdır. Oysa karısı ve oğlu köşkün biran önce yıkılıp *şantiye-rantiye* diyalektiğinin çarklarına atılmasını isterler. Bu tiplemesinde Attila İlhan, İstanbul'un dramatik çöküşünü anlatmak iste .

İstanbul ve tabii ki diğer büyük şehirler, 1950'lerden sonra, kitlesel bir göçün baskısına dayanamamışlardır. Necip Fazıl'ın benzetmesiyle, İstanbul'un boş tepelerinde çadırlar kurulmakta ve şehir, adeta bir Moğol muhasarası yaşamaktadır. Bunun sonuçları tabii ki, şehirlerin yağmalanması, *kağıt ve ahşaptan müekkep* bir inceliğin yokolup gitmesidir. Şehirlerin yağmalanması, Alaturka sermaye birikiminin belki de hiçbir yerde olmadığı kadar hoyrat ve yıkıcı yaşanmasına neden olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Sermaye birikimimizin, taşralı kabalığı yeniden üreten karakteri ilginçtir. Sırasıyla "Kayseri", "Adana", "Karadeniz", ve nihayet "Güneydoğu" ağızlarının, bu sermaye birikiminin söylemini verdiğini belirtmeye bilmem gerek var mı? Adeta hepsinde İstanbul şivesine karşı gizli bir öç alış seziliyor. Yerellikleri i ile övünen otokratik bir sermaye birikimi ile karşı karşıyayız. Sanki yüzyılların rövanşı oynanıyor. Taşranın merkeze yönelik birikimi, kamusal hayatın işlerliğini geriletiyor. *Tarihsel kinlerin birikimi* ile *sermaye birikimi* garip bir şekilde örtüşüyor. Buradan da Türk muhafazakârlığının yakıcı ve yıkıcı sonuçları doğuyor. Şunu da belirtmekte fayda var, Alaturka sermaye birikiminin kazananları (yani patricileri) ile kaybedenleri (yani plebleri), muhafazakâr bir söylemin içinde hayatı anlamlandırıyorlar.

Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde tarihsel-kültürel birikimlerin yeniden üretilmesi gibi rafine bir işlevden ziyade, kökleri Osmanlı'ya uzanan ortodoksi-heterodoksi, merkez-kenar,

resmi alan gayrı-resmi alan çatışmalarının doğasında yatan tarihsel duyguların rol oynadığını düşünüyorum. Kapitalist dünyaya periferileşme suretiyle eklemlenmemiz bu duyguları çarpıştıran bir iklimi ikmal etti. Cumhuriyet tecrübemizin jakoben radikalliği, çatışmayı günlük hayata taşıdı, ayrıca Osmanlı sembollerinin ve anlam kümelerinin ayakta kalan (daha çok da sallanan) son kalıntılarını tasfiye ederek ve bunun yerine yavan bir halkçılığı ikame etmeye çalışarak son tutunum çevrelerini de ortadan kaldırmış oldu. Bu tarihsel temizlik günlük hayattaki sıkıntıları katmerleştirdi. Kitlesel hayata geçişimiz ve sermaye birikimimiz günlük hayattaki boğuntuyu arttırdı ve kamusal hayatı mümkün kılan yolları tıkadı. 1980'lerdeki Alaturka liberal devrim ise, alışık olmadığımız, ama için için özlemini çektiğimiz tüketim kalıplarını hayatımıza soktu. Ahlâkî inhitat son raddesinde yaşandı. Üretmeden tüketen varlıklar haline geldik. Teknolojik hayatın ve tüketim dünyasının içinde "süreklilik", "değişme" tartışmaları sadece dönüştü; imaj çağına uygun hale geldi. Besmeleyle çalışan bilgisayar disketleri, tesettür defileleri, üzerinde "huzur İslâmdadır" yazan araba çıkartmaları bir süreklilik özlemini yansıtan çığlıklar olarak, erotik şovlara dönüşen defileler ve "Atam izindeyiz" çıkartmaları ile yarışa girdi. Viski-çiğ köfte cıvıklığı, bar alkolizmi; ziyaretçilere sadece ayran ikram edilen içkisiz ama Batı tarzı iskemlesiz koltuksuz kokteyllerle yan yana ama eski ikirciklenmeleri de için için bileyerek birlikte yaşıyor.

Türkiye'de süreklilik ve değişim arasındaki kısa devreleri modernleşme ve de özellikle bu günlerde pek revaçta olduğu üzere Cumhuriyet ve Kemalizm'e mal etmek beşinci sınıf bir idealist tarihçi açıklamasıdır. Benzer olarak Türk ilericilerinin yaptığı da budur. Onlar da hâlâ bütün sıkıntıların kaynağını Osmanlı ve İslâmda görmeye devam ediyorlar. Ne sürekliliği ne de değişimi etkin ve esenlikli kamusal hayat içinde başaramayışımızın sebebi Osmanlı'yı da, İslâmı da, Cumhuriyeti de içine alan otokrasinin tarihinde yatıyor.

Türkiye'de ne ilericiliğin ne de muhafazakârlığın ciddi ve derin anlamları olduğunu zannediyorum. Görünen ve geride kalan sadece estetik feri sönmüş, kısır rutinlere ve ayartıcı-üretken ol-

mayan hünerlere boğulmuş, günlük hayatımızın daha da çekilmez oluşuna yol açan, ilericilikten muhafazakârlığa, muhafazakârlıktan ilericiliğe yönelik çift katlı baskıların, müdahalelerin kıskaçlarıdır. Kamusal hayatı, üretkenlik değerini yaratamadan, altyapıyı kuramadan tüketim hayatına geçmiş olan Türk homo economicusunun ve onun Asya steplerinde başlayan, görkemli İslâmi bir imparatorluk kurmasıyla taçlanan, Cumhuriyetçi-ulusçu devletçilikten ve nihayet liberalizmden geçen macerasının kadimlik-ceditlik konusundaki hal-i pür melâli de bundan ibarettir.

# TARİHSEL DOSYALAR YA DA TANER AKÇAM'IN SON ÇALIŞMASI ÜZERİNE*

P. Valery, denemelerinden birisinde, tarih için, "düşünce kimyasının yarattığı en tehlikeli ürün" benzetmesini yapar[1]. Tarih disiplininin içerdiği muhtemel tehlikelerden birisi de, tarihsel verilerin özel bir ayıklamaya tabi tutularak, istenmeyen kısımların tasfiyesi ve elde kalanların maksatlı kolajı yoluyla "bir bilinç yaratma" iddiası kazanmasıdır. Bu tür iddialar, milliyetçi resmî tarihlerin tutkusudur. Tarihsel bilinç yaratma iddialarının maliyeti ise, insan zihinleri üzerinde kuşaklar boyu süren bir koşullandırma ve bulanıklıktır. Tarih bilinci yaratma iddialarından şu ya da bu derecede etkilenmemiş topluluk yok gibidir. Bize gelince, herhalde bu sorunu en ağır bir biçimde yaşayan topluluklardan birisiyiz.

Tarih bilinci kavramına neden ihtiyaç duyuyoruz? Öncelikle bunun üzerinde durmak istiyorum. Tarih bilinci ile donanmak ve başkalarını da donatmak isteği, zihinsel bir reaksiyonun ürünüdür. Bu reaksiyon, her şeyden önce, ister doğrudan isterse dolaylı olsun, kapitalizmin küreselleşme süreçleri içinde, sivil tarihsel çevreler üzerindeki o güne dek yaşanmamış derecelerde tahribatını gidermeye dönüktür. Üstelik söz konusu etkiler, sadece moderniteyi yaşayan topluluklar (ya da daha oturaklı karşılığı ile toplumlar) için değil; bundan çok daha dramatik olarak modernleşme-öncesi ya da geleneksel topluluklar için de geçerlidir. Çünkü, modernite, içerdiği müthiş küreselleşme eğilim-

* **Birikim Dergisi**, Mart 1993, Sayı: 47.

leri içinde, en büyük desteği giderek daha fazla yükselen iletişim ve savaş teknolojisinden almaktaydı. Bu özünde bir meydan okumadır. Zaten sivil tarihsel çevrelerin tahribatı deyimini, söz konusu meydan okumanın niteliğini dikkate alarak kullanıyorum. Yoksa daha öncelerde de meydan okumalar vardı. Ama, özellikle de Yakın ve Ortadoğu'da meydan okuyan ve kendisine meydan okunan arasında zaman içerisinden dengeler oluşur ve bu coğrafyada her şeye rağmen "kervan yürürdü".

Orta ve Yakındoğu'nun birleştiği ve bizim için çok nazik olan bu coğrafyada meydan okumanın bir adı daha vardır: Şark Meselesi. Şark Meselesi içinde kervanlar eski düzeninde yürüyemedi. Arada müthiş bir teknoloji organizasyon ve mentalite farkı vardı. Şark Meselesi içinde Batı'nın meydan okumaları, zaman içinde, kapsamında bütün olayların birleştiği bir üst-kültür ve bir üst-tarih olarak çalıştı. O kadar ki, modernizasyonlar da, anti-modernizmler de Şark Meselesi içinde beliren koordinatlara yerleştiler. Ulusçuluk, bir yandan Şark Sorunu'nda yatan meydan okuyucu siyasetler içinde, ona karşı, ama onunla birlikte varolan bir çizgide gelişti. Dini fundamentalizm, sosyalist hareketler bir şekilde yine Şark Meselesi'nden peydahlandılar.

Şark Meselesi, basit bir paylaşım meselesi değildir. Böyle olsaydı, Şark Meselesi'nin çoktan bittiğine hükmedebilirdik. Çünkü, eni konu sınırlar çekilmiş, paylaşım, bazı itirazlar devam ediyorsa bile genel hatları ile tamamlanmıştır. Artık atlarımızın Tuna'dan su içeceğini beklemeyelim. Bence sınırlardan çok daha önemlisi ve Şark Meselesinin çok daha kalıcı olan boyutu, Yakındoğu ve Ortadoğu'nun kavşağındaki bu coğrafyada, bir anlamda klasik tarihin tükenişidir. Çünkü, sözü edilen coğrafyada, yeryüzünün tektanrılı dinleri çatıştı, farklı topluluklar birbiriyle savaştı, Roma geldi, Bizans geçti, Osmanlı kuruldu, dağıldı; ama Yakındoğu ve Ortadoğu toplulukları Şark Meselesi sonrasında olduğu kadar birbirlerinden kopmadılar. Bugün Ortadoğulu topluluklar olarak birbirimize, çoğunlukla Şark Meselesinin etkilerini taşıyan "tarih bilinçlerimizle" bakıyoruz. Bu bakış, Türk tarihçiliğinde, Yunan tarihçiliğinde, ya da Arap ve Bulgar tarihçiliklerin-

de ortak bir payda olarak işliyor. Kısır tarih bilinçlerimizle birbirimize bilenip duruyoruz.

Şimdi bir noktaya açıklık getirmek istiyorum. Osmanlı pax'ından anlaşılması gereken hiç de güllük gülistanlık bir tarih değildir, tıpkı Roma ve Bizans tarihleri gibi. Osmanlı, Yakındoğu ve Ortadoğu'nun tarihsel-kültürel gelenekleri içinde biçimlenmiştir. Roma ve Bizans'ın kurumlaştırdığı "pax" geleneği (bunun son büyük mirasçısının Osmanlı olduğu dikkate alınmalı) kültürel çeşitlilikleri, hiçbir topluluğun özdeşlemeyeceği sunî bir üst-kültüre bağlar. Bunların özüne pek az dokunur. Yani asimilasyon tercihe şayan görülmez ve bu yönteme pek ender olarak başvurulur. Siyasal iktidarlar, topluluklardan titizlikle sakladığı bu üst-kültür aracılığı ile çatışan toplulukların arasına girer ve onları "hizaya getirir". Pax, kültürel zenginliklerin ve çeşitliliklerin siyasal-kültürel kısırlıkla birarada yaşatılması anlamına gelir.

Adalet, yasa ve kılıç üzerine kurulu devlet geleneğinin içinde, kanlı savaş ve çatışmaları içeren bir tarihe oturur. İdamesi de, karışık bir yönetsel-siyasal mekanizma marifeti ile gerçekleştirilir. Bu küre de bir hayli kanlıdır.

Pax'ın işleyişi, sadece yönetsel alanda değil, resmiyetin dışında kalan hayatın içinde de yine bir dizi çok hassas dengelere sahip siyasetlerle yürütülür. Burada Yakındoğu siyasetinin incelikli işçilikleri ortaya çıkar. Söz konusu işçilikler karşımıza kimi kez yine kanlı manzaralar çıkarır. Bütün bunları düşündüğümüz zaman, Osmanlı barışından süt liman bir dünyayı beklemek safdillik olacaktır. Günümüz nostaljisi bunu çok abartılı yapıyor ve bence yanılıyor.

Sıkıntımız, Osmanlı pax'ın tarihsel-kültürel hayatının, özellikle de günlük hayatının ritimlerini, üslûplarını ve ilişkilerini bugün zihnimizde inşa etmekte zorlanmamız. Sözünü ettiğim zorluk, bu konudaki birikimlerin ve ilgilerin sınırlılığından kaynaklanıyor. Resmi tarihler kafamızı sıfırlamış durumda. Dolayısıyla geçmişi kafamızda yeniden kurmaya çalışırken bir aşırılıktan bir diğerine yuvarlanıyoruz. Ya, Osmanlı pax'ının "evrensel insanlık ülküsünün proto-tipi" olarak görüyoruz veya onu müthiş Türk tarihinin şanlı bir sayfası olarak algılıyoruz, ya da Osmanlı'nın günahları-

na takılıp kalıyoruz. Bu bakışların arasında nitelik itibarı ile anlamlı bir ayırım yapabilmekte zorlanıyorum.

Yukarıda sözünü ettiğim handikaplardan kurtulabilmenin bir yolu, sivil tarih bilincini insanların özgür araştırma ve bilgilenmeleriyle birlikte değerlendirmek, yani bilgi-moral ilişkisini boğucu şekilde işleyen resmi tarihçilikten sıyrılabilmektir. Bu nihayetinde bir temenni. Ama daha somut olarak söylersek, yapılması gereken, millî sınırlar yüzünden aralarındaki bağlantıların koptuğu, kültürel demografik depremlere uğramış kentlerin sivil tarihlerinin ciddi bir şekilde yazılmasıdır. Bu işi yaparken günah ve sevap hanelerinin sarmallarına düşmemek gerekiyor. Birbirimizi nasıl boğazladığımızı çok iyi hatırlıyoruz da, birlikteyken nasıl yaşadığımız konusunda fazla bir bilgimiz yok nedense.

Tarih bilincinin sivilleştirilmesi hangi verilere dayanacaktır? Bunun için çok derin düşünmeye gerek yok. Dramatik bir tablo yeterince uyarıcı olmaktadır. Şark Meselesi ile birlikte, Yakın ve Ortadoğu'nun bin yıllık kültürel dokusu tarumar oldu. Bu kültürel-demografik depremden nasibini almayan yok. Anadolu'nun sakinleri olan Rumlar, Yunanistan'a gittiler. Ama oradaki mutlulukları tartışılır. Ermeniler, büyük bir kıyım yaşadılar. Kalanlar sağa sola savruldular. Yeni kuşaklar, dünyaya ve Türklere diaspora milliyetçiliğinin nefret duygularıyla bakıyorlar. Bize gelince, bir savaştan öbür savaşa sürüklendik, öldük, öldürdük, genç nüfusumuzu neredeyse yitirdik. Sonunda bir milli devlet kurduk. Modernize olduk, ama kültürel köklerimizi yitirdik ve hiç değilse Önasya'nın mirasını taşıyacak mecali ve isteği yitirdik ve kültürel bir acaipliğe takılıp kaldık.

Buraya kadar yapmaya çalıştığım, bir kitap eleştirisinin normallerini aşan bir girizgâhtı ve araştırmalarını ilgiyle okuduğum Taner Akçam'ın son çalışması olan **Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu** başlığını taşıyan kitabını tartışmak istediğim çerçeveyi kurabilmek içindi.

Taner Akçam'ı cesur çalışmalarıyla tanıyoruz. Benim altını çizmek istediğim husus, bu cesaretin kapsamı ile ilgilidir. Türkiye'de ,resmi tarihin yalanlarından usanmış oldukça geniş bir çevre var. Şimdi resmi tarihin kireçlenmiş taraflarını kırmak, tari-

hi aydınlatmak istiyoruz. Bu istekler ve onu izleyen çalışmalar tek başına bir övgüyü hakediyor. Ama aynı değerlendirmeyi, bu yoldaki ürünlerin kapsamı itibarı ile tekrarlamakta güçlük çekiyorum. Türkiye'nin kitap piyasası "yalan söyleyen tarihler"in ifşasına ve teşhirine dönük çok sayıda araştırmayı barındırıyor. Yalan söyleyen tarihler utandırılmaya çalışılıyor. Acaba bunlardan ne kadarı tarih bilinci dumura uğratılmış kuşaklara sivil bir tarih bilinci kazandırabilir?

Taner Akçam'ın kitabı, öncelikle belirtmeliyim ki, Ermeni kırımı konusunda, resmi tarihin derin bir sorgulamasını yapıyor. Bu değerlendirmelerin pek çoğuna katıldığımı ifade etmeliyim. Ancak, daha giriş kısımlarında, gözüme çarpan bazı cümleler beni son derece şaşırttı ve hayal kırıklığına uğrattı. Sayın Akçam, çalışmasını temellendirirken şu açıklamaları yapmaktadır: "*Her insanî eylemi anlama isteği, işlenen suçun bahanesini arama havasını, onun hafifletme, masum gösterme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bunun nedeni genel kural olarak, başka birisine acı verenleri yaptıklarından dolayı cezalandırma ihtiyacı, arzusu ile bu eylemin nasıl ve niçin olabildiğini sosyolojik olarak açıklama ihtiyacının, arzusunu birbirine karıştırmamızdır. Anlamak ve açıklamak çabası bu nedenle birçok durumda, yumuşatıcı, özür dileyici bir tutum olarak anlaşılabilmektedir. Oysa her anlama çabası, özür dileminin bir biçimi değil, doğru suçlayabilmenin ve yargılayabilmenin bir yoludur. Bu iki tehlikenin de bilincinde olarak, amacımın, ders çıkarmak ve tekrarına engel olmak saikiyle, suçu işleyeni anlamak olduğunu tekrar edeyim*". (s. 30)

Burada, suçlamanın kaba biçimlerinden kaçınmak isteyen bir yaklaşım sergilenmektedir. Benim aklımı kuşatan soru, *suçlama* ile *anlama* arasında kurulmaya çalışılan nazik dengenin ne kadar mümkün olabileceği. Suçlamayı ne kadar yumuşatırsak yumuşatalım, pratikte onun bizim beklentilerimizi ne kadar karşılayacağını bilemeyiz. Suçlamanın ve yargılamanın "doğrusu" ve "yanlışı" arasında bir sınır çekebilmek güçtür. Üstelik, aynı akıl yürütmeler, bir resmi tarihin iç yapısına da uygundur. Çünkü, resmi tarihler, o tarihi üreten entelijensiyanın benzer bakışı üzerine yükselir. Yani resmi tarih önce "suçlar"; suçlamayı "doğ-

rular", sonra suçluları "gösterir" ve "dosyayı kapatır". Tabii ki, bütün bu yapılanlar, "ders çıkarmak" ve "tekrarına engel olmak" adınadır. Yani resmi tarihçilik, didaktik bir çizgiyi asla bırakmaz.

Asıl önemlisi, resmi tarihçiliğin kurduğu bu mahkeme-i kübralardan çıkan yargıların kuşaklar üzerindeki tahribatlarıdır. Çünkü yargılar, yumuşak ya da sert olsun, geçmiş-bugün-gelecek arasında kurduğu analojik-determinist ilişkilerde tutunur, estirdiği yoğun karamsarlık ve ümitsizlik duyguları ile "yapılanları tekrar etmemek" adına bir kaderciliği de kronikleştirir. Çünkü, her gelişme, çizilen deterministik şablonların içinde anlaşılır. Bu durumu 12 Eylül korkularında görmüyor muyuz? Sivil siyasal hayatımızda yaşanan en ufak bir aksaklık, "sivil siyasetin aksaması-askerî darbe getirir" denkleminde işlemselleşip, bir askerî darbe beklentisini gündeme getirmiyor mu? Üstelik, bu beklenti kronolojik düzenlilikte bir determinizm yaratarak, "her on yılda bir darbe" beklentisini gündeme getirmiyor mu?

Resmi tarih, daima birtakım kurgusal genellemelerden yola çıkar. Örneğin Ruslar'ın öyle bir ruhu vardı ki, Türklere daima düşmandır ve Türlüğü yok etmeyi öngörür. Kuzey komşumuzun coğrafyasında dolaşan bu ruh, bizi sürekli bir gerilimin içinde tutuyor.

Resmî tarihlerin xenophobic bir yapısı vardır. Korku ve endişe (genellikle bir uyarı biçiminde ortaya çıkar) dışa karşı işleyebildiği gibi içe karşı da işleyebilir. Özet olarak söyleyecek olursam, resmî tarihçiliklerin xenophobic ilişkilendirmeleri, kritik alternatif tarihçiliklerde reddediliyor, ama endişe bu kez "içe" doğru sergileniyor. Kendimizden endişe etmeye başlıyoruz. Bence, resmî tarihçiliğin bittiği, sivil tarihçiliğin ise başladığı yer endişelerin aşılmasıdır. Dış dünya bize "düşman" demekle ve dış dünyadan sürekli şer beklemekle, "biz adam olamıyoruz, içimizde bir barbarlık potansiyeli taşıyoruz" demek arasında nitelik açısından bir fark yoktur.

Aslında benim itirazım, bir başka resmî tarihçiliği özendiren "tarihsel dosyalar"a karşı. Tarihsel dosyaların muhtevası "etkiye-tepki" prensibine oturuyor. Ermeni katliamı bu dosyalardan

birisi. Her dosya belli bir tarihselliğe oturduğu için, daha baştan tarih yapmakla, dosyanın muhtemel ihatası arasındaki çelişkiyi yaşıyor. Bu çelişkiyi yoğun bir analoji ve aşın genellemelerle kapatmaya çalışıyor. O kadar ki, parçalar bütün, ayrıntılar metnin kendisi haline geliyor. Sayın Akçam'ın kitabından örnekleyeyim; biz, *"toplu katliamları ortaya çıkaran toplumsal koşulların ve ruh halinin devam edip etmediğini araştır(malıyız). Ancak böylece, toplumların bağrında farklı biçimlerde de olsa, açığa çıkabilecek barbarlık potansiyellerini anlayabilir ve engelleyebiliriz. Bugünlerde yaşadığımız Kürt sorununda, 80 yıl öncesinin ruh dünyasının işlemediğini hangimiz iddia edebiliriz?"* (s 30) Bu analojiye bir örnek. Şimdi genellemelere bakalım: *"Türk Kurtuluş Savaşı azınlıklara karşı bir savaştır"* (s. 150). *"Yerel eşraf Kurtuluş Savaşı'nda Ankara hükümeti ile işbirliği yaptı, çünkü Ermeni katliamının suç ortaklarıydılar"* (s. 158). *"Kürtler, Kurtuluş Savaşı'nda Türkleri tuttular, çünkü, Ermenileri birlikte katletmişlerdi"* (s. 156). Şimdi bazı deterministik ilişkilendirmelere değinelim: Bunlar yazarın değil, alıntı yaptığı N. Elias'ın ilişkilendirmeleridir, ama Taner Akçam'ı ikna etmiş olmalı ki aynen alıyor: *"Aşağı düşme eğiliminin gücü kendisini bunu durdurmak için kullanılan araçların aşırı kabalığında yansıtır. Sırtıyla duvara dayanmak medeniyetin sıkı savunucularını onun en büyük tahripçileri yapar. Kolayca barbar olurlar" (s. 102). "Bu tür umutsuz durumlar olağanüstü merhametsiz spektaküler eylemlere bel bağlamayı doğurur. Kronik bir batma duygusu, düşmanlar tarafından kuşatılmış-köşeye sıkıştırılmış olmak, ancak mutlak merhametsizliğin iktidarın ve şerefin kaybolmasını kurtarabileceği inancını uyandırır" (s. 104).*

Yakın ve Ortadoğu tarihinin kapsamından uzaklaştıkça, Şark Meselesi bağlamı iskalandıkça hiçbir tarihsel dosyanın doğru dürüst dayanakları olabileceğini sanmıyorum. Özellikle de Şark meselesi bugünkü cılız diplomasi tarihi olarak, basit bir paylaşım süreci olarak, ya da kaba sağın yaptığı gibi içinde şeytanların dolaştığı bir binbir gece masalı olarak değil, derli toplu yazılmayı bekliyor.

Yukarıda sözünü ettiğim kapsam ve bağlamlar, olaylara mazeret bulmak için değildir. Yazarın bu konudaki duyarlılığına ay-

nen katılıyorum. Yapılması gereken şey, önce anlamayı sağlıklı hale getirmektir. *Anlamak* ile *yargılamak* (yani anlayış göstermek ya da göstermemek) farklı düzeylerdir. Bunların arasındaki kısa devrelerin kaldırılması gerekiyor.

Tarihsel dosyaların önemli bir diğer zaafı, terimler, kavramlar ve teorik çerçevelerle ilgilidir. Sayın Akçam, önce bazı terimleri birbirine karıştırıyor düşüncesindeyim. Örneğin hâkim millet olarak, Osmanlı, Türk ve Müslüman kimlikler birbirine karıştırılıyor (s. 52-55).Bu kimliklere dayalı ideolojik arayışlar Türklük etnosantrizmini açık veya örtük olarak önplana çıkarttıkları varsayımı ile aynılaştırılıyor. Türkçülerin dilciliği ırkçı bir tema olarak değerlendiriliyor (s. 51-52). Sorunun bu kadar basit bir toptancılık ile geçiştirilebileceğini sanmıyorum. Sadece Babanzade ile Agayev arasındaki polemikler bile bunu göstermekte. Terimler ve bunların ilişkilendirmeleri arasında o denli karışıklık var ki, ortaya, yazarın da pek içine sindiremediği, ama kullanmakta da ısrarlı olduğu garip bir terim çıkıyor: "İslâmi ırkçılık" (s. 65 vd.).

Teorik çerçevelemeye gelince (buna bayıldığım anlaşılmasın), bu konudaki iyi niyetli çabalar, hissiyat ile karışınca istenen ve beklenen verimi sağlamıyor, dağılıp tutarsızlaşıyor. Kitabın teorik bir disiplin taşımadığı, özellikle Osmanlı siyasal-toplumsal tarihinin irdelenmeye çalışıldığı bölümlerde açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Örneğin, Osmanlı yönetici elitinin nitelikleri Weberci bir çerçeve ile kavranmak isteniyor. Bakın yazar, nasıl bir tasvir yapıyor *"(Osmanlı'da) Weberci bir kavramla son derece amaç rasyonel... davranan teknokrat bir elitin varlığından söz edilebilir"* (s. 117). Bu Weberci sosyolojiye bir katkı olabilir. Tabî ki bir cümleyle kalmaması, üzerinde ciltler dolusu kitap yazılması koşulu ile. Weber'in patrimonyal niteliklerini gözlediği Ortadoğu elitleri için yaptığı, modernizasyon içinde bile bu niteliklerinin kendisini yeniden üretebileceklerini saptamasını ve bunun Weberciler tarafından *neopatrimonyalizm* kavramı ile anlatıldığını hatırlatmak isterim. Tabiî tahliller bu kadarla kalmıyor, bazı yerlerde anlaşılması son derecede zor cümleler göze çarpıyor: *"(Ermeni katliamı esnasında) salt amaçta değil, eylemin gerçek-*

*leştirilmesi sırasında tüm kaos ve anarşik görünüme rağmen bir rasyonelliğin egemen olduğunu görüyoruz*" (s. 132).

Terim karışıklıkları için bir diğer örnek: Yazar, Türkçü, milliyetçi doğuş süreçlerini ortaya koyarken, bu akımın daha doğarken saldırgan, ırkçı ve anti-semitist olduğunu, azınlıklara yöneldiğini ifade ediyor (s. 37, 42, 43 vd.). **Genç Kalemler** Dergisinden ve Ziya Gökalp'in bazı şiirlerinden örnek veriyor. İki yazı ve bir şiirden yola çıkarak bir akımın yargılanmasını biraz acelecilik olarak görüyorum. İttihat ve Terakki'nin Türkçü siyasetleri ile entellektüel Türkçülük arasında Taner Akçam hiçbir sınır tanımıyor. Bu iki boyut birbirine karıştırılıyor. Oysa bu ikisi birbirinden çok farklıdır. Türkçülüğün entellektüel dünyasında sertlik ve saldırganlık eğilimleri görebileceğimiz gibi, yumuşak ve barışçı eğilimler de bulabiliriz. Örneğin, kanıt olarak Yusuf Akçura'nın **Şuray-ı Ümmet**'de çıkan ve "Bir Tavsiye" başlığını taşıyan makalesi, Müslüman kesimin kışkırtmalardan uzak durmasını, etkiye tepki ile cevap vermemesini, böylelikle uluslararası kamuoyunda haksız bir duruma düşmemesi gerektiğini savunuyordu[2]. Başka birinin açacağı dosya, aynı konuda birkaç yazıyı biraraya getirilerek, daha farklı bir sonuca ulaşamaz mı? Kaldı ki, yazar, Türkçü akımın saldırgan mı, savunmacı mı olduğuna tam karar verebilmiş de değil, değerlendirmeleri bu iki uç arasında sallanmakta. Bunu görebilmek için birkaç cümleyi yan yana getirmek yeterli olabilir: "*Türk milliyetçiliğinin bazı gecikmiş milliyetçiliklerde gözlenen saldırgan bir özelliğe sahip olduğunu ileri sürmek fazla abartılı olmayacaktır*" (s. 37). Varan 2: "*Gecikmenin önemli bir sonucu da, ulusal kimliğin oluşmasında ırkçı düşüncelerin egemen olmasıdır*" (s. 42). Varan 3: "*...Ziya Gökalp, Türklerin vatanının siyasi hudutları, dilleri, kültürleri nereye kadar uzanırsa oraya kadar yayılacaktır diyerek saldırgan bir milliyetçilik teorisinin temellerini atmıştır*" (s. 43).

Buraya kadar, teorisi ve pratiği arasında hiçbir fark tanımadan, okuyucu Türkçülüğün kafatasçılığına ve acımasızlığına koşullanıyor. Şimdi diğer cümlelere bakalım: "*Yöneticilerdeki bu çaresizlik ve çöküşü bekleme psikozu gelişen Türk ulusçuluğunu değişik bir biçimde etkilemiştir. Daha çok, dağılmayı engelle-*

*mek, çökmeyi durdurmak için harcanan yoğun çaba ve telaştır gözlenen*" (s. 56). Şimdi düşünelim, Türkçülük saldırgan mıydı? Yoksa savunmacı mıydı? Türkçülüğün konumunu bu iki çelişik bakışa göre belirlemek zorlaşmıyor mu? Eğer, köşeye sıkışan saldırganlaşır denmek isteniyorsa, böyle bir durumda aktörü önce saldırgan olarak tanımlamak güçleşmez mi? Köşeye sıkışan birisini saldırgan olarak tanımlamak, öncelikle onu köşeye sıkıştıranı atlamak olmaz mı? Örneğin, hukuk, savunma durumunda kendisine saldıranı öldüren birisinin eylemi için "meşrû saldırma" yerine "meşrû savunma" deyimini kullanmıyor mu? (Ermeni katliamını bu örneğe oturtarak meşrû görme eğiliminde değilim. Sadece iki çelişik değerlendirme üzerinde duruyorum).

Taner Akçam'ın aşırı genelleştirmeler üzerine yükselen ve teorik ihatası zayıf değerlendirmelerini ulaştığı sonuçlarla ilişkilendirmek de son derecede zor. Kitaptaki fikirleri kabaca özetlediğim zaman görünen şu: Osmanlı, Müslümanların (Türklerin) Müslüman olmayanları aşağıladığı ve ezdiği (statülerle eylem ve işlemler birbirine yine karışıyor) bir geleneği ifade eder. Bu gelenek, imparatorluğun dağılma süreçlerinde ortaya çıkan "ulusal-demokratik talepler"le karşılaşınca keskinleşmiş, saldırgan, İslâmî-ırkçı ve anti-semitizme benzer bir çizgi kazanmıştır. Bu değerlendirmelerden sonra insan, sonucu kestirir hale geliyor. Ama, Akçam bütün hevesleri, bu arada kendi değerlendirmelerini de boşlukta bırakarak inanılması güç sonuçlar çıkarıyor: "*Konuya ilişkin bazı çalışmalarda, Türk ırkçılığının katliamda belirleyici rol oynadığı, ileri sürülüyor. Burada aksini iddia edeceğim. Türklerde Ermenilere yönelik... onların ırk olarak ortadan kaldırılması gerektiğini savunan bir fikri bulmak zordur. 1800'ler sonrasında geliştiğini söylediğimiz anti-semitizm benzeri ideolojik eğilimlere rağmen Ermenilerin ırk olarak imhasını amaçlayan ırkçı bir düşünce toplumsal olarak gelişmemiştir*" (s. 114). Başka bir alıntı: "*Osmanlı yönetici kadrolarında da ırkçılığın fazla belirleyici olmadığını ileri sürebiliriz*" (s. 115). Nihayet: "*Ermeni katliamı, ırk olarak Ermenilerin toptan yok edilmesini amaçlamamaktaydı. Amaç Türklerin, kendilerini yok olma noktasına geldiklerini hissettikleri bir anda, ellerinde kalan son toprak parçasını tutmak*

*amacıyla tehlike olarak görülen bir ulusal azınlığın sayısını problem olmayacak bir boyuta indirmekti*" (s 115). Taner Akçam'ın kitabında nedenlerle sonuçlar arasında bir irtibat kurmak için insan bayağı zorlanıyor.

Yazarın kitabının muhtelif yerlerine serpilmiş öyle saptamaları var ki, bunlara katılmamak elde değil, Keşke, bunlar böyle boşlukta kalmayıp, çalışmanın ana fikri olabilselerdi. Bir örnek: "*Ermenilerin eylemleri ile katliam arasında kurulan (suçluluk-masumluk vb) her türlü mantıki bağı ve katliam üzerine bu mantıktan kalkılarak yapılan tartışmaları oldukça sorunlu bulmaktayım. Çünkü bu mantıkla kitlesel kıyımları moral olarak eleştirme şansını kaybederiz ve ona göreli bir karakter kazandırırız... Aradaki bu bağlantı mantığını koparmadığımız sürece, büyük insanlık suçlarını yargılayacak ve mahkûm edecek bir ahlak geliştirmede zorlanırız*" (s. 144).

Sonuç olarak söyleyebilirim ki, eğer şu ya da bu biçimde üzerinde bin yıl yaşadığımız bir coğrafya olmuşsa, ama bugün gelinen nokta, Kızıl elmaların, Balkan fütühatının, Sırp milliyetçiliğinin, Megalo İdeaların, Diaspora milliyetçiliklerinin genç kuşakların zihnini ve muhayyilesini hâlâ işgal edebildikleri bir gerçeği ortaya çıkarıyorsa; bütün bunlarda bir "tarihsel dosya" kapsamının çok ötesindeki boyutlar gizlidir. Bu boyutlar önce keşfedilmeyi bekliyor. "Sapına kadar Türk ve Müslüman İstanbul" ya da "Bizans'ın kalbi Constantinopolis" gibi köylüce yargılardan kurtulmak; bir dünya başkenti olarak İstanbul'un komplekssiz bir şekilde yeni kuşaklara tanıtılması gerekiyor. Bu da Yahudi Balat'ın, Rum Fener'in, Müslüman Fatih'in tarihlerini sivil bir bağlamda İstanbul mozaiğine yerleştirmekle mümkün olabilir. İstanbul'un fethi gibi trajikomik anma günleri ya da 29 Mayıs'ları Yunanistan'da karartan bir kafayla değil.

Ermeni kıyımına gelince, bu kıyımı meşrû gösteren, saklayan bir mentalite ile hiçbir yere varılamayacağı muhakkak. "Biz öldürdük, ama siz de öldürdünüz" demekle ilkel bir hesaplaşmanın içine düşeceğimiz aşikâr. Hele hele kurbanların sayılarını kıyaslamak korkunç. Bildiğimiz bir şey var. O da ne Türklerin ne de Ermenilerin bu cinnet ve cinayetlerin, karşılıklı olarak dışında

kalamayacakları. O halde bu konudaki dosyaları kabartarak, birbirimizi veya kendimizi suçlamakla bir yere varamayacağımız açık. Yazarın, mazeret arama mantığına karşı geliştirdiği ve hararetle desteklediğim fikirlerinin, suçlu, suçluluk potansiyeli ve suçlamanın mantığına yönelteceği eleştirilerle birleştiğini görmüş olsaydım bu yazıya da gerek kalmazdı. Çünkü, mazeretleri, her çeşidi ile üreten yine her çeşidi ile suçlamalardır. Eğer tarihi hatırlatmanın yolu buysa, onu unutmanın daha yararlı olacağını düşünüyorum.

Karşı çıkışların, insanı özgürleştiren ve olgunlaştıran tarafları olduğuna inanıyorum. Yeter ki karşı çıkışlar kurulu gündemleri aşabilsinler ve başlı başına yeni bir gündem oluşturabilsinler. M. Gandhi, birbirlerini katleden Müslüman ve Hindu liderlerini ölüm orucunda karşıladı. Dayanamayıp, kendisine, "*Gandhi, sen bir Hindusun, beni anlamalısın, bu Müslümanlar benim küçük çocuğumu öldürdü, ne yapmalıydım?*" diyen Hindu'ya, "*O zaman sen de babası Hindular tarafından öldürülmüş bir Müslüman çocuğunu alıp onu bir Müslüman gibi yetiştirmeliydin*" demişti... Cesaretli çabalar, kısır gündemleri aşarak, etkiye tepki prensibini insan hayatında hafifleten birikimlere yöneldiği zaman "bin yıllık tarihin ortak geleceğe temel olan ögeleri yeni baştan canlandırılabilir".

## NOTLAR

1. P. Valery, **Bugünkü Dünyamıza Bakış** (çev. S. Eyüboğlu- V. Günyol), İstanbul, 1972, s. 24.
2. Yusuf Akçura, **Şuray-ı Ümmet'de Çıkan Makalelerimden**, İstanbul 1329, s. 20-24.

# TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ VE II. CUMHURİYET*

II. Cumhuriyet tartışması, gazeteci-akademisyen Mehmet Altan'ın spektaküler kavramlaştırması ile başladı. Gazete köşelerindeki yazılar bir yana, Reha Muhtar'ın sunduğu sıra dışı bir sunuma sahip tartışma programında, medyanın sağladığı imkânla yaygın bir kitleye ulaştı.

Türkiye'de siyasal gündemler genellikle spektaküler niteliklidir. 1908 İhtilali öncesinde "hürriyet" gündemin en vurucu kavramıydı. 1920'lerde bunun yerini "istiklâl" aldı. 1923 sonrası "cumhuriyet" siyasal hayatımızın ana eksenini oluşturmuştur. 1940'lar da "milli iradenin tecellisi" ile birlikte "hürriyet" kavramı yine ön plândadır. D.P. iktidarına karşı yürütülen muhalefet, "üniversite muhtariyeti ,hakim teminatı" gibi sloganlarla desteklenerek, "Anayasacılık" hareketini gündeme getirdi.

Her siyasal değişimin bir dizi kavramlaştırmaya, çeşitli sembollerin kullanılmasına, hattâ sloganik bir çerçevelemeye ihtiyacı olacağı ortadadır. Bunda şaşılacak bir yan yoktur. Ama üzerinde durulması gereken husus, söz konusu kavramlarla, bu kavramların (ya da sloganların) toplumsal gerçekçilikle ilişkilerinin ne derecede sıkı dokunduğudur.

U. Mumcu ve M. Altan arasındaki polemiklerde, (özellikle de TV programında) göze çarpan açık sonuçlardan bir tanesi, uzun yıllardır demokrasi mücadelesini sosyalizm ve Kemalizm mücadelesi ile birlikte götürmeye çalışan, U. Mumcu ve onun

* **Türkiye Günlüğü Dergisi**, Güz 1992, Sayı 20.

gibi düşünenlerin, içinde bulundukları ideolojik çıkmazın sergilenmesiydi. Bu çıkmazda, bir çok kavram iç içe girdi ve sonuçta, *cumhuriyet* ve *demokrasi* arasındaki anlam farklılığı bile bulandı. Mumcu gibilerin içine düştüğü çıkmaz, Türkiye'de ideolojik seçeneklerin gevşek ve pragmatik yapısını anlamaya doğru yeni bir ilgiyi başlatabilir. Biz burada daha çok polemiğin ikinci tarafı olan M. Altan'ın tezleri üzerinde duracağız. Yukarıda da vurguladığımız gibi, bu yazıda II. Cumhuriyet kavramının toplumsal gerçeklikteki karşılığının ne derecede inandırıcı olduğunu tartışmak istiyoruz.

Toplumsal kavramlaştırmaların ağırlıklı olarak dayandıkları bir tarihsel kültürel yapı vardır. Bu kabulden yola çıkarak öncelikle, sayısallaştırılmış cumhuriyet anlayışının, hangi siyasal-kültürel pratiklerin içinde biçimlendiğini dikkate almak gerekiyor. II. Cumhuriyet kavramı kendi başına yeterince kışkırtıcı gözükmektedir. Böylesi bir kavramlaştırmak gerek teorik, gerekse pratik düzlemde francophone bir etkilenmeyi ifade eder. Bilindiği gibi 19. Yüzyıl'dan başlayarak Fransa'da uzlaşmaz nitelikli ve faturası kan ile ödenen siyasal çatışmalar yaşanmıştır. Fransa'daki siyasal çatışmaların içeriği üzerine düşünen ve yazan K. Marx, bu kavram üzerine geliştirilen fetişizmin büyüsünü bozmaya ve siyasal gibi gözüken mücadelelerin özünde yattığını düşündüğü "sınıfsal" temeli açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır[1]. Bunu yaparken Marx'ın amacı; teorik ve metodolojik anlamda idealist toplumsal tarihsel düşüncenin enerjik bir sorgulamasını yapmaktı.

19. Yüzyıl'ın Fransa'sında yaşanan siyasal çatışmalar, siyasetin pek de tatlı olmayan boyutlarını sergiler. Başka bir ifade ile, Fransız siyasal kültürünün pratikleri, siyasetin çatışmacı boyutlarını ön plâna çıkarır. Hiç kuşku yok ki siyaset bir boyutu ile çatışmadır. Ama, siyasetin başka bir boyutu da uzlaşmaları içerir. Önemli olan, bu iki unsurun yeri, siyasal kültür içindeki dağılımıdır. Örneğin, Fransız'ların beşinci denemelerinde başardıkları konsensüsü, Anglo-Saxon gelenekleri içinde İngilizler çok daha az çatışma ile başarmışlardı: Üstelik monarşiyi ve pek çok geleneksel kurumlarını yeniye taşıyarak. İngiliz siyasal, kültürel

gelenekleri geniş bir tarihsel süreklilikler ekseninde, yapıların uygun dönüşümleri bağlamında, siyasetin uyuşmacı pratiklerini işlemiştir. O kadar ki, İngiliz demokrasisi anayasal bir sürecin dışında, toplumsal sözleşmenin somut kazanımlarının üzerine yükselir.

Yukarıda ifade ettiklerimiz çerçevesinde, II. Cumhuriyet kavramlaştırmasını anlamlı bulmadığımızı belirtmeliyiz. Türkiye'deki yetmiş yıllık Cumhuriyet tecrübesinin yol açtığı toplumsal tatminsizlikler ve siyasetler ve değişen dünya koşullarında Türk toplumunun uyarlanmasında yaşanan bir dizi tıkanıklığın aşılmasında; Cumhuriyet kavramının dijitalleştirilmesi, dayandığı siyasal kültürün pratikleri açısından yeni sıkıntıları çağrıştırmaktadır. Çünkü, Cumhuriyetin dijitalleştirilmesi bir kez başladı mı, niceliklerin nitelikleri, biçimlerin içeriği kuşattığı bir fetişleştirme sürecine girilmesi nerede ise kaçınılmaz olabilecektir. Böylesi bir kültürün potasından dökülen asfalt üzerinde başka birileri de çıkıp Cumhuriyetin "üçüncü"sünden, "dördüncü"sünden bahsedebilecektir.

Toplumsal-siyasal göstergeler tek başına bir determinizm içermez. Örneğin Türkiye'de, devlet-toplum ya da birey-kurum ilişkilerinin çizdiği genel manzaralardan yola çıkarak, II.Cumhuriyet gereklidir yargısını ileri sürmek en iyimser bakışla neden sonuç ilişkisinde büyük boşluklar bırakmaktır. Sözünü ettiğimiz kavramlar (birey-toplum-devlet) siyasal niteliklidir ve bu kavramların Türk toplumundaki karşıtlıkları sadece bir siyasal gösterge değerini taşır. Bu göstergeler sadece "gösterir" ama kendi başına deterministik değildir. Sorunun ve kavramların boyutlarını genişletecek olursak, örneğin, M. Altan'ın da sık sık dile getirdiği, iktisadi hayatımızın etkinsizliği ve atâleti çağrıştıran göstergeleri yine siyasal olanlar gibi düşünmek yerinde olacaktır.

II. Cumhuriyet tartışmalarının dikkate değer başka bir boyutu da, izleyenlerin gözünden kaçmadığını sandığımız, zaman zaman çok açık bir şekilde ortaya çıkan totolojik durumlardı. Örneğin, taraflardan birisi olan U. Mumcu, sık sık, "ben bunları daha önce söylemiştim" ya da "bunları daha önce yazmıştım" gibi-

sinden sözler sarfetmekteydi. Önünde sonunda yapılmak istenen şey Türk toplumunun daha fazla demokratikleşmesi değil miydi? M. Altan'ın II. Cumhuriyet'ten kasdettiği ile U. Mumcu'nun Türkiye Cumhuriyeti'nin (Kemalist prensipler üzerinden) demokratikleşme süreçlerinin ileriye götürülmesinden kasdettiği birbirine yakın anlamlar taşımıyor muydu? Kanımızca bu benzeşme, tartışmada örtük olarak dile getirilen bir hususun açıkça ortaya konulmaması, ya da tartışma başlığının bu konuda bir berraklık taşımamasının yarattığı bir yanılsamaydı. Tezlerin belirginleşmesi için, belki de çerçevenin , "Kemalist değer ve ilkeler Cumhuriyete meşruluk sağlamada ne denli yeterli olmaktadır?" biçiminde çizilmesi daha işlevsel olacaktı.

Kemalizm, Cumhuriyet kurdu. Bu hiç kuşku yok ki, bu bir siyasal kararın ürünüdür. Önemli olan da bu siyasal sürecin değerlendirmesini yapabilmektir. Böylesi bir değerlendirme II. Cumhuriyet taraftarları için de elzemdir. Çünkü, örneğin, M. Altan, sık sık II. Cumhuriyeti gerektiren koşulları dile getirdikten sonra, "biz gerekliliğe işaret ediyoruz, işin devamını getirecek olan siyasilerdir" diyor. İşin devamını getirecek olan sadece siyasiler değil, aynı zamanda Türk siyasal kültürünün süreçleridir. Bu süreçlerin tahlili eğer Kemalist cumhuriyetten kurulması düşünülen II. Cumhuriyete süreklilik gösteriyorsa, o zaman sorun bu kadar basit bir mekanizmi (iktisattan siyasete) aşıyor demektir.

İdealist tarih görüşünün bir önemli zaafı, tarihteki muhtemel süreklilikleri ıskalayabilmesidir. Aynı zaafın bir başka tezahürü de olguları, kişilerden ayıramamasıdır. Bu çerçevede Kemalizme bakacak olursak Mustafa Kemal'in kişiliğini ve doğrultularını Kemalist süreçten özenle ayırmamız gerekmektedir[2]. Yakın tarihin günahları tartışması, başta Türk entellektüeli olmak üzere, tümüyle Türk toplumunun tarih bilincinde yatan ve *amnesia* boyutlarına varan süreksizlikleri derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Bu durum bizleri, sıkıntılarını yeterince yaşadığımız "tarihsellik dışı" bilinç konumuna biraz daha gömecektir. Yakın tarih sorgulaması ile yakın tarih ululaması arasında, idealist tarih yorumculuğunun yanılsamalarını paylaşmak açısından faz-

la bir farklılık yoktur. Çünkü, her iki yaklaşımda da olgular ile kişi, metin ya da paradigmaları karıştırma yanılgısı yatar.

K. Marx, yine Fransa'daki siyasal çatışmaları ele aldığı ünlü çalışması, **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire**'ında şunları yazmaktadır: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla yaşayanların beyinleri üzerine çöker"[3]. K. Marx'ın bu saptaması, içerdiği teorik arka plan nedeniyle, ekonomik yapıları ve toplumsal sınıfların rolünü çağrıştırabilir. Daha ileri gidecek olursak bu kategorilerin Türk siyasetini açıklama kapasitesinin bir hayli tartışmalı olduğu söylenebilir. Ama Marx'ın sözlerini non-marxist bir çerçevede değerlendirdiğimiz zaman (burada yapılan da odur), onun yazılarında idealist tarihçiliğin payına düşen eleştirilerin son derece doğru olduğunu görmekteyiz. Marx , tarihte sürekliliklerin önemine işaret ediyor. Şimdi sözkonusu yaklaşımı, Kemalizm üzerinde değerlendirmek istiyoruz.

Türkiye Cumhuriyeti daha kuruluş aşamasında, tarihsel, kültürel bir kesinti oluşturmak iddiasındadır. Mustafa Kemal ve ona inanmış (onu kaçı anladı, ayrı bir soru) bir kaç arkadaşının hedefi, bir siyasal toplumsal projede Türklere sinmiş olan tarihsel atâleti ortadan kaldırmaktı. Ş. Mardin'in de işaret ettiği gibi Kemalistler, toplumsal atâletin İslâm dini ve geleneklerine göre yaşayan mahalle ethosunda ya da cemaat ruhunda yattığına inanmışlardı[4]. Unutulmamalıdır ki toplumsal atâletin yarattığı problemlere, Mustafa Kemal ve arkadaşları kadar, pek çok İslâmcı-modernist ve Türkçü de vâkıftı. Burada, problemlerin teşhisinde çeşitli ideolojik arayışlar itibarı ile uzun boylu bir farklılık olmadığını düşünmekteyiz. Farklılık daha çok, atâleti sebeplendirme düzeyinde ortaya çıkar. Aynca muhtelif siyasal-ideolojik yönelişlerde, hangi terimlerle ifade edilirse edilsin, ulus-kurmaya dönük beklentiler yatmaktadır[5].

Türkiye Cumhuriyeti, kuruluş aşamasında bir *kulturkampf* üzerine oturmaktadır. Bununla da kalınmaz, tıpkı İzmir İktisat Kongresi'nde açıkça ortaya çıktığı gibi, bu kulturkampfdan

umulan: Türk homo-economicus'unun yaratılmasıdır. Homo-economicus, cumhuriyetçilerin zihinsel-kültürel projesinde öngördüğü "birey yaratma" idealinin bir boyutudur. Kısacası cumhuriyetin doğrultuları konusunda, M. Altan gibi düşünenlerin fazla itirazları olabileceğini sanmıyoruz.

Kemalistler, ulaşmak istedikleri hedeflere dönük politika üretirken, iki önemli handikapla karşılaştılar. Bunlardan ilki, genç Türkiye Cumhuriyeti'ne bunalımlı dünya konjonktürünün dayattığı zorluklardı. Kemalizmin devletçiliğe evrilmesinin baş sebebi burada yatar ve hiç bir aklı selim bundan Kemalizmi sorumlu tutamaz.

İkinci handikapa gelince; Kemalizm, siyaset yapma kültürünü ve süreçlerini pek az değişiklikle Osmanlı'dan devralmıştır. Burada yine küçük bir parantez açıp, Marx'ın değerlendirmesine dönmek istiyoruz. Marx, yukarıda alıntı yaptığımız cümlelerde, tarihinin sürekliliklerine değiniyordu. Yani, kesinti ve değişme saydığımız şeylerde, sürekliliklerin dip dalgaları halinde kendilerini yeniden üretebileceklerine. Türk toplumsal hayatının gerçekleri, K. Marx'ın iktisadi unsur üzerine çektiği ilgiyi önemli derecede boşlukta bırakıyor. Marx'ın ekonomizmi, onun her şeyden önce entellektüel tabanını "yüksek uygarlığın" düzeylerini özdeşleştirdiği Avrupacılığında şekillenmektedir. Aynı entellektüel kapasite ile ömrü, başladığı ama tamamlayamadığı Türkçe eğitimini tamamlamasına ve orijinal Osmanlı kaynaklarını inceleyebilmesine yetseydi, kimbilir belki bir Weberyen olarak kariyerini tamamlayacaktı. (Çünkü, "insanların keyiflerine göre yürümeyen" bir tarihin "devralınan koşullarında", Türk toplumsal gerçekliği açısından "siyasal parametre" öncelikliği alıyor, içerdiği tarihsel-kültürel yapılar "eski"den "yeni"ye intikal ediyor. Bu diyalektik içinde "eski" söylemlerin başkalaşmasına dayalı olarak "yenileşebiliyor", "yeni" ise "eskileşebiliyor". Doğrultular, yönelişler, amaçlar; araçlar ve varılan yerlerle, derin bir çelişki yumağı yaratıyor. İşte Kemalizmi yıpratan diyalektik.)

Türk siyasetinin yıpratıcı diyalektiğinin tarihsel kökleri, Kemalist Cumhuriyetten çok öncelere, Osmanlı siyasetine uzanmaktadır. Kılıçbay'ın da işaret ettiği gibi, siyaset yapma s

manlı'da atomizasyona uğramamış, dar bir grubun elinde özel bir imtiyazın konusu olmuştur[6]. Bu, aynı zamanda, siyasal kültürde patrimonyal ilişkilerin sürdüğü anlamına da gelmektedir.

Osmanlı, özünde bir Pax sistemine dayanıyordu. Antikitede Roma'nın başardığı, "dünya"yı hizaya getirme geleneği orta zamanlarda Osmanlı'nın misyonu haline gelmişti. Bu çerçevede Pax Romana ile Pax Ottomanica arasında güçlü süreklilik ilişkileri bulunmaktaydı.

Pax Ottomanica, aralarındaki haberleşme bağlantılarının o engin coğrafyada kısıtlı olduğu (bu da o tarihler için doğal sayılmalıdır) çok sayıdaki kültürel cemaatlere dayanıyordu. Kültürel anlamdaki bu mozaiğin dağılmadan yaşatılabilmesi, Osmanlı'ya siyasal maliyeti açısından bir hayli pahalıya çıkmıştır. Siyaset, cemaatler üstü bir nitelik kazanmış ve alanı daralmıştır. Buradaki paradoksa dikkat etmek gerekiyor. Kavramsallaştırırsak, *kültürel plüralizmin* bedeli, *siyasal monizm* olmuştur. Başka bir ifade ile kültürel mozaik, siyasal-kültürel bir kısırlılıkla birlikte yürümüştür.

Pax Romana'da olduğu gibi, Pax Ottomanica'da da egemen dünya görüşü, âlemin ezelî ve ebedî olarak geçerli ve kaynağını ilahî yasalardan alan Aristogil organik bir düzen anlayışını karşılamaktaydı. Bu çerçevede, parçaların bütün karşısında "*sui generis*" gerçekliği olamazdı. Osmanlı merkeziyetçiliği, parçaların bütüne karşı şartsız sadakati üzerine kurulmuştu. Bu süreçler her türlü pazarlığa da kapalıydı. Özellikle ticaret üzerine uygulanan sıkı denetimler, bizzat bu denetimlerin kalktığı ortamlarda kurulan özgür ilişkilerin üzerine yükselen toplumsal sözleşme geleneğini Osmanlı siyasal pratiklerine yabancılaştırıyordu.

Osmanlı paxında yatan merkeziyetçiliğin, siyaseti topluluklardan yalıtan ve merkeze maleden otokratik dünyasının kendi kendisi için yarattığı önemli bir zaafı, sivil oluşumları idrak etme ve onları izlemede gösterdiği başarısızlıklardı. İktisadi ve malî konularda devlet erkânının cehalet boyutuna varan olgunlaşmamış bakışı bunun göstergesidir. Siyasî ve askerî bakışın mutlaklılığı, Osmanlı mozaiği içinde yer alan kimi toplulukların (bunların ekseriyetinin gayr-i müslim oldukları su götürmez) siyaset di-

şı; yani resmî evren ile kurdukları rutin ilişkilerin dışında yaşadıkları sivil gelişmelere karşı merkezi ve onun ideolojisini benimsemiş cemaatleri (bunların da hakim millet olan Müslümanlar olduğu su götürmez) duyarsızlaştırmaktaydı. Siyasal blok, bu sivil gelişmelerin aşamalı olarak siyasal ifadeler bulmasını da engellemekteydi.

Osmanlı merkeziyetçiliği, idamesinden sorumlu olduğu organumun anasırı arasında baş gösteren hareketlilikleri, sürekli olarak arızî gördü. Organumun temelindeki sismik hareketlilikleri, gücü yettiğince bastırmaya, yetmediğince de yatıştırmaya çalıştı. Meşrutiyet ve Meclis-i Mebusan girişimlerinde, siyasal ifadelerde ve temsilde bir genişleme görülür. Ama bu işte bir hayli geç kalınmıştı. Çünkü, egemen Osmanlı ideolojisi, temsilin ve sözleşmenin tarihselliğini ve kurumlaşmasını ıskalamış durumdadır. Tanzimat sonrası anasırın siyasal hayattaki temsili, her biri ayrılıkçı nitelikler taşıyan taleplerin keskinleşmesinden başka bir işe yaramıyordu. Bu keskin siyasetler, siyasal temsilsizlik geleneği ile açıklanabilir. Sonuçlar düzeyinde bakacak olursak, siyasal merkezin anasır olarak gördüğü muhalefete bakışı da burada biçimlenmiştir. Kuşkunun kronikleşmesidir bu ve Türk siyasal hayatında "daha fazla özgürlük-daha fazla istikrarsızlık" denklemini kemikleştirmiştir.

Yukarıdaki tarihsel çerçeveyi özetleyecek olursak, Osmanlı'nın sahip olduğu kültürel-çoğulcu yapı, içerdiği bütün sivil-potansiyel ile birlikte siyasal-kültürel yapıları doğuramamıştır. Buradaki başat engel de yine siyasaldır. Milliyetçilik çağında, temsil-sözleşme geleneksizliği, kültürel yapılardaki çökmeyi ve dağılmayı kaçınılmaz hale getirdi ve Türk milliyetçiliği de bu siyasal-toplumsal kimyada "iyot gazı" gibi açığa çıktı.

Türk milliyetçiliğini esas alan cumhuriyet politikalarında, her şeyden önce, "kültürel türdeşlik" sağlama iddiası yatmaktadır. Türk tarih tezi, Türk etnografyası vb. girişimler Cumhuriyetin en hareketli girişimleridir. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin "kültür milliyetçiliği", özünde Osmanlı'dan miras kalan, etnisite açısından farklılık taşıyan, ama, müslümanlık ölçütünde birleşen bir kitleyi standartlaştırmaya dönüktü. Cumhuriyet'in kulturkumpfı bir yan-

dan ortak Türk kimliği etrafında kitleyi standartlaştırmak, diğer yandan da bu yeni kimlik etrafında, yurttaşlığa dayalı ve bireysel temelli bir siyasal bilinci kurmayı amaçlıyordu.

Kullandığı araçlar, yöntemler itibarı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi kadrolarının, özde Osmanlı'nın siyasal kadrolarından farklılaştığını düşünmüyoruz. Bir kere siyasal süreçler, Osmanlı'ya özgü dokunulmazlığını sürdürdü ve toplumsal-sivil alanlar karşısında imtiyazlıların yalıttığı süreçler olma özelliğini korudu. Katılım sınırlı kaldı. İkinci olarak, Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin tasarrufunu elinde bulundurdukları, siyasal araçlar, Osmanlı'nınkine çok benzer bir şekilde çalıştı. Cumhuriyet'in doktrinine karşı gelen ya da karşı geldiği varsayılan herşeyin üzerine, tıpkı Osmanlı'nın heterodoksiye karşı geliştirmiş olduğu ödünsüzlükle gidildi. Bu Osmanlı için Şia idi. Türkiye Cumhuriyeti için ise yobazlık ve komünistlik v.b. şeylerdi. Kulturkampf, xenophobic temeller bulduğu zaman bir dereceye kadar topluluğu ikna edebilir. Ama bu kez, Kulturkampf her zaman olduğundan daha fazla topluluk hayatının içine doğru işlemekteydi.

Kanımızca, Cumhuriyet'in bir önemli handikapı da, yukarıda işaret ettiğimiz iki süreci eş anda başarmak gibi, zor bir misyonu yüklenmesiydi. Ulus kurmaya dönük standartlaştırma, yani *kolektivistik* amaçlar ile birey-yurttaş yaratmak gibi *atomistik* amaçları uzlaştırmak misyonu. Batı siyasal-toplumsal tarihi açısından bu iki süreç hem geniş bir tarihselliğe yayılmış, hem de bireyden kamuya doğru bir düzenlilik göstermiştir. Batının siyasal-toplumsal tarihi açısından, öncelikli olan, siyasetin0 mutlaklığını kaybetmesi, piyasa ilişkilerine bağlı olarak zuhur eden bireyin siyasal bir değer haline gelmesidir. Ulus-devlet kurma süreçleri içinde standartlaştırma evresi kamuyu verir. Ancak, kamu ve onun kurumsal-örgütsel boyutunu veren ulus-devlet ne fetiş bir anlam (kamu vicdanı, devletin ruhu v.b.) kazanmış ne de bireyi ve diğer sivil alanları zımparalayan bir işlev kazanabilmiştir. Cumhuriyetimizin talihsizliği bunları dar bir eşikte, eş zamanlı bir toplumsal projede işlemek zorunda kalmasıydı.

Cumhuriyetçilerin projesinde dile gelen amaçlar, tarihsel pratiklerden yoksun olduğu ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden siyasal kültürel süreçlere oturduğu için, orta ve uzun vadede büyük sapmalara uğradı. Ulus-kurmaya dönük standartlaştırma girişimleri Osmanlı'nın çöküşü ile birlikte yaşanmaya başlanan "kültürel yoksullaşma"yı hızlandırdı. Toplumsal yoğunlaşma süreçlerinde kültürel yoksullaşmanın faturası, "kitle kültürü" ve onun içerdiği muhtemel bütün baskıların yarattığı estetik ve moral düzeyde niteliksizleşme oldu. Tüketim kültürünün kitle kültürü ile eşlenmesi kolaylaştı. Birey oluşturma girişimlerine gelince, bu süreçler kendi içinde bir kült yarattı ve bu külte dayalı olarak konformist bir tip zuhur etti.

Yukarıda işaret ettiğimiz hususlar, Osmanlı-Türk siyasetinin dayandığı kültürel temellere göre açıklama bulmaktadır. Şimdi ortada çok önemli bulduğumuz iki yanılsamaya değinmek istiyoruz. Her iki yanılsama farklı düzeylerde ortaya çıkıyor. Ancak her ikisinin de kökü ortak: Popülizm

Yanılsamalardan birisi, siyasetin kişiselleştirilmesidir. Bu yanılsamayı siyasal kültürümüzün seçkinci yapısı doğuruyor. Yani, madem siyasetimiz seçkincidir, kitlelerden soyutlanmıştır, katılım ve sivil etkileri sınırlar; o halde suçlular siyasilerdir. Bu bakış, yine Osmanlı'yı çağrıştırıyor. Osmanlı her başarısızlığı, vüzerâ kurban ederek yatıştırmaya çalışmıştı. Çünkü, siyaset imtiyazlıydı. Çünkü ezeli ve ebedi olarak geçerli olan ilahî nizamdan kaynaklanıyordu ve nizamın idamesi adına yürütülüyordu. Siyasete ilişkin bir başarısızlık, ancak bu nizama ihanet etmek anlamına gelebilirdi. İhanetin kaynağı şahsiydi. Buna bağlı olarak, suçlular ve günahkârlar, nizamın sürmesi adına katledilmeli.

II. Cumhuriyet taraftarlarının kullandığı anti Kemalist söylemin dayandığı kültür de burada yatmaktadır. Oysa suçlu aramak neresinden bakarsak bakalım yine idealist tarihçiliktir. İster Mustafa Kemal'in şahsında yapılsın, isterse Said-i Nursi'nin, aynı kültürel bakış ile karşılaşıyoruz[7].

Yasal metinlerin suçlaması da aynı idealist görüşün kapsamı içinde değerlendirilmelidir. Toplumsal siyasal sıkıntıların yarattığı tıkanıklıkların idealist rasyosu sık sık yasal metinlerin yargı-

lanmasına yol açar. Yasaların toplumsal, siyasal gelişmeleri önlediği yolundaki iddia, Türk ilericiliğinin kimi kez doğru ama çoğu kez de yanlış akıl yürütmelerinin ürünüdür. Toplumsal, siyasal gelişmeler, yasaları aştı gibi bir söylem kronikleşmesi tartışmalıdır. Bu söyleme yol açan etken, yine geleneksel kültürden kaynaklanmaktadır. Bu da yasa koyma süreçlerine yüklenen fetiş anlamlardan kaynaklanmaktadır. Sivil toplumculuk denilen ama özünde popülizm olmaktan öteye bir anlam taşımadığını düşündüğümüz yaklaşım, bu geleneksel anlayışın üzerine inşa olunmuştur. Yasalar sivil gelişmeleri boğuyor, toplumsal dinamikleri kısırlaştırıyor biçiminde dile getirilen bu popülistik söylem anayasalcı bir fetişizme yol açmaktadır. Aynı fetişizmin başka bir veçhesi de (sivil ya da ikincisi gibi kavramlarla taçlandırılan) cumhuriyet fetişizmidir. Daha ileri gidecek olursak birbirine zıt gibi gözüken birisi siyasal muhafazakârlık, diğeri siyasal ilericilik gibi gözüken tutum ve davranışların özde ortak kültürel paydalara sahip olduğu da düşünülebilir. Yasaların, tabiî ki en başta cumhuriyetin temel hukukî metinleri olan anayasaların toplumsal gerçekliği karşılamada yetersiz olduğunu ileri sürenler (ilericiler) ve sözde tersine bu metinlerin toplumsal gerçekliğe aşkın olduğunu ileri sürenler (muhafazakârlar), birisi anayasal metinleri bollaştırırken, diğeri ise daraltırken (1961-1982) aynı idealist bakışı sürdürmektedirler. Her ikisinde de ortak olan unsur, siyasetin yasa koyma işlevini fetişleştirmek ve bunu yaparken toplumsal gerçekliğin zihinsel yeniden inşâsında popülistik etkilerden kurtulamamalarıdır. Foucault'un söylediği gibi, şeyler ve sözcükler arasında yatan ilişiklendirmenin idealist tabiâtından ileri gelmektedir sözünü ettiğimiz durum.

Siyasal-toplumsal gerçekliği, içerdiği tarihsel kültürel çerçevede anlamak kabildir. Bu bakış etrafında, belki toplum mühendisliği yapmak değil, ama, siyasal kişiliklere ve siyasal metinlere bağlı kalmadan analiz yapabilmek mümkündür.

Eğer Türkiye'de tarihsel olarak jakoben açılımlara ve koyu devletçiliğe dayanan bir siyasal-kültürel gelenek varsa, bunun toplumsal tabanının da yabana atılmayacak derecede önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada sivil toplumculuk gibi gö-

züken bir popülizmin, değil Türkiye'deki birikmiş sorunların çözümünü sağlamak, bu sorunların envanterinin bile çıkarılmasını zorlaştırdığını görmekteyiz. Burada kısaca, siyasal kültürümüzün toplumsal arkaplanı üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti ağırlıklı olarak Müslüman bir topluluğa dayanıyordu. Osmanlı'nın hakim milleti olan Müslümanlar, anasır içinde aynı zamanda tarihsel olarak sivilleşme süreçlerine en yabancı kesimdi. Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde kaybedilen topraklardan gelen Müslüman kitleler, belki her zaman olduğundan daha fazla bende-i devlet olmak zorunda kalıyorlardı. Burada bir sûiniyet aramamak gereklidir. Nesnel bir durum gereği, devlet, belki imkânlarının da ötesini zorlayarak hakim milletin evlâtlarını korumaya kollamaya çalışmıştır. Ama önemli olan bu da değildi. Sonuçta ister kollama koruma yoluyla ister kovuşturma yolu ile olsun, devletin topluluk üzerindeki kontrolü artmaktaydı. Devletin araçları elverdiğince, kurum-topluluk ilişkisindeki bütün geleneksel mesafeler kapanmaya başlamıştı. Osmanlı'da geleneksel yapıların çöküşü, zaten bu yapılar içinde gevşek, Gramsci'nin deyimiyle "peltek"[8] düzeyde kalan sivilleşme potansiyelini de geriletiyordu.

Kemalist kulturkampfın göreli kentsel başarısı, tabanını yukarıda işaret ettiğimiz çerçevede bulmaktadır. Çünkü, kentsel nüfus çeşitli devlet hizmetleri aracılığı ile devlete daha organik düzeyde bağlıdır. Anti-Kemalist protestoların ise daha çok kırsal protesto gelenekleri ile birleştiği görülür.

Çok partili hayata geçiş devlete (gönüllü-gönülsüz) itaatte karşılığını bulan tek seçenekliliği çatlattı gibi gözükmektedir. Kemalist Cumhuriyet'ten rahatsız olanlar bu rahatsızlıklarını dolaylı olarak da olsa dile getirebilecekleri bir platformu buldular. İttihatçı karşıtlığını ifade eden bir muhalefet geleneği, kendisini C.H.P. karşıtlığı biçiminde formüle edebileceği bir zemin kazandı. Söz konusu muhalefet kültürü, dikkat edilecek olursa, devlete karşı kısmî bir tampon vazifesi görmektedir. Muhalefetin en son sınırında devletçiliğin jakoben politikalarına karşı çıkmak yatar. Bir başka deyişle, işlevi kulturkampfı yumuşatmaktır. Ama nihai tahlilde, böylesi bir muhalefet kültürünün dev-

let-kamu-birey ilişkilerini derinlemesine sorgulamadığı görülmektedir.

Türkiye'deki muhalefet kültürü, ya da yasal-sağ, küçük-kültürel gelenekleri değer ve sembollerini kitle ölçeğinde umumileştiren ve bunları, resmi dinin değer ve sembollerine eklemleyerek manipüle eden; belki liberal görünümlü ama sivik nitelikleri tartışmalı bir kültürün taşıyıcısıdır. Bu kültür, Kemalist prensiplerin popülist temalarını kullanır. Tabii ki bir hayli abartarak. Siyasal kültürümüzde bunun karşılığı, güçler ayırımında dile gelen yatay ilişiklendirmeleri tanımayan, "yasama" boyutunun mistikleştirilmesine dayalı (millî irade fetişizmi) bir plebisiteryanizmdir. Bu suretle, kitlenin jakoben politikalarla incinmiş devlet inancı tamir görmekte, biraz dolaylı da olsa devlet-topluluk bağları yeniden inşa olunmaktadır. Kitle etkisinin siyasal kültürümüze kazandırdığı, patronaj ilişkilerinin popülizm aracılığı ile (ama asla sivilleşme değil) siyasete taşınmasıdır. Popülizm burada, kitleyi resmî evrene taşımakta ve sözleşme kültürünün bıraktığı boşluğu dolduran bir ideolojik araç olarak işlev görmektedir. Sivil gibi gözüken ilişkilerin gerçek doğası da budur.

## SONUÇ

Bu yazıda Cumhuriyet kurma süreçlerinin toplumsal-siyasal tabanını tartışmaya çalıştık. Nihaî tahlilde, cumhuriyet, iktidarın kaynağı ile bir dönüşümü ifade eder. Ama özde, sivilleşme dinamiklerinin ürettiği bir kavramdır. Yani, anlamı nihaî olarak yönetsel-siyasal gibi gözüküyorsa da içeriği toplumsal-siyasaldır. Başka bir deyişle cumhuriyeti kurmak, siyasilere bırakılamayacak kadar mühim bir iştir.

## NOTLAR

1- K. Marx, "The Class Struggles in France", **Selected Works**, Moskow, 1975, s.205-300

2- Böylesine özenli bir analiz için, Bkz., Ş. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk**, İstanbul, 1968, s.21-48

3- K.Marx, **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, (Çev: S. Belli), Ankara, 1976. s. 13-14

4- Ş. Mardin, "Türkiye'de Din ve Lâiklik", (Çev.: F.Unan). **Türkiye'de Din ve Siyaset, Bütün Eserleri 5**, İstanbul, 1991, s. 72-73.

5- Bu konuda Bkz., S.S. Öğün, "Topluluk Ruhu ve Türk Siyaseti", **Birikim Dergisi**, Ekim 92, Sayı:42

6- M.A. Kılıçbay, **Doğunun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, Ankara, 1992, s.32

7- Tarihte Suçlu ya da Sorumlu Aramak Üzerine, Bkz. Ş. Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", **Türk Modernleşmesi, Bütün Eserleri 6**, İstanbul, 1991. s.238-25-.

8- Hugues Portelli, **Gramsci ve Tarihsel Blok**, (Çev.: K.Somer). Ankara, 1982, s.36 vd.

# KEMALİZM TARTIŞMALARININ KÜLTÜREL DOĞASI ÜZERİNE BAZI NOTLAR*

1980'lerden itibaren Türk siyasal hayatının en çarpıcı gündemlerinden birisini "Kemalizm" tartışmaları oluşturmuştur. Tartışma, özünde kültürel bir olgu olarak göreceli bir nitelik taşır. Yani sadece bir tez ve anti-tezin karşılaşmasından ibaret değildir. Önemli olan bu karşılaşmanın hangi kültürel durumu yansıttığıdır. Örneğin Kemalizm, bundan öncelerde de tartışıldı. Tez ve anti-tezlere bakıldığında ortada önemli bir değişme yok gibidir. Oysa bu tartışmaların 1950'lerdeki versiyonları ile 1990'lardaki versiyonları, içerdikleri kültürlerin konjonktürel farklılaşmasının izlerini taşırlar.

Bir kere tartışmaların ağırlığı yazılı metinlerin dışına kaymıştır. Kemalizm 1990'larda daha çok görsel-işitsel kültür araçlarıyla tartışılmaktadır. Yazılı metinler üzerinden yapılan tartışmalar bitmiş değildir; ama, özlü olmaya her zamandan daha az özen gösterilmekte, böylelikle medyatik kolaycılığa uyum sağlanmaktadır.

Medyatik kolaycılık, tez ve anti-tezleri bir çırpıda tarih-dışı bir mecraya taşıyabilmektedir. Medya belâgatı, en demagojik belâgat örneği olarak tez ve anti-tezleri koyu bir ahlâkileştirmeye tabi tutarak işin içinden sıyrılmaktadır. Zaten alt-yapısız sorgulamalardan da başka bir şey ummak kabil değildir.

---

* **Türkiye Günlüğü Dergisi**, Mayıs-Haziran 1994, Sayı 25.

1990'lardaki tartışmalar, tez ve anti-tezleri o denli soyutlamaktadır ki, bunların ortak bir kültürün içinde tarihselleştiğini ve diyalektik olarak birbirlerini ikmal ettiğini çoklukla gözden kaçırırız. Oysa, çelişik söylemlerde kültürel manzara tamamlanıyor. Kabuller reddedişin, redler kabul edişin araçları olmaktan ileri gitmeyebiliyor.

Reddediş, tek başına ve kendiliğinden bir aşkınlık durumunu üretmez. Yine paralel olarak kabul ediş, kabul edileni kesinlemeye yetmez. Çoğu kez, kabul ederken özdeşleşmek bir yana derir bir aykırılığı yaratmış olabiliriz. Tarihsel süreklilikler bu diyalektik şaşırtıcılık üzerine bina olmaktadır.

Kemalizm, sadece onu savunanlar cihetinden değil, belki de daha esaslı olarak, onu reddeden tezlerin kültürel çerçeveleri içinde anlaşılabilir. Bu yazıda onu reddeden ve kabul eden kültürün ortak payandaları üzerinde düşünmeye çalışılacaktır.

## BİR ETİK-MİTİK TARTIŞMA OLARAK KEMALİZM

Anti-Kemalizmin sık sık ulaştığı çizgi, ya bu sürecin Mustafa Kemal Atatürk'ün kişiselliğinden soyutlanması ya da alabildiğine onun kişiselliği ile buluşturulmasıdır. Önce ilk yaklaşım üzerinde duralım: Burada tarihin insanî boyutu üzerinde özensiz kalan, kaba materyalist bir bakış egemendir. 1920'lerde Türkiye'nin önünde duran seçenekler "kaçınılmaz" olarak Kemalizmin siyasal-toplumsal doğrultularıyla sınırlı değildi. Voluntarizmi reddetmek adına bu kesinlemede ısrarlı olmak, olgularla-irade arasındaki çetrefil tarihsel diyalektikleri atlamak olacaktır. Belki güç olan, ama kavrayışlanmızı zenginleştirmesi daha muhtemel olan yaklaşım, olgu-irade diyalektiğinin köprülerini kurabilmektir.

İkinci yaklaşım; lehte ve aleyhte, Kemalizmin voluntarist doğasını abartır. Buradaki bakış Trieschke'nin "tarihi büyük adamlar yapar" yolundaki eskimiş tezini ısıtmaktır. 1920'lerin tarihini, ya da moda ifadesiyle aktaralım, "70 yıllık yakın dönem Türk tarihi"ni Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsında tecelli eden "büyük tarihsel kayıplar" olarak gören tez ve anti-tezlerin arasında, ciddi hiç bir kültürel farklılık yoktur. Tam tersine tarihin voluntarist ni-

teliği birlikte vurgulanmış olmaktadır: "Tarihi büyük ideallerin taşıyıcısı olan büyük adamlar (örneğin Atatürk) yapar" demek ile, (aslında doğru), "Tarihi büyük adamlar yapar", ama "bazen (Atatürk'te olduğu gibi) yanlış yaparlar" demek arasında sadece birbirini emziren ilişkilerden bahsedilebilir. Aslında varılan nokta, "siyasetin karizmatik otoriteler eliyle yapıldığını" kesinleyen ve başta Weber olmak üzere bil'umum oryantalisti haklı çıkaran bir kültürel durumu onaylamayı işaret eder.

Şahsîleştirilmiş tarih anlayışı, sofuca devam ettirilir. "Aslında iki tip tarih vardır", "İyilerin tarihleri"-"kötülerin tarihleri"[1]. Bu ayırım hangi kavramlarla ifade edilirse (ya da gizlenirse) edilsin (gizlensin) karizmatik-idealist bakışı mesianik-spritüalist bakış tamamlar. Özellikle modern zamanlarda bu ilişki daha da netleşir. "İyi tarih halk ruhundan anlayan büyük adamların yaptığı tarihtir". "Kötü tarih (ise) halk ruhunu hiçe sayan (sözde) büyük, (özde küçük) adamların tarihidir". İyi ve kötü tarihleri büyük kahramanlık menkıbeleri, ihanetler, komplolar vb. senaryolar tezyin ederler.

Hiçbir şeyi tarihsel koordinatlarına sadık olarak tartışmayan bu çocuksu kültür içinde, araçlar da oyuncaklaşır. Eğer "büyük adamların ruhlarında "hak" ve "adalet" gibi yüce değerler varsa, tabii ki bunları tevzi edecek araçları kullanacaklardır. Değilse, "zulmün" araçlarına sarılacaklardır. Tarih, sanki rakip futbol takımlarının tribünleri gibi saflaşmıştır. Bir yanda "hayrın güçleri" diğer yanda "şer'in güçleri". Nihayetinde bir tanesi galip gelecek ve diğerini "tarihin (nerde olduğu belirsiz) çöp tenekesine atacaktır".

Yukarıdaki cümleler hayli karikatürizedir. Ama şaşırmamak gerekir, bir gün çok ciddi bir bilim adamının "derin tefekkürleri" sonunda ulaştığı "büyük keşfi", mesela "neden Altı Ok'un içinde demokrasi yoktu?" sorusunu ileri sürdüğü zaman bu karikatürleştirmenin hayli işlevsel olacağını zannediyorum.

"Hayrın güçleri" ile "şer'in güçleri" arasındaki bu cılız diyalektik, masalsı bir salınım gösterir. İktidar (genellikle şer cephesidir) bir zulüm aygıtı olarak çalışır ve insanları inim inim inletirken, "mazlumların" bitmeyen bir çilesi başlar. (Sufi kültürün tu-

haf ve Hermetik-Asketik çeşitlemesi). Mazlumiyet çile ve eziyet ile birleşince "tarihin dışına çıkılır". O akıl almaz ufuklarda "olgunlaşma" başlar. Hermetik-asketizm yerini yavaş yavaş Budizmin mumerik paradigması olan -sıfır-a bırakır. O hem varolunan hem de yokolunan noktadır. Mazlumiyetin tarih-dışı özürlülüğünü sıfır paradigmasından daha iyi hiç bir şey ifade edemez. Olgunlaşmanın ileri safhalarında "adalet" değeri kanatlanır. Artık tarihe geri dönülme zamanı gelmiştir. Nihayet İslâmiyetin Pisagoryen paradigması- Bir- hatırlanır. "Birisi" bu iş için bulunur. Onun etrafında kenetlenilir ve "kurtuluş" tecelli eder. O ana kadar "tarihin galerilerden yağan kurumlardan azade kalmış" mazlumlar, adalet ve mazlumiyeti temsil eden karizmatik mesihler şer'in bloklarını yıkıp onları tarihin çöp tenekelerine atacaklardır.

Antropolojinin bulguları herhalde en çok sosyolojinin işine yaramıştır dersek yanılmış olmayız. M. Eliade bir antropolojik kavram olarak mitlerin doğasını sosyolojiye bağlayan düşünürlerin en seçkinlerinden birisidir. Mitler, Eliade'ye göre "yaşayan" anlam kümeleridir ve "yaşayan mit deyişinden insan davranışı için model oluşturması bu yolla yaşama anlam ve değer kazandırması"[2]nı anlamak gerekir. Biz Türklerin mitleri aynı zamanda siyasal gerçekliğimizi de anlamlandırmada son derecede işlevseldir. Bolu Beyi'ne karşı Köroğlu'nun mücadelesinin doğasını anlamak, Namık Kemal'in "hürriyet" kavramında ne bulduğunu kavramak adına "*sine qua non*" dur. Celâli edebiyatlarının Dersaadet iktidarlarına yönelik anlamlandırma ve kavrayışları, modern muhalif siyasal kurguların anlam ve kavrama haritalarını sunmaktadır[3]. Bu ilişkilendirmelerin yapılmamış olması, önemli bir eksikliktir. Bu edebiyat-tarih ve sosyoloji işbirliğinin ortaya çok ilginç bir çalışma çıkarabileceğini düşünüyorum. Şimdilik sadece belirtiler bile bize çok şey söylemektedir. İktidar ve muhalefet arasındaki kültürel ilişkilerin önemli ölçüde destanî ayrımları karşıladığını düşünmek için ortada çok sayıda neden bulunmaktadır. Abdülhamid-i Sani'ye baş kaldıran, 1920'lerde, Osmanlı mirasını reddeden, 1960'da Tandoğan'da Menderes'in yakasına yapışan, 1970'ler de "adalet" değerini bilimsel Marxçılığın kavramları içinde savunan ve nihayet bugünlerde "70 yıllık

tarihin adaleti" için baş kaldıran nesillerde biraz Köroğlu'nun "ruhu" dolaşmaktadır. Burada her başkaldırış, kendi romantizmi içinde, destanî geleneğimize bir halka daha ekler. Ama işin şaşırtıcı ve düşündürücü tarafı, örneğin İbn-i Haldun'un kavramlarıyla ümrandan asabiyeye, asabiyeden ümrana salıncaklanan bir çevrimsel tarihi yeniden üretmesidir. Bu durum, Weber'in patrimonyal-karizmatik kültürler arasındaki rutinleşme dediği hususu pekiştirir[4]. Umutların kabarışı ile kaderciliğin katmerleşmesi şaşırtıcı bir şekilde senkronize olur.

Siyasal mitlerimizi besleyen dikotomiler çeşitli biçimlerde ifade edilmişlerdir. Şu kokteyl, bu konuda bir fikir verebilir: "Zalimler-versus mazlumlar", "Atıf Kaptan (kötü kalpli fabrikatör baba) versus Ayhan Işık (mahallenin temiz delikanlısı), "Neriman Köksal (makyajlı vamp) versus Hülya Koçyiğit (Sümerbank basması giyen Kezban), "Kerim Afşar (Burjuva yozlukların ruhunu satın aldığı eski(devrimci) versus Yılmaz Güney (mahalle delikanlısının devrimci yüzü)", "Abdi Ağa versus İnce Memed", "Fenerbahçe (İstanbul takımı) versus Karabükspor (hakkı yenen Anadolu takımı", "Divan Edebiyatı versus Halk Edebiyatı", "Nevzad Atlığ (Klâsik Türk musikisi) versus M. Sarısözen (Yurttan sesler)", ilh...

Yukarıdaki ayırımlar siyasal, toplumsal hayatımızda karşılıklarını bulmuştur. Bütün bu ayırımları ilk kez akademik bir kavramlaştırma üzerinden irdeleyen çalışma Şerif Mardin'in Türk sosyal biliminin preludelerinden sayılabilecek "Merkez-Kenar" çalışmasıdır[5]. 1990'larda Kemalizmi tartışan çevreler kanımca bu çalışmanın sindirilmemiş izlerini taşımaktadırlar. Mardin'in çalışması "merkez-kenar" ilişkilerinin doğasını anlamaya dönük bir çalışmaydı. Etkileri ise bu kavramlaştırmaların köprülerinin üzerinde değil, tam tersine, kopukluğu üzerinde işlemektedir. Örneğin, "devlet-topluluk" dikotomisi her iki kürenin varlık alanlarının birbirlerinden ayrı olduğu varsayımına dayanıyor. Merkez periferi kavramlaştırmasının diyalektik ilişkileri ve süreçleri bu yüzdendir ki ihmal ediliyor. Başka bir ifade ile sosyal ve siyasal bilimlerin jargonu içinde mitik etkilenmeler devam ediyor. Mit yaşıyor.

Sosyal bilime iyiden iyiye egemen olmuş bu mitik bakış, birbirinden koparılmış fotoğraf karelerinin filmin kendisi gibi algılanmasına yol açmaktadır. Oysa ki, iktidar ve muhalefet iki bağımsız ontolojik gerçeklik değildir. Sadece ve sadece siyasal gerçekliğin iki ayrı yüzüdür. Bu iki kavramın filmatik akıcılığını görmemizi sağlayan bir başka kavramlaştırma "iktidar ilişkileri" kavramlaştırmasıdır[6]. Bu çerçeve bize reddeden ve reddedilenin nasıl olup da birlikte tarihselleştiğini gösterebilecektir.

Sosyal ve siyasal bilimimize egemen olan, belki Aristo tasımcılığının kötü bir kopyası olarak sayabileceğimiz bu yaklaşım, iktidar ve muhalefeti etik değerlemeler üzerinden ayırmaktadır. Aslında bu durum, kültürel biçimlenmemizi belirleyen reel durumun da bilimsel jargondaki yansıması olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de mensubu olduğumuz Ortadoğulu patrimonyal siyasal kültürel miras içinde, "siyaset-siyaset" ilişkisini dolayımlayabilen toplumsallıkların birikimsizliğini taşımaktayız. Bu gelenek içinde, siyasal iktidar mitinin gerilemesini beklemek mümkün gözükmüyor. Bunun da açık belirtisi bütün dikotomilerin kesif siyasal ahlâki sofulaştırmaların süzgecinden geçerek yine "siyaseten" ifade edilmesidir. "İyiler ve Kötüler" ya da "mazlumlar ve zalimler", bu yüzdendir ki aynı mitin sürekliliğini besliyorlar. Siyasetin ister patrimonyal isterse karizmatik çerçevelerde şahsileştirilmiş yüzü, "siyaset-siyaset" ilişkisinin derinliğini ve kültürel düzeydeki aşılmazlığını kesinleştiriyor.

Siyasetin mitik doğası bütün açılımlarıyla birlikte siyasal iktidarın araçsal boyutlarını "doğrudan" ve "tersinden" kutsuyor. Bu kutsama muktedirlerin (yani zalimlerin) iktidarlarından emin mağrurane edalarında olduğu kadar, iktidarsızların (mazlumların) konformizminde ya da başkaldırılarında ritüelleşiyor.

Siyasal iktidarların seçkinci monistik yapılaşması belki birincil düzeyde görülebilecek, ama analizlerde sabite değeri taşımayacak bir veridir. Miti analizlere taşıyan da bu sabitliktir. Sıkıntı neresinden bakarsak bakalım iktidar olgusunun çeşitlenmesinde yaşanan sıkıntılardır. Siyasal iktidarın monistik yapılaşması, bu çerçevede sadece mekanik değil bundan çok daha karmaşık olarak diyalektiktir. Yine bunun paralelinde, iktidar

monizmi, homojen bir kültürel kategoriye değil, heterojen bir kültürel küreye oturur.

İktisadın çeşitlenmesi ve siyasal alanın dışında kendisine yeni alanlar bulabilmesi siyasal iktidarın monistik dünyasını çözer. Araçların, kutsallık mertebelerinden çıkıp, reel ölçülerine kavuşturulması da buna bağlı olarak gerçekleşir. Burada karşımıza çok önemli bir kavram olarak "özerklik" çıkmaktadır.

Türkiye, yakın zamanlarda bu kavramı da gündemine aldı. Ama ne tuhaftır ki, yine reelliğinden çıkararak. Yani miti yine seferber ederek, özerklik siyasal iktidardan talep edildi. Herhalde dünya yüzünde bunun kadar şaşırtıcı bir garabete rastlamak mümkün değildir.

Özerklik, araçsal olduğu kadar, ondan çok daha derinlikli olarak bir zihinsel-kültürel durumdur. Bu durumu yaratacak olan şey ise öncelikle ne yasal ne de siyasaldır. Özerkliği siyasal ve yasal bir sürece indirgemek "siyasete tapınmayı" kesinler, yani özerkliği tıkayacak bütün süreçleri baştan olumlamaktır. Başka bir ifade ile miti gerçeğin kendisi zannetmektir.

Özerklik, herşeyden önce bireyin "erkini başka hiç bir şeye muhtaç olmadan özünden alabildiği" bir durumu yansıtır. Dolayısıyla verilir ve alınabilir değildir. Özerkliğin verilebilir ve alınabilir olduğunu düşünmek siyasal mitin alabildiğine fetişleştirildiği bir durumu sergiler. Bunun kaynağı ise, artık "döviz ve borsa" oyunlarına mahkûm olmuş kuşakların iyiden iyiye unuttuğu bir kavram olan "üretimdir". "Siyaset-siyaset" kapanının boğucu mutlaklığını aşan, iktidarların siyasal küre dışında çeşitlenmesini, dolayısıyla siyasal iktidarın seçkinci-monistik yapısını gerileten gelişmeleri, burada izlemek mümkündür.

Özerklik statülerinin sağlanması erkini özünden alabilen üretimin siyasal dayatmalar karşısında pazarlık gücünü elde edebilmesi ile ilişkilidir.

Siyasal kültürel çeşitlenme, yani çoğulculuk, yine özerkliğin içinde mümkün olabilir. Siyasal değişme ve modernleşme basit rejim değişiklikleri ya da tek başına siyasal etikteki değişmeler değildir. Örneğin Fransa'da devrimci burjuvazi, üretimden ge-

len özerk toplumsal gücünü seferber ederek üretim dışı kalmış ve bu anlamda "çürümüş" aristokrasiyi tasfiye edebilmiştir.

Özerkliğin üretim ile destekli gücü, sadece siyasal modernleşmenin kültürel krizleri içinde değil, aynı zamanda paylaşım krizleri içinde de geçerli olmuştur. Siyasal katılım talepleri bunun yansımasıdır; katılım süreçleri ve talepleri, ağırlıklı olarak "arttırılabilir" ve "sürdürülebilir" üretim gerçeğinin içinde yaşanmıştır. İşçi sınıfları siyasal rasyolarını, yani, üretimden gelen gücün siyaseti eylemeye hak kazandığı ilkesini bir kere daha seferber ediyorlardı. Özerklik, öncelikle siyasal olmayan süreçlerin içinde doğan, etkin bir sivil durumu ifade eder. İnsan burada üretim boyutunda kendi gerçekliği ile yüz yüze gelir. Bunu bir kültürel sürece dönüştürür. Özerkliğin bir siyasal kategori olarak işlevselleşmesi, yani siyasal ontolojik bir değer olarak çalışması, siyasallık öncesi sivil birikimlerin düzeyi ile ilişkilidir.

Bu değerlendirmeleri Kemalizm tartışmaları içinde dikkate almanın yararlı olabileceğini söyleyebilirim. Kemalizm bir neo-patrimonyal iktidar kültürünü yansıtır[7]. Bu kültür, sadece siyasal seçkinlerin mensup olduğu dar anlamda işleyen bir kültür değildir. Bir ilişkiler kültürüdür. Söz konusu ilişkiler kültürü içinde onu bir liderlik-önderlik kültü olarak yüceltenler olduğu kadar, yine aynı kültün içinde reddedenler de yer almaktadır. Hiçbir kültür cetvelle çizilmiş sınırlara sahip değildir.. "70 yıllık" yakın tarihin kuşakları, neo-patrimonyal Kemalist kültürün içinde toplumsallaştılar. Mitik dikotomik ayırımlar bu gerçeği sadece örtmeye yaramaktadır, değilse, değiştirmeye değil. "Siyaset-siyaset" ilişkisinin kapanı çalıştığı sürece Türkiye neopatrimonyal iktidar ilişkileri kültürünü olanca totalitarizmi içerisinde yaşamaya devam edecek gözüküyor. Üretkenlik bir düş olmaktan çıkıp reel özerk durumlara ulaşmadığı sürece ne normatif sivil toplum tartışmalarının, ne demokrasi, ne de "Kemalizasyon-de Kemalizasyon" tartışmalarını sürdürmenin bir yararı olabileceğini düşünüyorum.

**Türk Siyasetinin Mitik Değerleri: "Hürriyet" ve "Nizam"**

Siyaset-siyaset ilişkisinin boğucu mutlaklığı, en derin bir şekilde üretimsizlik tarihimizi örten mali tarihimizin krizlerinde yaşanıyor. Siyasal mitik geleneklerimizin modern karşılıklarını bulmuş dikotomileri, en çok da böylesi ortamlarda en dramatik sonuçlarını üretiyor. İster başkaldırılar üzerinden, isterse en hipokrit itaatkârlıklar üzerinden patrimonyal iktidar ilişkileri kültürü olumlanıyor.

Siyasal şiddet kültürü, mali iflas tarihimizin başkaldırı ve bastırma mekanizmalarına oturmuş durumdadır. Nizam ve hürriyet değerlerinin taçladığı bu refleksler Türk siyasetinin kısırlığını ifade eder. Her ikisinin de tarihsel dayanakları zayıftır.

Osmanlı geçmişimizin ihtişamı "erkini özünden almaya değil" dışarıdan "tahsil" etmeye dayanıyordu. İhtişamlı günlerimizde özerksizliğimizin vücut verdiği patrimonyal kültürümüz içinde şöyle veya böyle istikrarlı idik. İkircikli ve kuşkulu olsak bile, ilik-lerimize kadar işlemiş bir Şark tevekkülü içinde siyaseti bizim adımıza , anlayamadığımız ve akıl sır erdiremediğimiz bir "marifet" olarak eyleyenlere (büyüklerimize) fazla bir itirazımız yoktu. Ama mali iflas ile birlikte, tarihsel çarklar geriye doğru çalışmaya başlayınca, hele hele "tahsilat" "mecburiyetlerden mütevellit" içeriye yani "biz"e doğru işlemeye başlayınca, ikircik-lerimiz ve korkularımız "sahicileşti"; bu durum artan yoksunluklarımızla birlikte büyüdü. Bizi kuşatan "siyaset-siyaset" ilişkilerinin biricikliğine çarptık. Ya iktidar ilişkilerinin her zaman olduğundan daha fazla "mütemmim" cüz'leri olduk, ya da başkaldırdık. Teneffüs ettiğimiz kır havasının baştan çıkarıcı kokularıyla "serazadlığımızı" ilân ettik. Bizi toplumsallaştıran biricik kültürel dayanağımız olan destanlarla hemhal olduk. Tarihsel mukadderatımız olan yersizlik ve yurtsuzluğumuzu gittiğimiz her yere taşıdık. "Hürriyet" değerini sınırsız pastoralliğimizde kavradık. Bizler için "stadtluft macht frei" sözü geçerli değildi. Tersine "landschaftsluft macht frei" daha doğrusuydu. Kendisine yüzyıllar boyu "ehl-i hirfet" denilmesini içine sindirebilmiş esnaflar artık rahatlıkla, önceleri semtine dahi uğrayamadıkları sarayı basabilmekteydiler. Ulûfesiz kalmış yeniçeri, müttefikleriyle birlikte "Halife-i rûy-ı ze-

min Padişah efendilerinin katlini bil'fiil eylebilmekteydiler. Sultanın yanında onun siyasal kararlarının dinsel noterliğini yapan Şeyh-ül İslâm, artık gocunmadan "katli vaciptir" fetvalarını verebilmekteydi. Devletin maaş ödemekte zorlandığı lümpen müderrisler, dönemlerinin ajitatörleri olarak her köşede cirit atabilmekteydiler.

İktidar sahipleri ise bu durumda "nizam-ı alem" iddiasını her zaman olduğundan daha kesif telâffuz etmişlerdir. Artık tıpkı "hürriyet" değerinin olduğu kadar "nizam" değerinin de hiçbir inandırıcılığı kalmamıştır. Çok rahat bir şekilde ölçüsüzleşebilmekte, müdahaleciliğe dönüşmektedir. Göreli bir "medenilik" üzerinden "nizam" ve yine göreli bir medeniyet reddiyesi üzerinden (yerlicilikle taclanan) bir "hürriyetçilik", kolaylıkla dönüşebileceği ikincil pejoratif anlamları; "istibdat" ve "başıbozukluk" ile birlikte Türk siyasetinin değişmeyen sarkaçlanmasını oluşturur.

Kemalizm tartışmalarında, medyanın basitçi jargonunu da ardına alarak bu değerlerin olgunlaşmamış tarihselliği içinde giderek ikincil pejoratif anlamlandırmaların egemen olmaya başladığını söyleyebilirim. Sorulara bakmak bu konuda yeterince fikir vermeye yeter: "Atatürk bir müstebit miydi?", "T. C. despotik bir devlet midir?", "Neden altı okun içinde demokrasi yoktur?", "Atatürk neden egemenliği halka vermedi?" Bu sorular sadece ve sadece entellektüel hayatımızın hamlığı ile açıklanabilir. Erkini üretimine dayalı olarak özünden almayan bir kültürel gelenek içinde entellektüel hayatın üretebileceği sorulur da herhalde bu kadar düzeysiz olabilirdi. Ve yine bu düzeysiz sorulara ister tarruzî isterse tedafüî olarak verilen cevapların da aynı düzeysizliği paylaşmaktan öteye gidebileceğini kim söyleyebilir?

## SIĞ AFORİZMALAR

M. A. Kılıçbay'ın haklı olarak "nominalizm" olarak nitelediği gibi kültürel durumda kavramların "reelliğini" tartışmaya her zaman olduğundan daha fazla ihtiyaç duyuyoruz. Bir kaç örnek bu durumu kavramamıza yardımcı olabilir. 1923'de Mustafa Kemal Atatürk "ulusal egemenlik" kavramını ileri sürmüştü. Egemenliğin dünyevi karakterini vurgulamak için de "kaynağının ka-

yıtsız şartsız millette olduğunu" belirtmişti. 1990'lardaki tartışmalara bir göz atmak düşündürücüdür. Tutkulu bir şekilde egemenliğin kaynağı tartışılmakta ve Kemalist bakış eleştirilmektedir. Örneğin Kemalist aforizmaya karşı bir başka aforizma "egemenliğin" kaynağını meta-fizik bir değere taşımaya çalışmaktadır. Bu tartışmalar, bizatihi olarak "egemenlik" prensibinin hangi iktidar ilişkilerinin gerçeği üzerinde yükseldiğini gölgelemekten başka bir işe yaramaz. Böylelikle, "egemenlik" kavramının siyasal ve toplumsal olarak tanımlanmış sınırlar içinde kalan nüfusların etkin bir haberleşme, pazar dolaşımı ve güvenlik ağı içine alınmasını ifade eden reel merkantilist anlamını kavrayamamak tuzağına düşmüş oluruz. Gidilemeyen köylerin (olsun varsın) bizim olduğuna inanmak gibi bir saflığın içinde "egemenlik" ilkesinin değersel içeriğini tartışmanın sığlığı ortada değil mi?

Türk siyasetinin dikotomileri kendilerini kuşatan tarihsel bağlamlara yerleştirilmeden hiç bir şeyin kolay anlaşılabileceğini sanmıyorum. Mustafa Kemal Atatürk'ün ünlü aforizmalarından birisi de, bilindiği gibi bilim ile ilgilidir. Atatürk "hayatta en hakiki mürşit bilimdir" demişti. Bu ilke, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyye Teşkilatında, Münif, Tahsin ve Saffet Paşaların, Şanizâde gibilerin sohbetlerinde ve ansiklopedizmlerinde başlayan, Tıbbıye ve Mülkiye okullarına özgü toplumsallaşmalarla devam eden ve nihayet Mustafa Kemal'in ünlü aforizmasıyla taçlanan bir kültürel doğrultuyu ifade eder. Bunu "bilim"i "ilim" yapan, ya da "Hayatta en hakiki mürşid dindir" gibisinden bir refleks karşılar. Bu zıtlıklar arasında hiçbir ciddi farklılık yoktur. Erkini üretkenliğe dayalı olarak özünden alamayan bir kültürel yapılanma içinde, "irşad" arayışı gibi bir kolaycılıkta birleşilir.

Aslında "din" ile "bilim" arasında, ilkinin "gericiliği", ikincisinin ise "ilericiliği" karşıladığı çatışma, yine saf bir kültürel çatışma olmayıp "üretkenlikle" ilgilidir. Bu kültürel dikotomileri örneğin Fransız siyasal kültüründe, üretken burjuvazi ile üretken olmayan aristokrasi-ruhban ittifakını ayırmakta ve bu yüzden işlevselleşmekteydi. Fransa'da Katolik taassup üzerinden aristokratik atâlet meşrulaştırılmaya çalışılıyordu. Buna karşılık "bilim", Fransa'daki mühendislik burjuva verimliliğini kutsayan bir değer ola-

rak doğuyordu. Fransız ansiklopedizminin, mekanik materyalizmin yaklaşımları bu çerçevede anlamlıdır.

Din-bilim karşıtlığı, ki en keskin bir biçimde Fransa'da yaşanmıştır, zorunlu olarak bir antagonist karşıtlığı içermez. Hele hele bunun evrensel bir determinizm içinde algılanması en hafif deyim ile anakronizm yapmaktır. Fransa'da bu iki kültür arasındaki çatışma tamamen konjonktüreldi ve yukarıda açıkladığımız üzere "atâlet" ile "üretkenlik" arasındaki sosyolojik bir gerilimin fonksiyonuydu. Din ile bilimin çatışması, üretkenliği anlamlandıran "doğa" kavramının hakim kültür olan dinsel kültürün kodlarında temellendirilebilme özelliğine bağlı olarak yumuşamıştır. Aydınlanmış ruhban hayat, Protestan etik, dinsel kültürün stoik düşünüş geleneğini kavrayan versiyonlarını yaratabilmesi, verimlilik üzerinde yükselen toplumsallıkları karşıladığı nispette din-bilim uyuşumuna işaret eder.

Türkiye'de "dinin mutlaka bilim tarafından aşılması gereklidir" saplantısı, örneğin Peyami Safa'da olduğu gibi, tersi bir ilişkinin saplantısını yaratmıştır. Yıllar boyu entellektüel çevreler, acemice ve tarihsel dayanaklarından yoksun olarak "dinin terakkiye mani olup olmadığını" tartışmışlardır. 1990'larda bu yine alevlenmiş gözüküyor.

Kemalizm tartışmaları, siyasal iktidar ilişkilerinin tarihsel-kültürel tabanı kavranmadıkça, sıfır toplamlı beyin jimnastikleri olmaktan öteye gidemez. Üretimsizlik, özerksizlik temelleri üzerinden yükselen "siyaset-siyaset" ilişkisinin boğucu mutlakiliğini taşıyan, siyasal iktidarı ister dinsel, isterse dünyevi ülküleştirmeler doğrultusunda kutsamaya dayalı bir kültürel yapılaşma içinde girişilen etik tartışmalar sadece ve sadece şikayet edilen süreçleri derinleştirir.

## BİR PAYLAŞIM RİTÜELİ OLARAK KEMALİZM

Tarihsel tutunumları zayıf "iktidar etik"i tartışmaları kısır ve arttırılmayan kaynaklara dayalı olarak üretimsizliğin dar çerçeveli paylaşımlarına doğru bir ritüel işlevi görmektedir. Bu noktada, hermonetik'in diliyle ifade edecek olursak, Kemalizm tartış-

malarının metinsel (textual) doğasından çıkıp, Türk siyaseti içindeki bağlamsal (contextual) doğasına bakmak gerekecektir.

1970'ler itibariyle ideolojik mülahâzalar üzerinden yürüyen Türk siyasal hayatının bloklaşmaları, 1980'lerden başlayarak "yumuşama" özelliği göstermiştir. Sanki siyasal gerçekliğimize daha "reel" bakmak gereği üzerinde bir konsensüs doğmuştur. İdeolojilerin biçimlendirdiği dikotomiler "demode" ve "yanılsamalı" sayılmaya başlanmıştır. Örneğin "sağ-sol", "ilerici-gerici", "sosyalist-faşist" yada "kızıl-milliyetçi" kategorileri artık geçmişin "günahları" olarak mütalâa edilmektedir. Siyasal jargonumuza giren "dinazorluk" terimi bu durumu ifade etmektedir. İdeolojilerin sonunun geldiğine inanılan bir dünyada yeniden ideolojik arayışları alevlendirmek, bir siyasal arkaizm örneği sayılmaktadır.

"İdeolojilerin sonu"nu hazırlayan gelişmeler, soğuk savaş ile yaşıt yani aşağı yukarı kırk yıl sürmüş bir katılık döneminin tahammülfersa etkileri; 1980 askeri müdahalesinin entellektüel hayatın üzerindeki soğuk duş etkisi, ekonomik hayatımızın o günlere kadar olandan çok farklı olarak siyasetin önceliklerini askıya alan "liberal ekonomizmi" ve nihayet dünya konjonktüründe yaşanan "yumuşama" süreçleriyle ilgilidir.

İdeolojilerin boşalttığı alanı siyasal kültürümüzde daha "reel" gibi gözüken dikotomiler almıştır. "Devlet-toplum" dikotomisi bu yeni oluşumun ürünüdür. O günlere dek "sağ-sol" ya da "komünist-mukaddesatçı" çatışması içinde birbirlerine karşı amansız bir düşmanlık içinde bulunan bir kısım ideologlar arasında şaşırtıcı bir entellektüel flört ve hatta konsensus sağlanmaya başladı. Çatışma ve ayırımlar ideolojik değil, sanki daha "sosyolojik" odakta içe doğru işlemeye yöneldi.

Yeni bölünmeler kabaca "devletçiler" ve "sivil toplumcular" arasında tecelli etmektedir. Bu kriter, "eski" yoldaşları birbirlerinden koparmakta, "eski" düşmanları ise barıştırmaktadır.

1980 sonrası yükselen İslâmcı çizgide bu bölünme oldukça sarihtir. Örneğin Ali Bulaç ve arkadaşları kendilerini "eski sağ devletçi" çizgiden özenle ayırmaktadırlar. Bunun yerine sivil toplum kavramlaştırmasını, normatif boyutta ve İslâmî terimlere ta-

şımak suretiyle gelenek ve topluluk vurgusunu yüceltmektedirler. İslâmî entellektüel hayatta Seyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman arasındaki kültürel bölünme böylelikle Türkiye'ye de yansımış olmaktadır.

Buna paralel bölünmeler sol cenahta da yaşanmıştır. "Devletçi" çizgisini sürdüren **Cumhuriyet** Gazetesinin temsil ettiği çevre ile örneğin "sivil toplum" kavramlaştırmasını Marxist kuramda araştıran ve "devlet-topluluk" karşıtlığı içinde sosyalist terminoloji ile karşılayan "**Birikim**" Dergisi arasında bir kopuş yaşanmıştır. Yine bu bağlamda "Birikim" grubu ile A. Bulaç'ın "Bilgi ve Hikmet" grubu arasındaki yakınlaşma söylediklerimi doğrular niteliktedir.

Bir başka paralel bölünme, diğerleri kadar belirgin olmasa da milliyetçi cenahta yaşanmıştır. **M.H.P.** hareketinden kopan ve S. Ahmet Arvasi'nin fikirlerinden mülhem olarak İslâmi çizgiyi daha kesif bir şekilde vurgulayan M. Yazıcıoğlu ve **B.B.P.** zaman zaman "sivil toplum" vurgusunda bulunmaktadır.

Aynı çerçevede siyasal hayatımıza bakacak olursak benzer bölünmeleri görmek kabildir. Türk liberalizminin başat ismi olan Turgut Özal (ve **ANAP** hareketi) kendisini, "devletçi" bulduğu **A.P.** mirasından ısrarla ayırmaktaydı. Turgut Özal'a prim sağlayan bütün "çıkışlar" özünde "anti-statist" bir düzleme oturmaktaydı. Turgut Özal, Cumhurbaşkanlığı sırasında, değişik ideolojik geçmişlere sahip olan, ama sivil toplumcu liberal çizgide karar kılmış bir grup Türk entellektüelini, (Bu yazının yayımlandığı **Türkiye Günlüğü** ve **Cedit** grubu dahil) pratik liberalizmine teorik destek sağlamak amacıyla biraraya getirmiştir. Ömrü yetseydi, yapmayı düşündüğü "ikinci çıkışında" bu entelijensiyanın desteğini almayı tasarladığına ilişkin çok sayıda belirti olduğunu düşünüyorum.

Bütün bu oluşumların konumuz açısından önemi vurucudur. Mustafa Kemal Atatürk veya Kemalizm, devlet-toplum dikotomisinde ilk kategoriyi sembolize eden bir faktör olarak güncelleşmiştir.

Kemalizmin bir siyaseten paylaşım ritüeli olarak tarihselleşmesi, ilkeleri içinde en zayıf kalmış olan "halkçılık" ilkesi çerçe-

vesinde olmuştur. "Yetmiş yıllık" Türk siyasetinin paylaşımcı fonksiyonları etrafında biçimlenmesi, popülist sendromun[8] çok katlı kültürel türevleri ile ilgilidir. Kemalizmin, Türk siyasal kültürü içinde yukarıda değinilen çerçevede güncelleşmesi, "popülist" kültür içindeki dönüşümler kavranmadıkça anlaşılmaz düşüncesindeyim.

Ş. Mardin bir çalışmasında, Kemalizmin halkçılık ilkesinin "yalınkat"[9] olduğuna işaret etmişti. Şaşırtıcı olan husus, bu tanımın Kemalizmin tarihselleşmesinde diğerlerine göre çok daha fazla işlevsel olmasıdır. Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden sonra, İnönü liderliğinde sahiplenilen kültürel mirası, onun halkçılık ilkesinin daha da aşınmasına neden oldu. II. Genel Savaş'ın yokluk yıllarında devletçi otoriteryanizm üretimsizlik ile birleşmiş ve en boğucu düzeylerine ulaşmıştır. Günlük hayatta insanları kuşatan maddî yoksunluk, Kemalist devrimciliğin reddettiği manevîyat temalarının yoksunluğu ile bitişmiş ve Kemalizmin mirascısı olan **C.H.P.**'nin tutunum imkânlarını daraltmıştır.

Savaş sonrası yeniden yapılanan dünyada "demokrasi", ulusları uyumlulaştırıcı tek ilke olarak kabul edilince, tek parti dönemi sona ermiş ve yaygın toplumsal şikayetleri ardına alan, II. Grubun, Serbest Fırka'nın ve Terakkiperver Fırka'nın mirasçısı olan **D. P.**, hatırı sayılır bir destekle iktidara gelmiştir.

Türk merkez sağı, (**D. P.** ve **A. P.**) genellikle anti-Kemalist bir oluşumun siyasal açılımlarını taşıdığı yolunda bir yaygın tespitin konusudur. Bu tespit son derecede yüzeyseldir. Çünkü, Türkiye'de merkez sağ, anti-Kemalist tepkileri sadece bir paratoner gibi çekmekle kalmamış, radikalliğini yumuşatarak, buna ters orantılı olarak popülist ilkelerini derinleştirmek suretiyle Kemalizmi yeniden üretmiştir. Böylelikle, toplumsal tabanı ve desteği zayıflayan Kemalist devletçi popülizme hem muhalif, hem de onu son kertede tamamlayan ve toplumsal bir tabana ulaştıran başka bir siyasal popülizm türü ile karşılaşmaktayız.

Söz konusu iki popülizm, kültürel düzeyde diyalektik olarak hem çatışırlar hem de son kertede bütünleşirler. Her ikisi de Kemalist etiği kullanma kapasitesine sahiptir. **C. H. P.** geleneği

üzerinden biçimlenen Kemalist siyasal-kültürel miras, dinsellikten uzak yerlici-ulusçu ve minimalist bir modernleşmeyi savunan bir çizgiyi, Türk merkez solunun hakim teması haline getirmiştir. Buna mukabil **D. P.** geleneği üzerinden yükselen Kemalist siyasal-kültürel miras ise kontrollü dinsellikle birleştirdiği yerlici-ulusçu ve (yine) minimalist bir modernleşmeyi savunan bir başka çizgiyi Türk merkez sağının hakim teması kılmıştır. Kemalist kültürel mirasın merkez sol yapılanması, daha doğrudan ve açık (overt) devletçi; aynı mirasın merkez sağ yapılanması ise daha dolaylı (liberal makyajlı) ve kapalı (covert) devletçidir[10].

Kemalist kültürel mirasın popülist ilkesinin canlandırılmasında yani "entellektüel popülizminin" "siyasal popülizme"[11] transferi birincil olarak dinselliği kullanma doğrultusunda gerçekleşmiştir. Kemalizmin ilk siyasal popülistik açılımı, "sağ" karakterdedir. Bunu 1960'larda, göreli sanayileşmenin ürettiği "işçi" kesimlerinin ve erimekte olan orta sınıfların taleplerini birleştirmeyi mümkün kılabilecek ideolojik yeni donanımlar elde eden ve **C. H. P.** birikimi üzerinden yükselen "sol" karakterli bir başka Kemalist siyasal popülizm izlemiştir. (Sağ ve sol terimleri konusunda ihtirazî kayıtlarımız baki olmak koşuluyla).

Türk siyasal sisteminin değişmez etiği, Kemalizm'dir. Kemalizm sadece basit bir "resmi iktidar ideolojisi ya da doktrini" değildir. Bu bakış Aristogil tasımcılığının ve idealist tarih ve toplum felsefelerinin ve Fransız mekanizminin beşinci sınıf düzeyindeki etkilerini taşır. Kemalizm Türkiye'de iktidar ilişkilerinin tarihsel süreklilikleri içinde kültürel diyalektik bir süreçtir. Yukarıdaki değerlendirmeler, "Kemalizm'in toplumsal siyasal tabanı yoktur" yollu basitçi değerlendirmeyi de reddetmektedir. Kemalizm, ister "sol" ister "sağ" siyasal popülizmler aracılığı ile çok sayıdaki kuşağı "toplumsallaştıran" bir kültürel işlev görmüştür.

Kemalist etik üzerinden yükselen "yasal"[12] Türk popülizmi II. Genel Savaş sonrası yeni ideolojik formatlarda ifade edilmiştir. Dolayısıyla aralarındaki çatışmalar özellikle kültürel temelde kesafet kazanmıştır. 1960 ve 1970'lerde kamplaşma noktalarına varan çatışmalar, 1990'larda gözlendiği zaman bir siya-

sal-kültürel kopuşu değil, tersine olarak "sürekliliği" düşündürmektedir.

1980'lere kadar Kemalist-anti-Kemalist çatışmasının hayli dolaylı yaşandığını söyleyebiliriz. Bu çatışma, daha çok devletçi bir eksende başka bir ifade ile "kadrolaşmalar" perspektifinde yaşanmıştır. Yasal Kemalist sol siyasal popülizmin serzenişleri, örneğin, **M. C.** hükümetlerinin (kutsallığı tartışılmaz olan ) devlet kadrolarına yaptığı atamaların "aşırı dincileri", "tarikatları" kayırdığı yolundadır. Buna mukabil ve muadil olan eleştiriler ise, yasal sol siyasal popülizmin (yine kutsallığı tartışmasız olan) devlet kadrolarına "kızılları" taşımasının yarattığı sıkıntıları dile getirir. Kısaca belirtecek olursak Kemalizm tartışmalarını belirleyen faktör, Türk siyasetindeki klientalist geleneklerle ilişkilidir. Tam da burada "iktidar ilişkileri" kavramlaştırmasının ne denli işlevsel olduğu görülebilecektir[13].

Kemalist etik üzerinden açık ve örtük, dolaylı ve doğrudan olarak klientalist kültür kendisine bir kanal bulmuştur. Şia geleneklerinden yükselen geleneksel dinsel takiyyecilik, modernizasyon süreçleri içinde siyasal toplumsallaşmalarda ve katılımlarda modern bir veçhe kazanmış ve dönüşmüştür. Kemalist etik temelli Türk siyasal popülizmi, üretimsizlik ve özerksizlikle beslenen klientalizmi rasyonalize eden kültürel çerçeveleri sunmaktadır.

Türk siyasal sisteminin garabetlerinden birisi de, merkezdeki oluşumların, şaşırtıcı bir şekilde periferiden yükselen radikalizmleri "dışlamaması", tam tersine "içermesidir". Başka bir ifade ile Türk siyasal sisteminin talepleri rasyonalize eden süreçleri "ılımlı-aşırı" ayrışmasına değil, "aşırılıkların sistemin hakim etiği üzerin"den kapsanması ile kaimdir.

Merkez-periferi analizlerini skolastik bir çerçevede yorumlamak burada da fahiş hatalara neden olmaktadır. Bir daha vurgulayalım; bu iki yaşama küresi ve kültürü arasındaki ikmal edici ilişkileri kavramaksızın yapılan analizlerin fazlaca bir değeri olmayacaktır. Özelikle klasik dönemlerde olduğu üzere, merkez ve periferinin yaşayış küreleri arasındaki haberleşme bağının coğrafi değişkenlerin belirleyiciliğine tabi kalması, bu kavramları

19 ve 20. yüzyıllarda aynı çerçevede algılamamızı gerektirmez. Modernleşme bu yaşayış kürelerinin birbiri içinde imtizaç ettiği süreçleri içermektedir. Önemli olan bunun hangi kültürel değişkenlere dayalı olarak gerçekleştiğini kavrayabilmektir. Eğer Türk siyasal sisteminin klientalist tabiatı merkez-kenar göreli bütünleşmesinin Kemalist etik üzerinden hakim karakterini vermekteyse, normatif düzeyde "sivil toplum-belagâtleri ile taçlayarak" ve de "devlet-toplum" şematizminin basitçiliğine sığınarak hiç bir şey anlaşılmayacak demektir. Anakronik Kemalizm tartışmalarının vardığı yer de budur.

Merkez-periferi odağında, iktidar ilişkilerinin hangi kültürel süreçlere oturduğunu tartışmaya vesile olacak kavram "karşılaşma" (confrontation)dır. Türk siyasal sisteminin patronaj özelliklerini ve Kemalist etiğin ve de bu etiğe dayalı merkezi karakterli popülizmlerin toplumsallaştırıcı etkilerini bu kavram açıklayabilecektir.

Osmanlı'nın merkezi gücünün sahip olduğu yetersiz teknolojik donanımı nedeniyle yerel hayatları tam kontrol edemediği geniş mülkü üzerinde, otarşiye açılan oldukça boş bir alan vardı. İnsanları zihinsel olarak merkeze bağlayan değerler (müslümanlar için İslâmiyet bağı, gayri müslimler için ise Kayzerlik otoritesi) tutarlı ama gevşek kalmaktaydı. Merkez ile periferi arasında "karşılaşma" düzeyleri tek düze ve zamansal boyutta hayli aralıklı bir nitelik göstermekteydi. Bu durumun pratik sonucu, modernleşmenin en önemli boyutlarından birisine işaret eden "kamusal gelişmeleri" hazırlayacak olan açık ve etkin pazarlık ilişkilerinin yaşanabileceği zeminlerin doğmamasıdır. Merkez ve periferinin karşılaştığı noktalarda ya (şia ve ona bağlı diğer sufî protestolarda olduğu gibi) çatışılır ve de nizâm-ı âleme muarrız güçler ezilir ya da merkeze karşı periferi, sadakat ritüelini yerine getirirdi. Her iki bağlamda da ilişkinin kültürel karakteri paternalisttir; yani baba ile itaatkâr ya da itaatsiz oğul ilişkisi.

Osmanlı'nın, tarihi İpek yolu üzerinden beslenen hakimiyeti, yeni ticaret yollarının keşfi ile gerilemeye başlamış ve Avrupa'da yaşanan kapitalist süreçlerin doğurduğu teknolojik ve rasyo-

nel-kurumsal ve örgütsel gelişmeleri izleyemeyen Osmanlı, kapatılması güç tarihsel açıklarla (gap) karşılaşmıştır.

Dar-ül Harp'deki bu gelişmeler Osmanlı mülküne doğru bir meydan okumaya dönüşünce durum iyiden iyiye çıkmaza girmiştir. Bu çerçevede otokratik Osmanlı modernizasyonu, merkezin artık periferi üzerinde tesis etmekte zorlandığı gevşek iktidarını, yeni (modern) araçlarla kurmayı, iç yapısını sağlama almayı, tehditkâr Batı karşısında her zaman olduğundan daha fazla gerekser hale gelmiştir. Bu tarihsel zorunlulukların doğal sonucu olarak, merkez ile periferi arasındaki tarihsel boşluklar giderilmeye çalışmıştı.

Sened-i ittifak bu çerçevede bir projeyi deyimler. Sened-i İttifak Pazvandoğlu, Tepedelenli ve Kavalalı örneklerinde görüldüğü üzere merkezin, periferinden kaynak aktarımında yaşadığı "kan kaybı"nı durdurmak adına geleneksel olandan daha kesin irade tesisini öngörmekteydi.

Sened-i İttifak'ın Magna Carta'nın sonuçlarını vermemesi, merkez ile periferinin karşılaşma pratiklerinin tek-düzeliliği; özerkleşme süreçlerine dayalı olarak beliren yeni pazarlık süreçlerini siyasete taşıyabilecek (parlamento gibi) kurumsallıklardan yana yoksunluklar ile açıklanabilir. Belge, resmi yüzü ile partrimonyal kültürü kesinlemiştir. Yerel seçkinler, ağdalı cümlelerle padişahın iradesini olumlarlar. Belgenin resmi olmayan sahici yüzünde ise tam tersi bir durum yaşanır. *Mali takiyye* demek olan iltizam düzeni, Sened-i ittifak ile *siyasi takiyyeye* dönüşür.

Sened-i İttifak'ı izleyen siyasal modernleşme vetireleri içinde (Tanzimat, I. ve II. Meşrutiyet) merkez ile periferiyi daha sık karşılaştıran araçların ve kurumların pekişmesine rağmen, yerleşik patrimonyal ilişkiler ağı içinde siyasal ve yasal iradeleri çarpıtan fiili kültürel durumlar devam eder. Türk siyasal tarihinin en esaslı öğelerinden birisi olarak "siyasal rüşvet" iyiden iyiye yerleşir. Kurumsallaşmanın Türkiye'deki pre-mature yapısı da, varlığını sadakat ritüeli ardında yaşanan bu çarpıklığa borçludur.

Osmanlı'nın çöküş döneminde "siyaseten katl" geleneğini tersine çevirip aşağıdan yukarıya doğru işleten, kimi kez (Ka-

bakçı Mustafa örneğinde olduğu gibi) merkezi kanlı bir şekilde vurabilen başkaldırılar (medeni sivil itaatsizlik değildir) yukarıda işaret ettiğim hususu bir başka şekilde yeniden olumlar. Söz konusu başkaldırılar nihayetinde patrimonyal muhtevadaki iktidar ilişkilerinin doğasında herhangi bir değişme yaratmamıştır. Mesianik etkilenmelerle, "mes'uliyetsiz" ve "gayr-ı adil" (sahte) babanın yerine "mes'uliyetli" ve "adil" (gerçek) babanın iktidarını ikame etmeye dönüktür. Mesianik başkaldırılar, ya da Weber'in deyişiyle "karizmatik" muhalif hareketler kaçınılmaz olarak bir noktada "mevcut iktidar ilişkileri kültürünü onaylamış" olur.

Patrimonyal iktidarların böylesi muhalefet hareketlerine karşı tutum ve davranışları da "baba"nın "yaramaz çocuğuna karşı muhtemel tutum ve davranışlarını çağrıştırmaktadır. Özellikle güçten düştüğü dönemlerde "yaramaz çocuğu"nu yatıştırıcı ve bağışlayıcı yolda çalışır. Abdülhamid'in Jön Türk muhaliflerine karşı geliştirdiği affedici tutum vb. davranışlar kadar hiç bir şey bu durumu daha açık gösteremez. Mizancı Murad Bey'in Paris dönüşü İstanbul'da Padişahın affına mazhar olduğunu, Doktor Abdullah Cevdet Bey'in yine Abdülhamid'in adamları ile giriştiği pazarlığı uzlaşma ile kapattığını biliyoruz. Aff-ı Şahaneye mazhar olan Abdullah Cevdet'in sadakati, Cenevre Sefarethanesi'ne Hekimbaşı olarak atanmasıyla taltif edilmiştir.

Cumhuriyetin ilânından sonra yaşanan elit-içi çatışmalarda iktidar ile muhalefet arasındaki uzlaşmacı kültürünün süregittiğini gösteren çok sayıda olayla karşılaşmak mümkündür. Bu açıdan örneğin 150'liklerin veya genel olarak İstiklâl Mahkemeleri'nde yargılanan muhaliflerin savunmaları esaslı muhteva analizlerine tabi tutulmalıdır.

Kemalizmin Cumhuriyet tarihinde 1980'lere kadar iki yönlü ve muhtelif ideolojik manipülasyonlara dayalı olarak çalışan bir popülist çizgide işlemesi ve merkezin, periferi radikalizmini içermesi, yukarıda özetlenen kültürel ilişkilerin sürekliliğinde oluşur. Bu hem göreli olarak yatıştırıcı, hem de sistem açısından orta vadede tıkanmalara neden olan işlevler görmüştür. Yatıştırıcı işlevler görmüştür; çünkü, ister "sağ" ister "sol" takiyecilik üzerinden merkez-periferi çatışmasının yarattığı radikalizmleri yumu-

şatmış ve bir şekilde sisteme kanalize etmiştir. Yüklendiği radikalizmleri kontrol edebildiği derecede bu yatıştırıcı işlev sürmüştür. Yüklendiği radikalizmin kontrolünü kaybettiği noktada ise çoğu kez "coup d'état"lara yol açan sistem tıkanıklıkları yaşanmıştır. **D. P.** iktidarını yıpratan, dolayısıyla merkez sağı zayıflatan unsurlar, onun İslâmi tepkileri siyasal kazanımlara dönüştüren siyasal popülizminin "günahlarıdır". Bu dram Kemalist yasal sol popülizmi ordu desteğinde harekete geçirmiş ve 1960'lar itibarıyla **C. H. P.** çizgisinde "ilerici" temalardan oluşan bir Kemalist yeniden yapılanma gerçekleşmiştir. Müdahalenin gerekçeleri arasındaki en önemli unsur, **D. P.** 'in dinciliğe prim vermek suretiyle "Kemalist mirası zedelediği" iddiasıdır. 1970 sonrasında ise ideolojik olarak kabuk değiştirmiş olan **C. H. P.**, yasal Kemalist sol popülizmin temsilcisi olarak içinde Osmanlı'dan miras kalan çoğunlukla yerelliklerden ve alt-kültürlerden yükselen radikalizmleri bünyesine almıştır. 1980'lerden sonra Bülent Ecevit'in geliştirdiği "yeni ulusçu sol" politikalar ve yapılanmalarda, bu unsurların merkez solda taşınamayacağını hassas ve ödünsüz bir şekilde vurguladığını görmekteyiz. Sol radikalizmi kesin bir dille mahkûm etmesinin ardında, 1970'lerde, yani gücünün doruğundayken yaşadığı tecrübelerin etkili olduğu aşikârdır. Tıpkı **D. P.** ve **A. P.**'nin sağ radikalizmi tolere etmesinden kaynaklanan sıkıntıları yaşamış ve bu himayeciliğini siyasi günahları olarak taşımaktan kurtulamamış olması gibi, **C. H. P.** geleneği içinde de sol radikalizmin himaye edilmesinin sıkıntıları yaşanmıştır. Bunun son örneği, **S. H. P.**'nin büyük ölçüde Kürtçülük ile birleşen talepleri meclise taşımasının bu partiyi zayıflatan sonuçları açısından yaşanmıştır.

1980'lerde **ANAP** "dört eğilimi birleştirme" misyonu içinde, tek başına merkezdeki bütün eğilimleri, donandıkları ideolojik çerçevelerinden soyutlayarak birleştirmek istemiştir. Böylelikle radikalizmlerin tasfiyesine dayalı bir "himayeci" siyasal merkez oluşturulacaktır. Bu girişimi taçlandıran kavram ise "pragmatik liberalizm" idi. ANAP hareketi, Kemalizmi, sağ ve sol yasal popülist geleneklerini, liberal-muhafazakâr söyleme dayalı bir potada eriterek işlevselleştirmeye çalıştı. Özal figürü hem "Cuma

namazları" ve diğer dinsel ritüelleri yerine getiren yüzü, hem de frak ve smokini ile çizdiği medenî "Atatürkçü" yüzü ile bu sentezi sembolize etmiştir. Yıllar boyu soyut bir ekonomizmden kurtulamamış "eski" sol çevreleri, Özal'ın somutluk değeri taşıyan ekonomizmi (alt-yapıcılığı) büyülemişti. Öte yandan mukaddesata yaptığı atıflar, ona "eski" sağ cenahtan da önemli destekler kazandırdı.

**ANAP**'ın siyasal ve ekonomik uygulamaları, zaman içinde popülaritesini yitirdi. Bu gelişmeleri hazırlayan etkenler, Özal döneminin son derecede önemli olan teknolojik atılımlarına rağmen, kaynakların enformel sektörlerdeki rantiye mekanizmalarına kayması (hayali ihracat vb), dolayısıyla üretken kullanılmaması ile tüketim imkânlarının alabildiğine artması arasındaki uçurumun büyümesi ile ilişkilidir. Başka bir ifade ile belirtecek olursak, fırsatların ve beklentilerin ego şişmelerine (ego expansion) yol açan psikolojik düzeylerinin reel karşılıklarını bulamaması, Özal liberalizminin siyasal, toplumsal desteklerini eritmiştir.

Türkiye'de pragmatik liberalizmi taçlandıran Kemalizm, onun başarısızlığı ile birlikte yeniden, ama bir başka bağlamda eski yasal popülist temalarına geri döndürülmüştür. **SHP** ve **DYP**'nin koalisyon hükümeti, siyasal kültürde, yasal popülist Kemalist temaları, ideolojiler sonrası döneme uygun olarak yeniden seferber etmişlerdir. Pratik siyasette bunun yansıması, "eski ideolojik kavgaların" sona erdirilmesi veya daha görkemli şekilde "tarihsel uzlaşma" olarak söylemleştirilmiştir. Oysa bu oluşumun reel yüzü bize, Kemalist etik üzerinden yükselen siyasal popülizmlerin muhafazakâr kadrolarının tarihsel-kültürel koordinatlarının, özde aynı olduğunu ve geçmişte onları ayıran ideolojik ayırımların "kofluğunu" göstermektedir.

1990'larda "restorasyon" hükümetinin, Kemalist etik'i, ideolojiler sonrası çağa uyumlulaştırmak adına "ruhsallaştırdığına" tanık oluyoruz. İçinde yaşadığımız dönemde, "sağ" veya "sol" Kemalizmden bahsetmek imkânsızdır. Bugün için, daha monistik bir yasal Kemalist popülizmden söz edebiliriz. 1990'larda Ke-

malizmin ruhsallaştırılması gibi gözüken durum da bu çerçeveye oturmaktadır.

Kemalizmin ruhsallaştırılması, hiç kuşkusuz esas olarak 12 Eylül'ün söyleminde başlar. Ama 1990'lardaki manzara, bu sürecin derinleştirildiğini göstermektedir. 12 Eylül'ü sembolize eden eski Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in didaktik Kemalist mitingleri ile restorasyon hükümetinin "Laikliği koruma ve kollama" mitingleri, içerik itibarıyla önemli bir kültürel örtüşmeyi ifade etmektedir. Bu soyut ve ruhsal Kemalizm, 12 Eylül'de "statüer bir versiyon" kazanmıştı. 1990'larda ise "bujiterik bir versiyon" kazandı. Kemalist sembolizmin tarihindeki bu kırılma noktası, akla, "tüketim kültürü", "popüler kültür" ve de bunların "post-modern siyasal durum" içindeki karşıtlıklarını getirmektedir. Bu bağlantıları kurmak, başka bir yazının konusu olabilir. Ama şu kadarını kaydetmeden geçemeyeceğim ki, Kemalist popülizmin 1990'larda sunduğu görünüm, tüketim kültürü ve onun içinde beliren eşyayı fetişleştirici zihinsel ilişkileri yansıtmaktadır. "Nutuk"u okumak uzun yıllar boyu Kemalist olmanın amentüsüydü. Artık kimsenin kolay kolay bu zahmete gireceğini zannetmiyorum. Küçücük bir rozet ya da çıkartma Kemalizmin düzleştirici kültürel materyalleri olarak bu entellektüel zahmeti izale etmiştir[14].

Yasal popülizmin, tüketim kültürünün düzleştirici etkiler taşıyan sembolik-fetişistik desteğini de ardına alarak, Kemalist etiği canlandırması "tedafüi" bir nitelik taşımaktadır. Daha monistik bir yasal-popülizm ile post-modern durumun ayırdedici özelliğini veren "parçalanmışlık" önlenmeye çalışılmaktadır. Bu aynı zamanda, yasal popülistik siyasetlerin göreli olarak başardığı, "bütünleştirme" ve "sistematize etmek" fonksiyonlarını yerine getirmekte zorlandığına işaret etmektedir. Yasal gelenekleri üzerinden taşınan ve Kemalist etiğe dayalı Türk siyasal popülizminin merkezî monistik yapısı bir meşruluk krizi yaşamaktadır. (Bu nedenle kriz, bütünleşemeyen merkez sağ ve sol partilerin krizi değil, bizatihi merkezi popülizmlerin ortak krizidir). Bu kriz, hızla şehirleşen; değer ve kimlik bunalımını derin bir şekilde yaşayan, cevapları da modernliğin etik soyutlamaları içinde bulmak-

ta zorlanan kitlelerin, merkez-kaç eğilimlere doğru sürüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Büyücülüğün, üfürükçülüğün ve medyumluğun olabildiğine yaygın bir toplumsal ilgiye konu olduğu Türkiye'de mutluluğu rasyonel, kutsallığı ise dünyevi ölçekte tutan bir siyasal popülizmin başarılı olabileceği tartışmalı gözüküyor. Yasal popülizmin, popüler kültürlere dayalı olarak kendisini anlatmaya ve yeniden üretmeye çalışması bu zorluğu aşmaya yöneliktir. Ama bunun yine de kolay olabileceğini sanmıyorum. Çünkü, tarihsel konumu bu uyarlamayı geciktiren kültürel tortularla yüklüdür. Bunların başında da terkedemeyeceği mevzilerden birisi olarak "monizmi" gelmektedir.

Meşruluk krizi yaşayan yasal-popülist gelenek karşısında, onun *sine qua non*'u olan monistik yapısını ve etiğini veren Kemalizmi sorgulayan başka bir populist açılım ile karşılaşmaktayız. Kesif tartışmaların, hele hele bunların "özgürlük-otoriter totaliterlik" arasındaki anakronik gerilime oturtulması bize unutturmamalıdır ki, sorun özünde "popülist kültür"ün sürekliliğinde anlaşılabilir. Başka bir ifade ile popülizmi yasal ve monistik çizgisinde reddedip, yasal olmayan ve "post-modern parçalanmışlık" payandalarına taşımak ve bunu da özgürlük ve özerklik olarak sunumlamak durumu değiştirmiyor, sadece ve sadece, popülizme yeni bir açılım sağlıyor. Burada da diyalektik olarak reddedenler, reddettikleri ile birlikte tarihselleşiyorlar.

Anti-kemalist söylem, bütün versiyonlarıyla, (sosyalist, liberal ve İslâmcı), devlet-topluluk ayırımının meta-fiziğinde düşünüyor. Kemalizmin ruhsallaştırılması, sadece tez düzeyinde değil, anti-tez düzeyinde de gerçekleşiyor. Bu sarmal ruhsallaştırma, meta-fizik'in açılımlarını yine mekanik bir toplum ve tarih tezinde düğümlemektedir. Nedense "devlet hep ceberruttur". Türk toplumunun bütün dinamiği nedense "cami-kışla" çatışmasıdır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti (nedense hep) ezmiştir. Öyleyse bir an önce, "de-Kemalizasyona gidilmelidir" ilh.

Bu yeni popülizm türü, insanların doğal, spontan ve geleneksel kültürel köklerine, entellektüel popülizm gibi dolaylı değil, doğrudan atıfta bulunmaktadır. Cemaat ve birey gibi değerleri, en yakıcı idealist çizgilerde algılaması ise bir başka hakim

özelliğidir. Sivil toplumun özgürleştirilmesi misyonu çerçevesinde kendisine söylem bulan bu yeni popülizmin Türk siyasal kültürünün mitik doğasını, "sahicileşmiş" gibi gözüken bir çizgiye taşıması, bir entellektüel kazanım değil, siyasal toplumsallaşmaları kamusal kazanımlar haline getirecek kültürel dokuları biraz da "kaprisli" bir şekilde reddetmektir. (Medyanın da bunda etkili olduğunu söylemeden geçemeyeceğim).

Yeni popülizmi en güzel ifade eden kavram, "kültürel popülizm" kavramıdır[15]. Onun izleğinin ideolojik-siyasal olmaktan çıkıp kültürel-siyasal bir nitelik kazanmasını vurgular. Bu yeni kültürel-siyasal popülizmin açılımları, hayli göz kamaştırıcıdır[16]. Çeşitli dinselliklerden, milliyetçiliğin, Redfield'in deyimiyle küçük kültürel geleneklerden yükselen yeni varyasyonları olan modern kabileciliklere, oradan da cinsel kimliklerin çeşitliliklerine doğru uzayan geniş bir referanslar dünyasına sahiptir. Modernleşmenin üst-kültür tekeli varatmak adına zımparaladığı "kültürel zenginliklerin" hatırlanması prensibine dayanır. (80'lere nostalji, 90'lara da neo-Osmanlıcı girdik). İşin tuhafı bu çokluğu (aslında parçalanmış yapılar) yanılsamalı bir şekilde çoğulculuğun kendisi imiş gibi algılamak yaygın bir yanlış olarak sürüyor. (Bunun hukuksal yansıması hiçbir kamusal değer taşımayan çok-hukukluluk gibi bir taleptir). Oysa kültürleri, farklılığı ve çeşitliliği bizatihi ve deterministik olarak çoğulculuğu yaratmaz. Gerek koşul aynı zamanda yeter koşul değildir.

## SONUÇ

Alt-kültürlere, marjinalitelere, geleneklere ve spontan kültürel durumlara atfen işletilen kültürel popülizmin, teşvik ettiği süreçlerin, Durkheim'in ya da Foucault'un sözünü ettiği "kendi kendine tapınma" ya da "mikro iktidarların hakimiyet ilişkileri"ne[17] dönüşmeyeceğini ve de bizi T. Hobbes'un alarm verdiği "doğal durumumuza" sürüklemeyeceğine dair hiç bir belirti yoktur. Türk siyasal kültürünün çıplak dikotomiler üzerinden "sahicileşmesi" ve Kemalizmi "sorgulaması" şimdilik tek başına hiç bir şey vaad etmiyor. Türk siyasal hayatının daha hesaplı ufukları, Kemalizmin de en az Osmanlı kadar "reddedilemez" bir miras ol-

duğunun ve de gerek Osmanlı gerekse Kemalist süreçleri kapsayan iktidar ilişkileri kültürünün doğru ve kompleksiz algılandığı noktada şekillenecektir...

NOTLAR

1. Türk siyasal kültürü içinde "iyi" ve "kötü" kontrastının seçkin bir analizi olarak Bkz. Ş. Mardin "Batı Hunharlığı" **Türk Modernleşmesi**, Toplu Makaleler 4, İstanbul, 1991, s. 239.
2. M. Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, (çev: Sema Rıfat), İstanbul 1993, s. 10.
3. Sabri Ülgener'in, Türk iktisadi zihniyetinin kültürel şifrelerini çözme girişimini edebiyat metinlerinde temellendirdiği gibi, benzer bir çalışmanın siyasal kültür alanında da yapılması son derece işlevsel olabilecektir.
4. M. Weber, **Sosyoloji Yazıları**, (çev: T. Parla) İstanbul, 1986, s. 254, ve İbn-i Haldun, **Mukaddime**, (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul 1988, C. I, s. 452-454.
5. Ş. Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri (Çev: Şeniz Gönen), **Türkiye'de Toplum ve Siyaset** Toplu Makaleler I, İstanbul, 1990, s. 30-67.
6. İktidar ilişkileri kavramlaştırması için, Bkz, V. O. Key, **Politics, Parties and Pressure Groups**, New York, 1960, s. 5-6 zik. Münci Kapani, **Politika Bilimine Giriş**., Ankara 1978, s. 31.
7. Neo-patrimonyalizm ve onun Türkiye'deki daha sofistike ve güncel karşılığı olarak Neo-Hamidyanizm kavramlaştırması için, Bkz. Ersin Kalaycıoğlu, "1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neopatrimonyalizm ve İstikrar". **Tarih ve Demokrasi: Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan**, İstanbul 1992, s. 87-127.
8. P. Wiles, "A Syndrome, not a Doctrine: Some Elementary Thesis on Populism". **Populism its Meaning and National Characteristics**, (Ed: G. Ionescu, E. Gellner), New York, 1969.
9. Ş. Mardin, **Din ve İdeoloji**, İstanbul, 1983, s. 109 vd.
10. Siyasal kültürümüzdeki bu yapılaşmalar için Bkz. İ. Sunar, "Populism and Patronage: The Demokrat Party and Its Lagecy in Turkey" **Il Politico Rivista Italiana Scienze Politiche**, Ottobre-Dicembre 1990, N. 4, s. 745 vd.

11. Entellektüel popülizm ve siyasal popülizm ayırımı ve Türkiye'deki yansımaları için Bkz. Z. Toprak, "Popülizm ve Türkiye'deki Boyutları" **Tarih ve Demokrasi**, s. 54 vd.

12. Yasal popülizm kavramı için Bkz. a. Walicki, "Russia", **Populism: its Meaning**, s. 62-97.

13. Klientalizm ve Türk siyaseti ilişkisi için, Bkz. E. Özbudun, "Turkey: The Politics of Political Clientelism", **Political Clientelism, Patronage and Development**, (Ed. S. N. Eisenstadt-R. Lenerchard) London 1981, s. 253 vd.

14. P. Berger'in dinsel hayat ve tüketim kültürü arasında kurduğu ilişkiyi burada da düşünmek mümkün gözüküyor. Bkz. P. Berger **Dinin Sosyal Gerçekliği** (çev: A. Coşkun), İstanbul, 1993, s. 210-211 vd.

15. Kültürel popülizm kavramını J. Mc Guigan veriyor "...sıradan insanların sembolik deneyim ve pratiklerini analitik ve siyasal düzeyde büyük harf K ile yazılan Kültürden daha önemli gören eğilim". J. Mc Guigan, **Cultural Populism**, London, 1992, s. 4.

16. Yeni popülist kültürel trendleri vurgulayan bir çalışma için Bkz. F. Riessman, "The New Populism and the Empowerment Ethos", **The New Populism: The Politics of Empowerment**, (Ed: H. C. Boyle-F. Riessman)Philadelphia, 1986, s. 62 vd.

17. Bu konuda özellikle Foucault'nun "her zaman için marjinalize edilebilecek başkaları olacaktır" yolundaki kötümser bakışı düşündürücüdür. Bu konuda Bkz. S. K. White, **Political Theory and Post-Modernism**", New York 1991, s. 19 vd.

# TÜRKİYE'DE BİREY KÜLTÜ*

Birey, Türk toplumsal düşünüşünün en çarpıcı kavramlarından birisidir. Bu kavram etrafında kimi zaman yoğunlaşan, kimi zaman ise hafifleyen bir söylem gelişmiştir. Ama, bu kavram aşağı yukarı bir yüzyıl içinde hiç gündem dışı kalmamıştır.

Birey kavramına eğilirken iki noktayı dikkate almanın yerinde olduğunu düşünmekteyiz. Bunlardan ilki, her söylemin, içinde yaşanılan kültürel iklimin etkilerini taşıyabileceğidir. Söz konusu söylem başka kültürel örüntülerden devşirilmiş olsa bile, yine mevcut kültürün kodlarına uygun bir anlam ve muhteva kazanabilir. İkinci dikkat edeceğimiz husus, söylemlerdeki yenileşmelerin her zaman bir tarihsel hareketlilik (yada değişme)yi karşılayamayacağıdır. Gramsci'nin de belirttiği gibi, tarihsel hareketliliklerden bahsedebilmek için o toplumda "örtük" olarak içerilmiş bütün yaşam biçimlerinde bir değişmeyi izlemek gerekir.[1] Bu bağlamlarda, birey söylemini Türk modernleşme tarihinden kopuk değerlendiremeyeceğimize göre, cevap arayacağımız ilk soru, söz konusu söylemin modernleşme tarihi içinde nasıl bir anlamlandırmanın konusu olduğu ile ilgilidir. İkinci olarak, sosyal gerçeklik içinde açık ve örtük ilişkilerde Türk insanı ile birey kültürü arasında bir örtüşme var mıdır? sorusunu cevaplandırmaya çalışacağız.

Birey söylemi, Türkiye'de her şeyden önce bir aydın söylemidir. Avrupa ile kültürel temasa geçen Osmanlı-Türk münevveri tarafından keşfedilmiştir. Osmanlı-Türk münevveri, eni konu, bir devlet memurudur. Devlet memurunun zihninde yeniden in-

* **Dergâh Dergisi,** Eylül 1992, Sayı: 31.

şa olmuş biçimi ile hayat, "mekanik" bir anlama sahiptir ve bir araçlar toplamıdır. Türkiye'de modernleşmenin taşıyıcısı olarak memurlar, başarmaya çalıştıkları toplumsal hareketliliğe mekanik düzeyde bakmaktaydılar. Yani, toplumsal hareketlilik, önceden hesap edilebilir ve gerektiğinde müdahale edilebilir bir hareketliliktir. Reformatör memurlar toplumsal hareketliliğin vektörlerini veren modernizasyonu araçsal bir düzlemde, statükoya tabi kılmışlardır. Burada hiçbir unsur, onu var eden araçlardan ve daha önemlisi, bu araçların ardındaki iradeden gayrı bir varoluş nedenine sahip değildir. Her şey resmiyetin dairesinde bir "mütemmim cüz" olarak telâkki edilir.

Bu durum bir dereceye kadar, bürokrasinin evrensel işlevleriyle benzeştirilebilir. Ulus-kurma süreçlerinde pazarın etkin işleyişini sağlayabilmek için bürokrasi, bir dizi kültürel standartlaştırma işine girişmişti. Bu anlamda yasal düzenin ifade ettiği şey de buydu. Standartlaştırma herkesi toplumsal hayatın da başvurabileceği bir bilişsel harita ile donatmaktaydı. İnsan teki, toplumsallığında başkalarıyla paylaştığı yasal düzenin bir parçası olarak zuhur etmekteydi. Pazarın ilişkilerinde berraklığı, akıcılığı ve iletişimi sağlayabilmek adına kendine çeki düzen veren ve başkalarından da aynı şeyi bekleyen bir insan tipidir bu. Pazar ilişkilerinin yükselişi, özel alanlardaki etkinliklerle başlamıştı. Örneğin, eve iş verme sermaye birikiminin en temel süreçlerinden birisidir. Şahsî birikimlerin karşılaştığı ve zorunlu olarak toplumsallaştığı pazar evreninde, şahsîliği aşan bir dizi norma ihtiyaç vardı. İşte Batı'da özel alan ile toplumsallık arasına çekilen sınır bu diyalektiğin ürünüdür. Dolayısıyla standartlaştırma, toptancı olmayan bir muhteva kazanmıştır.

Neresinden bakarsak bakalım, her standartlaştırma bir düzeyde insanî boyut kaybını da beraberinde getirecektir. İnsanî ilişkilerin yüzyüze sıcaklığı (ama o derecede de irrasyonalitesi) yerini soğuk (ama o derecede de güvenli) bir resmiyete bırakmış olmaktadır. Batı'da dolaysız özel hayatlar ile dolaylı toplumsal ilişkiler arasına çizilen sınır, hem insanî etkinliği arttıran hem de gerileten kapitalizme karşı bir güvencedir. Aslında burada doğallıkla temellenen (doğal hayat kuramı, toplumsal sözleşme

vb.) insanî boyut ile kaçınılmaz uygarlık ve kurumsallaşmalar arasında bir örtük çatışma vardır. Bireyi dinamik kılan unsur, uygarlığın sürekli büyüyen ve "insanî boyut" kaybına yol açan makro ölçekleri karşısındaki mücadele pratikleridir.

Türk resmiyetini ifade eden memur aydınların toptancılığı[2], hayatın dolaylılığı (toplumsal tarafı) ile doğrudanlığı (şahsîliği) arasında sınır tanımaz. İkincil yapılar üzerine yükselen bireyselleşme süreçleri yaşanmadığı için "bütün", parçaların içinde anlam kazandığı yegâne varlık olarak zuhur eder. Bu katılmada, parçanın pazarlık şansı yoktur. Aidiyet bağları karşımıza mutlaklaşmış olarak çıkar. Bu yapıyı modernleşme süreçleri de aşamamıştır. Yani, Osmanlı'nın resmi ideolojisinde "teb'a" ne anlama sahip idiyse, Cumhuriyet'in "yurttaş"ı da aşağı yukarı aynı anlama sahiptir. Yurttaş da, insan tekinin düzeninin yüksek amaçları ile tanımlanmış haline bir örnek teşkil eder.

Resmi alanın, insanî boyut konusunda gösterdiği duyarsızlık tarihseldir. Kavramlar ve kimliklendirmelerin yenileşmesi sorunu çözmüyor. Yeni kavramlar ve kimlikler etrafında geleneksel-kültürel anlamda resmiyetin, insanî boyut karşısındaki duyarsızlığı yeniden ön plâna çıkıyor. Türk modernizasyonu insanî boyutun yerini mühendislik boyutun aldığı bir kültürel temele sahiptir.

Nizam-ı Cedit hareketi, mühendislik perspektifinde gelişen Türk modernizasyonu içinde en saf ve en masum evreyi teşkil eder. Nizam-ı Ceditçiler, ordunun araçsal donanımının arttırılması suretiyle bütün sıkıntıların aşılabileceğine inanmışlardı. Modernleşme tarihimizin "ikinci aşaması" (Tanzimat) olarak bilinen aşamada sorunun sadece teknik devşirmekle sınırlı olmadığı, "organizasyonel" bir değişmeyi de gerektirdiği düşünüldü. Derken, organizasyonların ardında yatan "dünya görüşleri" de keşfedildi. Sıra, "dünya görüşleri" nin ithaline geldi. İnsanî boyutun iyiden iyiye yitirildiği aşama budur. Abdullah Cevdet bilimi bir dünya görüşü olarak, "ihdas edilmek" istenen "pozitif Türk"ün yetiştirilmesinde bir araç olarak görüyordu. Ahmed Rıza'nın pozitivizmden beklediği, toplumu kurması, yeni bir insanı yaratma işlevini gerçekleştirmesiydi. Prens Sabahaddin'in de

"infiradî" kültürden kastettiği farklı değildi. Bu modernizasyon projelerine karşı, "muhafazakâr" kesimin yerlici tepkileri aynı pozitifleşme sürecinden geçerek, bu kez "hakiki mânada" bir müslüman topluluğu ihya etmek ve yine hakiki mânada bir "müslüman"ı kurmak biçiminde tecelli etti. Bu da Türkiye'de kültür-medeniyet tartışmalarının sığlığını ifade eder. Çünkü, ister modernleşmeci bir eksende karşımıza çıksın, isterse ona bir tepki niteliği ile başka bir eksende zuhur etsin, bu tartışmalar mühendislik perspektifinin dışına çıkabilmiş değillerdir. Kültürü, medeniyetten soyutlayarak başka bir mühendisliği hazırlamış olmaktayız, üstelik bu kez, çok büyük bir insani boyut kaybı ile birlikte ve çok tehlikeli bir noktada. Burada, canlı ve cansız evren arasındaki sınır bile kaybolur. İnsan ve fabrika özdeşleşir. Her ikisi de, bir mühendislik tasarımın konusu olarak karşımıza çıkar.

Türkiye'de birey, kurulabilen bir varlık olarak anlaşılmıştır. Birey nasıl kurulacaktır? sorusuna verilen cevap aşağı yukarı aynıdır: Eğitimle. Birey değeri, böylesi bir toptancı eğitim anlayışında özel bir şartlanmanın konusudur. "Özgür eğitim" anlayışının ifade ettiği şey, insanları sözde esaretten kurtarmaktır. Çünkü kurtarmak adına insan başka bir şartlamaya itilmektedir. "Genç dimağlar" edebiyatı büyük bir "iştah" ile yapılır. İnsanlara "köhnemiş" bir kültürden geldikleri söylenir. Bu köhne kültür, cemaat esası üzerine oturmaktadır. Cemaat cehalet demektir. Bu cehalet din ile tescillidir. Dolayısıyla yetişmiş insanlar, eğitimin özel tecrit kampından çıkıp, yeniden topluma döndüklerinde bunlarla savaşmalı, karanlığı ışık ile aşmalıdırlar.

Dikkat edilecek olursa bu birey tasarımının, insan tekine ait, "özel alanlar"a ilişkin hiçbir şey geliştirmediği görülecektir. Türkiye'de ki birey kültünün ifade ettiği şey, tam tersine olarak özelleşmeyi yüksek (supreme) bir moral etrafında geriletmektir. Resmi öğretinin ileri sürdüğü ilkeleri özümsemek ve bu doğrultuda onu toplumsal ilişkilerinde sürdürmek, bireyin modernleşme tarihimizdeki yegâne ölçütü olmuştur. Birey yüksek morale sadakati ölçüsünde vardır. Yani birey kendi varoluşunu aşan

yüksek toplumsal amaçlar için dolaylı bir varlığa sahiptir. O, resmi ilkelerin misyoneri ve komiseridir.

Bireye tanınan alan "özel" bir boyut içermediği için, yüksek morale bağlılık gösterdiği sürece her türlü sorumluluktan muaftır. (Bu bağlılığın giderek atılımcı niteliğini kaybedip sembolik bir muhtevaya dönüştüğünü de belirtmeliyiz). Toplumsal sonuçlarını düşündüğümüz zaman bu muafiyetin faturasının ağırlığı ortadadır. Örneğin bir öğretmenin eğitimi nasıl ve ne derecede başardığı önemli değildir. Önemli olan, insanları ne derecede resmiyetin bir parçası yaptığıdır. Tabii ki bu böyle ifade edilmez. Bunun adı ışık taşımaktır, bilinçlendirmektir.

Türkiye'de modernist bireycilerimizin zihinlerinde kurguladıkları birey, "totaliteryen aydınlanmacılığın" misyoner kahramanıdır. O, ışık taşır. Taşıdığı ışık ile aydınlanmanın destanını yazar. Işık ise yukarıdan gelir. Türkiye'de bireye ilişkin kurgu, destan formuna oturur. Destanın kurgusu, mutlak güçlerin savaşıdır. Eğer ortada ışık varsa, karşısında zifiri bir karanlığın olması gerekir. Türk bireycileri sonsuz karanlığı cehalet ile birleşen geleneklerde, dinde ve avamî olan herşeyde buldular. Bütün bu saydıklarımıza karşı çıkarak işe başladılar. O kadar ki, bu nihilistik tutum başlıbaşına varoluş sebebi haline geldi. Bugün bile hiç değilse, sembolik bir düzeyde birey olmanın amentüsü din ve bilimi (farklı alanlar olarak değil) uzlaşmaz karşıtlık içinde görmek, modern ile gelenekseli barışmaz şeyler gibi algılamaktan geçer. Bu vülger pozitivizmde birey kültü, köksüzlüğü kıvanılan birşey olarak görür.

Birey ile toplumsallığı arasında bir mesafenin olması doğaldır. Ama bunun temelleri nihilizmden çok, işlevsel bir boyutta yaşanan farklılıklarda bulunur ve önce nesnel bir çerçeveye oturur. Başka bir ifadeyle toplumsal duruma göre dikey bir konumda ve mutlak surette aykırılık taşıması gerekmeyen bir oluştur. Birey, özünde toplumsal bir olgudur. Bireyi ortaya çıkaran toplumsallaşmalar, yatay bir eksende cereyan eden bir dizi sivil alan ayrışmalarıdır. Birey kendisini çevreleyen alanlar ve bu alanlarda gördüğü işlevler ile birlikte vardır. Bu alanlardan hiçbirisi diğerlerine ya da başka bir alana göre tanımlanmış değildir.

Yani alanlar arasında bir hiyerarşi bulunmaz. Burada bireyin aşkın olmayan ve kahramanlık gerektirmeyen, topluluk üzerinde toptancı vesayet iddiaları taşımayan boyutu belirmektedir. Birey, nihilistik aşkınlıklarda kahramanların anlık, gösterişli yükselişlerinde değil; varlığı belki başlangıçta hissedilmeyen ama toplumsal hayat içinde dip dalgaları halinde gelişerek bütünü dönüştüren sivil alan ayrışmalarının üzerinde billurlaşır.

Sivil toplumsal alan ayrışmaları, resmiyetin meşru gördüğü alanlara alternatiftir. Burada alt kültürler toplumsal muhalefetin unsurları olarak tomurcuklanır. Resmiyetin parçalara hayat hakkı tanımadığı bir toptancı hegemonik kültüre; bu kültürün muhtemel ya da fiilî olarak mevcut bütün hiyerarşik dayatmalarına karşı bir "özerkleşme" ve "özgürleşme" süreçleridir bunlar. Dolayısıyla, bir yerde bireyin varolup olmadığını, parlak birey söylemlerine bakarak değil, toplumsal bütün içinde resmi erk dışı alanların işlevsel zenginliğine bakarak ölçmek daha doğru olacaktır. Bireyin söylem dışı toplumsal gerçekliği de burada yatar.

Türk aydını, özerk bir birey değildir. Bizde heroik söylemlerin örttüğü noktada derin bir işlev boşluğu yatar. Türk aydını, bireyin işlevsel gerçekliğini de doğru dürüst görebilmiş değildir. Eğer, yukarıda da belirttiğimiz üzere, birey özerk ise, yani erkini özünden alıyorsa, bu ancak işlevsel bir alan içinde anlam kazanır. Sivil toplumsal ayrışmalara dayalı hayat içinde hiçbir alanın ne imtiyazı ne de teleolojik bir misyonu vardır. Örneğin sanat, başlıbaşına sanatçının erkini özünden alacağı, rasyosu bizatihi o alana ait olan bir etkinliktir. Ama, eğer şu ya da bu nedenle sanat birşeylere adanırsa, örneğin siyasallaştırılırsa, sanatçının ve sanatın özerkliğinden söz edebilmemiz güçleşir. Eğer bilim, bir siyasal, dinsel ya da ateistik bir doğruyu ispatlamanın aracı haline getirilirse, yani doğruları perçinlemek adına yürütülen bir toptancı bilimselliğe evrilirse, ne bilim adamının ne de bilimin özerkliğinden eser kalır. Bu durumda insanın seçtiği alanın rasyosu kavrayamadığını söyleyebiliriz. Artık alanların irrasyonel kullanımından söz edebiliriz. Bu atâletin bir yeni biçimidir. Kişi alanını basit bir araç düzeyinde algılamaktadır. Yani alanını algılayışı doğrudan değildir. Bu ise yabancılaşmadan başka bir te-

rimle açıklanamaz. Alanlar üzerinde bir "iştigal" değil "işgal" söz konusudur.

Bireyin zuhurunu en derinden ve en ağır bir biçimde engelleyen, geciktiren alanlara ve işlevlere ilişkin yabancılaşma, kendisini açık bir surette kronik şikayet edebiyatına dayalı, muhalefet kültüründe hissettirir. Kronik muhalefet, resmiyete tapınmanın ters bir tezahürüdür. Alanın özerkliğinin bizatihi o alana ilişkin işlevlerin zenginliği ile birlikte değerlendirmenin yerini, o alanı toplumdaki iktidar mekanizmalarının bir parçası olarak değerlendirmek tarzı almıştır. Eğer bir alan, toplumdaki iktidar pratiklerinin hışmına uğramışsa, bunun en esaslı sebeplerinden birisi, o alanın içinde yatan atâlettir. Yani o alan toplumsal hayat içinde "hayatî değer"e sahip olamamış demektir. Söz konusu alanı işgal edenler hemen "özgürlük" ve "özerklik" gibi değerlerin arkasına sığınarak, bunları savunma adına fetişleştireceklerdir. Etkinsizliklerini sebeplendirirken, iktidar tarafından gadre uğradıklarını ileri süreceklerdir. Şimdi yapılması gereken şey, yoğun muhalefetle birlikte, özellikle de siyasî araçları kullanarak iktidarın "hamiyyetine yeniden mazhar olabilmek"tir. Yani, iktidarın el değiştirmesi yeterli sayılmaktadır. Oysa özerklik, alanın işlevlerinin doğrudan iktidar karşısındaki özerkliğidir. Yani, işlevlerini kendi araçlarıyla yeniden üretebilmesidir.

Türkiye'de bilim dünyası genel olarak kendisini resmiyetin bir parçası olarak algılamakta, resmiyete uzaklık ve yakınlığı ile birlikte değerlendirmektedirler. Bu, yaygın tarihsel ve toplumsal kültürün bir tezahürüdür. Türkiye'deki iş dünyası da bu kültürden nasibini almıştır. Büyük şirketlerin hemen hepsinde görülen, emekli generalleri transfer etmek ve yönetim kurullarını bunlarla donatmak politikaları öncelikle iş (ekonomik) dünyasının kendisini resmiyet dışı algılayamadığını gösterir. Emekli general donanımlı iş dünyasının özerkleşmesinden söz edilemez. Yerel idarelere gelince, bunlar bütün hesaplarını Ankara'da uygun adamları kullanmak suretiyle iş takibine göre ayarlamışlardır. Kısacası Türkiye'de herşey resmiyetin bir parçası olmak, iktidarın yapılaşması içinde bir yer edinmeye göre ayarlanmıştır.

Bireyi, sivil toplumsal oluşumların bir ürünü olarak gördüğümüzü söyledik. Aslında, sivil yapılar her toplumun tarihsel arkaplânında gevşek olarak mevcut olabilir. Gevşek sivil yapıların tek başına tanımsal ve potansiyel bir anlamı vardır. Bu şekilde toplumsal hayatın resmi ve gayr-ı resmi alanlarını ayırabiliriz. Oysa, tarihsel bir hareketlilik olarak sivil toplum, gevşek gayr-ı resmi kesimlerin piyasa ilişkilerine dönük uyumluluğu ile açıklanabilir. Biz burada, Türkiye'de gevşek sivil toplumsal kesimlerin nasıl olup da bir pazar ekonomisi ile bütünleşemediğini tartışmak istemiyoruz. Bu ayrı bir yazının konusu. Burada önemli olan sonuçtur. Sonuç, Türkiye'de ideolojik anlamda tasavvufi İslâm ile temellenen, iktisadi anlamda ise tarımsal işkolları ve artizanlıkla beslenen tarihsel yapıların pazar ilişkilerine doğru hareketlenememiş olmaları, uzun vadede bir erime sürecine girmeleridir. Türk şehirleşme tarihi, bu erimenin, dolayısıyla, sivil toplum olabilme fırsatlarının kaybedildiği süreçlerin tarihidir. Burada "işsizlik" ve (resmi güçler karşısında) "güçsüzlük", en önemli zaaf noktalarını oluşturur. Klientalist bir toplumsal ilişki ağı her yanı kuşatır. Konformist bir insan tipi gelişir. Çünkü, resmiyet karşısında, insanı pazarlık güçleriyle donatan bir işlevsel verimlilik arkaplânı ve buna uygun kurumsallaşmalar yoktur. Burada biricik pazarlık "rüşvet" üzerinedir. Rüşveti en genel anlamıyla, bir tutum ve davranış türü olarak kullanıyoruz. Yani, işporta tezgâhı, ya da gecekondu kurabilmek için ödenen aynî ve nakdî bedeller kadar, çeşitli derecelerde "masum hediyeleşmeler", resmiyetin meşru sembollerine uyumluluk vs. rüşvetin kapsamı içinde kalır. Buradaki sorun kıt ya da pek az arttırılabilen kaynaklar üzerine gelişen ganimetçi bir paylaşım ekonomisidir. Bu paylaşımın araçları, resmiyete tapınma kültüründe, siyasal ağırlıklı olarak ortaya çıkar. Yani önemli olan bu paylaşımı son kertede yapacak olan resmi ilişkilere rüşvetler aracılığı ile yaklaşmaktır. Devlet mitosu, umumi ve âlî menfaatler ilkesi, Müslümanlık, Kemalist pozörlük, halkçı, sosyalizan gösteriş rüşvetlerin bellibaşlı türleridir. Resmiyeti kutsama ölçüsünde paylaşımdan alınacak hisseler büyüyecektir. Yani paylaşım işlevlerden önce gelecektir. Olur olmadık yerlere Atatürk heykelleri ya da

portreleri konulacak, gösterişli istatistikal tablolar sunulacak, ticarethanelerin tabelâlarına "Hacı" sıfatları eklenecek, yine olur olmadık yerlerde şatafatlı dinsel yazılar asılacaktır. İnsanlar kendi varoluş kaynakları üzerine düşünmek ve bunları geliştirmek yerine, kendilerini resmiyetin mütemmim cüzleri olarak sunacaklardır.

Toplumsal hayatta rasyonel muhtevanın yerini irrasyonel sembolizm almıştır. Birey ve onun insanî boyutu kaybedilmiştir. Türk toplumunu tüketim toplumu olmaya kolayca yuvarlayan etki yine içeriksizliği ve biçimciliği önplâna getiren resmiyet tapınmasından başka bir şey değildir. Türkiye'de muhalefet kültürü, kısır kaynaklar üzerine gerçekleştirilen paylaşımın dışında kalmanın ezikliğini yansıtır. Muhalefet kültürünün siyaset ile çakışan tekçiliği, bunun en açık göstergesidir. Resmiyeti fetişleştirmek siyaseti fetişleştirme ile paralel yürür. Türkiye'de siyasal hareketlerin manzarası, Türk insanının varoluş kaynaklarının kısırlığını yansıtır. Bu kısırlık, en çok da siyaset dışı alanların fukaralığında dile gelir. Türkiye'de marxist anlamda siyasete bulaşmış insanların, özellikle de gençlerin, Marx'ın entellektüel kişiliğinin ürünü olan hümanistik düşüncelerinden haberdar oldukları şüphelidir. Sivil alan ayrışmalarının yaşanmadığı yerde bireyi mümkün kılan muhtevalı işçiliklerin yerini, basitçilik ve kolaycılık alacaktır. Bu çerçevede siyaset, bir etkinlikten çok etkinsizliği sürdürmek anlamına gelir. İktidar olmaya dönük ihtiraslar, insanların kendilerini muhalefette iken bile iktidar ilişkilerinin dışında algılayamamalarının sonucudur. "İşçi sınıfı iktidara gelince herşey düzelecektir". "İslâmcı Parti hele bir iktidar olsun, ülke gülük gülistanlık olacaktır". "Hakiki Kemalistler iktidar olmaya görsün, herşey mükemmelleşecektir". "Milliyetçiler işbaşına geldiklerinde herşey tozpembedir".

Türkiye'de muhalif olmak, en imtiyazlı toplumsal konumlardan birisidir. Atâlete en meşru temeller, muhalefet kültüründe yatar. "Sistem kötüdür"." Dünya burjuvaların dünyasıdır". "Darü'l-Harp'de yaşanmaktadır". Elden ne gelir ki? Her şey kurtuluş sonrasına ertelenir. Siyasal davalarda muhteva gözden düşer. Oysa muhalefet kültürü, toplumsal üretiminin en canlı ve hare-

ketli boyutunu vermesi gereken bir kültürdür. Muhalefetin dar siyasal anlamından kurtulup geniş ve etkin bir toplumsal tabana oturması, onun en tipik rasyosudur. Resmiyete özgü statükoculuk ve toptancılık ancak böylesi bir toplumsal muhalefet ile geriletilebilir. Yine böylesi bir muhalefet, hamasî edebiyatlardan arınmış, sivil düzlemde en canlı birikimleri oluşturabilen bir muhalefettir.

Türkiye'de birey kültü, bir aydın söyleminin konusudur dedik. Aydınların bireyi algılayışları ile, tarihsel-kültürel yapılarımız arasında aslında büyük bir örtüşme vardır. Bireyi kaynağını özerk anlanlardaki işlevlerden alan, bu yolla resmiyeti aşan bir insanî oluşum biçiminde tanımladık. Türkiye'de ne böylesi bir oluşum, ne de onun entellektüel anlamda karşılığı mevcuttur. Birey kültü, Türk insanının giderek daha da belirginleşen insanî boyut kaybının karşılığından başka bir şey değildir.

NOTLAR

1. N. Bobbio-J. Texier. **Gramsci ve Sivil Toplum**, (Çev. A. İpek. K. Somer), İstanbul, 1982, s. 62.
2. Memur aydın terimini Ş. Mardin'den aldım. Bkz. Ş. Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, cilt I.

# MODERNİTE, LİBERALİZM VE MİLLİYETÇİLİK*

Aralarındaki düzey farkı ne olursa olsun, iki sanayileşmiş toplum olan Batı ve Doğu Almanya birleştiği zaman; kimse duvarın yıkıntıları arasında nazizmin hortlayabileceğini düşünemezdi. Bu birleşme yüksek sanayi uygarlığının merkezlerinden birinde gerçekleşmekteydi ve bundan da önemlisi bu birleşme bu uygarlığın temel siyasal-moral değerlerine bağlılık temeli üzerinde olmaktaydı.

İki Almanya'nın birleşmesi, dünyada blokların erimesinin doğal sonucuydu. Bu erime süreci, insanlığı savaş ve güvensizliğin ortamından kurtararak, sözkonusu blokların baskısı altında senelerce yaşamış olan toplulukları insanlık ülküsünde ve demokratik değerlerde buluşturacaktı.

Kısa bir süre sonra, bloklaşmanın baskısından kurtulan toplulukların milli davalar etrafında hareketlenmeleri geçici ve arızi görüldüyse de, bu hareketliliklerin kronikleşmeye başlaması ve ortaya kanlı bilânçolar getirmesi, yeni dünyanın en çarpıcı yönelişlerinden birisi olarak milliyetçiliği yeniden gündeme soktu ve literatürlerde ön sıralara kaydırdı.

Öncelikle, milliyetçiliğin sert tırmanışlar gösterdiği durumu nasıl açıklayabileceğiz? Sorunun basit ve mekanik açıklamaları var. Bunlardan en bilineni, krizle içiçe olduğudur. Bu krizler, hızlı ve kitlesel istihdam boşalmalarının yarattığı ümitsizliğin bir ego-şişmesi ile aşılmak istenmesidir. Milliyetçilik, sözü edilen bağlamda son derece işlevseldir.

---

* **Birikim Dergisi**, Ocak-Şubat 1993, Sayı 45-46

Yukarıdaki açıklama tarzının, kısmen doğru olduğunu düşünüyorum. Çünkü, bu açıklamanın ters yönde çalıştırılması, bizde istihdamın tatmin edici yönde ölçekler sağlanmasının, milliyetçiliği caydıracağını düşündürüyor ki, buna katılmak, sorunu saflıkla geçiştirmek anlamına gelmektedir.

Milliyetçiliğin tırmanışını istihdamda yaşanan krizlerle açıklamak, pozitivist bir bakışın ürünüdür. Bu anlamdaki bir pozitivizme göre; milliyetçilik gücünü sokağın "irrasyonel" ikliminden alır. Yani, sokak nizamı bozar. Aynı varsayım çerçevesinde, nizam, makinaların şaşmaz düzenlilikleri ile ölçülmektedir. Burada kesif bir pozitivist ahlâkçılık yapılmaktadır. Formüle edilecek olursa, organize sanayi, içinde şeytaniliği barındıran insanı uslandırır, rasyonel makina dünyası, barışı sağlar. İş, disipline eder. Disiplin ise şeytanı uyutur. Nizam bir kez bozuldu mu, başka bir deyişle insan makinanın dişlilerinden savrulup, sokağa düştü mü, sokağın irrasyonel dünyasının yasaları işlemeye başlar ve milliyetçi parochialism (dar görüşlülük) ve saldırganlıklar bu çığırdan çıkışın sonuçları olarak karşımıza gelirler.

Kartezyenler, mekanistler ve pozitivistler bu şaşmaz düzenliliği işlemekteydiler. Benzer ilişkilendirmeleri; sanayi hayatının göreli, ama yüksek derecedeki uygarlaştırıcı vasfına işaret eden Marx da, entellektüel vurgularında kullanmaktaydı. Şu farkla ki; Marx, kapitalizmin mülkiyet yapısının insanı yabancılaştıran etkilerine de değinmekteydi. Bu, yüksek proleterleşme oranlarının yaşandığı süreçlere tanık olan Marx için bir veriydi. Marx'ın bilimsel dünyası bu verilere dayanıyordu. Aynı şeyi, Marx'ın hedeflediği moral sonsallar için tekrarlamak zor olsa gerekir[1]. Marx'ın moral sonsalları, onun, sanayi hayatının mülkiyet yapısı bir yana, bizatihi üretim fetişizminin insanın özgürleşmesine koyduğu sınırları düşündüğünü gösteriyor. Üretimin fetiş boyutlarının giderilmesi ve bu yolla sağlanan verimliliğin insana bahşedeceği refahın, ya da "boş zaman"ın, onu özgürleştiren vasfını harekete geçireceğine işaret etmektedir[2].

Şurası açıktır ki, Marx'ı kuru ve yavan bir pozitivist gelenek içinde görmek yanılgılı bir bakıştır. Ama işin çok daha ilginç bir tarafı, onun ideolojisinin, köylülük problemlerini yaşayan toplu-

lukların, kendilerine özgü kalkınma süreçleri ile buluşmasıdır. Sanayileşme süreçlerini yakıcı bir şekilde özleyen milliyetçilik ve sanayi-öncesi bu topluluklar, - entelijensiyaları ne kadar kabul etmeseler de - yoğun bir pozitivistleşme sürecine girdiler. Bundan Marksizm de payını aldı ve pozitivist kalkınma (sanayileşme) ideolojileri ile (bunların birçoğunun otarşik ilişkiler ve geleneksel devletin rolleri ile birlikte yürüdüğü görülüyor) kendi teorik bünyesinin içermediği derecelerde özdeşleşti[3]. Marksizmin kesif devletçi ve kolektivistik nitelikler kazanması, bu durumun bir yansımasıdır. Pozitivizmin, liberalizme yönelttiği eleştirilerin güdümünde ortaya çıkan, yüksek dereceli kamuculuklar ve devletçilikler, düzen kavramının içinde birleşmiş; hem moderniteyi karşılamak, hem de ona karşı koymak ikircikleşmesinin taşıyıcısı olmuştur[4]. Topluluğu potansiyel olarak müstahdem bir kitle olarak görmek, Üçüncü Dünya'ya özgü toplumculuğun ve reel sosyalist pratiklerin tipik bakışını ifade etmektedir. Burada, - iktidar ilişkileri tarihsel olarak toplulukların üzerinde sıkı bir kontrol kurma esasına dayanan- ortodoksilerin yeni milliyetçi-modernist veçheler altında tarihsel kontrol şebekelerini yeniden ürettiklerini görmekteyiz. Kaba kalkınma ideolojileri, hiç kuşkusuz atâleti hoş karşılamıyordu. Modernizasyondan beklenen, topluluğun atâletinin giderilmesiydi. Ancak bu yapılırken, topluluğun kontrolü elden bırakılmıyor ve istihdam bunun aracı olarak görülüyordu. Doğal olarak, sonuç, atâletin zihinsel-ruhsal yabancılaşma süreçleri olarak istihdamın içinde yeniden işlemesi oldu. Neresinden bakılırsa bakılsın, insanlar, üretim fetişizminden kurtulamamışlardı.

Sanayileşme süreçleri içinde kitleselleşen, mahalli kültürlerinden, ya da mahalli mutluluk adacıklarından kopan insanlar, kendilerini, bunaltıcı bir şekilde kuşatan genel ahlâklar içinde buldular. Bu iki biçimde işledi. İlkinde, sosyalist devletçilikler sanayileşmeyi, özellikle de altyapılarını yüksek dereceli bir mülksüzleştirme ve proleterleştirme ile başardılar. İkinci çerçevede, yani Üçüncü Dünya devletçiliklerinde, belki bu derecede bir mülksüzleştirme ve proleterleşme yaşanmadı. Ama siyasal iktidarların kotaları içinde, toplumsal hayat etkinliğini alabildiğine

yitirdi. Etkinlik ancak, insanın işi ile arasındaki yabancılaştırıcı engellerin tasfiyesi ile mümkün olabilirdi. Deneyimler gösteriyor ki, bu engeller insanların müstahdemleştirilmesi ile aşılamamıştır. Sorun, insanın işi ile kurduğu verimlilik ilişkisini yeniden üretebileceği, boş zaman keyfiyetinin sağlanması ile ilgilidir. Bu kavram bize, modernitenin süreçlerini pozitivist olmayan bir düzeyde yeniden gözden geçirmeyi, zorunlu kılıyor[5].

Pozitivist kurgusu içinde modernitenin ağırlıklı olarak kapitalizme maledildiği söylenebilir. Böylesi bir görüşün cidden yeniden tartışılması, içinde milliyetçiliğin yıkıcı etkilerini barındıran modern dünyanın krizlerine doğru, daha bilinçli bir bakışı sağlayabilir gözükmektedir. Özellikle sivil toplum kavramlaştırmalarının revaçta olduğu günümüzde, bu sorgulamaların ayrıca bir ihtiyaç olduğunu da düşünüyorum.

Modernite süreçleri, pozitivist kabalaştırmaların gösterdiği gibi düzçizgisel bir süreç izlememiştir. Modernitenin birbiriyle eklemlenen, ama tarihsel çelişkilerini sürdüren süreçleri olduğunu düşünüyorum. Bu çelişkiyi bize gösterecek üç kavram ve bunların tarihsellikleri, karşımıza çok çarpıcı bir şekilde çıkmaktadır. Siyasal toplumsal modernitenin en başat üç kavramı olan, "birey-kamu-devlet" kavramları, ilk ikisi feodal, üçüncüsü ise kapitalist modernite ile ilişkili olarak zuhur etmiştir. Önce, bireyin tarihselliği, feodal iken hayatının pratikleri içinde beliriyor. Bir özgürleşme ve özerkleşme süreci olarak birey, kentsel feodal ticari piyasaların içinde ortaya çıkıyor. Sözleşme geleneklerinin özgürleştirici havasını teneffüs ederek billûrlaşıyor. Özgürlük ve özerklik kavramları, feodalitenin en nihai örgütlenme düzeyleri olan kentsel adem-i merkeziyetçiliğe oturmaktadır. Boş zaman kavramı ise aristokrasinin yaşam örüntüleri ile kenetlenmiştir. Yine aynı bağlamda artizanlıkların dünyası; bütün yalın özellikleri ile, insanın işleri ile varlığı (bilinci) arasında kurduğu en dolaysız bağları ihtiva etmektedir[6]. C. Chaplin'in "Asri Zamanlar"ında hicvettiği makinaların yabancılaştırıcı kompleks dünyası dikkate alındığında, artizanlıkların sivil gerçekliği daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Beledî niteliklere sahip kolektif hayat içinde bağlayış olan yurttaş-hemşehrilik bağı, insanın toplum-

sallaşma süreçlerinin en dolaysız örüntülerini meydana çıkarmaktadır. Nitekim, J. J. Rousseau'un İsviçre kantonlarında gözlediği ve buradan esinlenerek savunduğu (üstelik radikal bir şekilde) halk egemenliği düşüncesi kentsel feodal uygarlık ile çok ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernitenin en can alıcı kavramlarından birisi kamu (res publica) ise feodal bireysel aralıkların oluşturduğu kolektif yaşamanın bir başka adıdır[7].

Modernitenin kapitalist karakteri (devlet) boyutunda tezahür eder. Kapitalizm 16. yüzyıldan başlayarak, toprakların meralaştırılması ile, yani kırsal bir hareket olarak zuhur etmiştir. Buradan feodal kentlere doğru evrilmiş ve feodal ticarete dayalı piyasaları kapitalistleştirmiştir[8]. Braudel, bu durumu tarihselliği bir hayli uzun sürmüş "*maddi medeniyet*" karşısında son derecede ayırdedici bir niteliksel değişme olarak görmektedir[9].

Dikkat edilecek olursa, kapitalizm ile feodalizm arasında yaşanan iktisadi çelişki, teknoloji kullanımı ve piyasaların yeniden organizasyonuna dönüktür. Piyasalar zaman içinde "geri teknoloji" kullanımına dayalı feodal niteliklerini kaybedecek, yüksek teknoloji ile beslenen ve ölçekleri büyümeye gebe kapitalist işleyişe kavuşacaktır.

Yukarıda sözü edilen durumun en belirgin sonucu, yüksek dereceli merkeziyetçilik eğilimleridir ve kanımca, modernite tarihindeki en kritik dönüşümü ifade etmektedir. Kapitalizm, piyasaları bütünleştirmek ve merkezileştirmek adına, siyasal nitelikli bir milliyetçiliğe başvurmuştur. Bu bağlamda, feodalite karşısında yürüttüğü mücadele de giderek daha fazla bir oranda siyasallaşmıştır. Piyasaların bütünleşmesini sağlamak adına, önce, merkezi krallıkları desteklemek suretiyle ulusal devlet kurma süreçleri gündeme gelmiştir.

Olaya salt iktisadi bir sorun olarak bakmak, kapitalizmi piyasaların bütünleştirilmesi gibi basit bir saptamayla değerlendirmeye yol açacaktır. Bu da bize modernitenin düzçizgisel (pozitivistlerin söylediği gibi bir yetkinleşme) süreçleri olduğunu düşündürebilecektir. Ama siyasal-toplumsal çerçevede bakıldığında, modernitenin veçhesinin ve vektörlerinin değişmekte olduğu, biraz daha berrak olarak görülebilir. Feodal dünyanın

adem-i merkeziyetçi, merkezkaç eğilimlerinin yerini merkezileştirme almaktadır. Modernitenin hiç de düzçizgisel olmayan diyalektiği de bu noktada zuhur etmektedir.

Batı siyasal düşünce literatürüne geri dönecek olursak, özellikle milliyetçilik ile çok sıkı ilişkili olan "egemenlik" kavramının totaliteryen yapısı bizi düşündürmelidir. T. Hobbes'un "Leviathan"ı son derecede ürkütücüdür. J. Bodin'in "egemenliğin bölünmezliği" kavramı son derecede pre-totaliteryen bir bakışı ifade etmekte ve kapitalist anlamdaki modernitenin savunuculuğunu yapmaktadır.

Her biri, feodal cümbüşün tarihsel olarak meşru özgüllükleri olan kentsel, kültürel otonomiler; devlet kurma süreçlerinin baskısına maruz kaldılar. Standart milli kültürler, şu ya da bu derecede asimile edici işlevler gördüler[10]. Avrupa siyasal coğrafyası dikkate alındığında, bu asimilasyon düzeyleri karşımıza farklı farklı çıkar. Ancak şu kadarı belirtilmelidir ki; feodal kentsel medeniyetin gelenekleri ve tarihsel pratikleri, kolektif hafızalarda yaşamaya devam etmektedir. Batı için sonuçların, kapitalist anlamdaki moderniteden yana galebe çaldığını özellikle belirtmeye hiç gerek yoktur. Ama bu sonucun, feodal adem-i merkeziyetçi geleneği tarihe gömdüğünü ise ileri süremeyiz. Merkezileştirmeye ve yüksek dereceli kurumsallaştırmalar (establishment) ve organizasyonlara karşı Batı'da feodal gelenekler ve pratikler, modernite içinde toplumsal sivil muhalefetlerin taşıyıcısı olagelmişlerdir. Bugün, Yeşiller hareketinin içerdiği sivil yurttaşlık kavramı, yürüttüğü beledi bilinç mücadelesi, köklerini feodal geleneklerin modernite içindeki diyalektik sürekliliğinde bulmaktadır.

Görülmektedir ki, kapitalist temerküz, yukarıda da işaret edilen literatür bağlamında pre-totaliteryen nitelikleri haizdir. Bu durum, pozitivizm aracılığı ile sanayi uygarlığı ve kitleselleşme süreçlerinde iyiden iyiye belirginleşmektedir. Kapitalizme özgü kitleselleşme süreçlerinde, ideolojik düzeylerde totaliter yönelişler, gündelik hayatımızın kültürel örüntüleri haline geldi[11]. Milliyetçilik, hiç kuşku yoktur ki, bunlardan birisidir.

Milliyetçilik ile ilgili literatüre dönecek olursak, teorik bir handikapın varlığı hemen dikkat çekecektir. Örneğin, Avrupaî milliyetçiliklerin sınıflandırılmasında kabaca üç bağlam göze çarpar. Bunlar, siyasal milliyetçilik olarak adlandırılan ve İngiliz, Fransız ve İsviçre tipi milliyetçiliklerdir ki içerikleri liberal ve demokratiktir. Irk, tarih, kültür temelli iddiaları yoktur. İkinci bağlam, 1830 Devrimleri ile ilişkilendirilir. Bu tip milliyetçilikler, anayasalcı doğrultular taşırlar ve feodal parçalanmışlığı Machiavelli'nin öğütleri doğrultusunda izale etmeye, yani milli bütünlüklerini sağlamaya çalışırlar. Bu çerçevede, ilk bağlam ile ikincisi arasında ciddi bir farklılığı yakalamak güçtür. Ama, Batı Avrupa ekseninden, Orta Avrupa'ya kadar değişmeyen "medeni" milliyetçilik örüntüsü; Doğu Avrupa'ya , özellikle de Almanya'ya ulaştığında (etkileri Asya'ya doğru uzanacaktır) derin bir anlam değişikliği ile karşılaşırız. Tarih, kültür ve ırk gibi kavramlar, bu yeni milliyetçiliğin vazgeçilmez alâmet-i farikalarıdır.

Bu tasnifleme yine pozitivist bir içeriğe sahiptir. Burada belirtmeliyim ki, Türkiye'deki ulusçu-milliyetçi" ayırımı da bu çerçeveye oturmaktadır. Liberal-demokratik Batı'nın değerlerine bağlı Kemalist ve sosyal-demokrat ulusçuluk, kendisini (Doğucu-yerlici-İslamcı) anti ya da kerhen Kemalist muhafazakâr milliyetçilikten yukarıda değinilen tasnife göre ayırmaktadır. Sözkonusu ayırımların anlamlı olmadığını düşünüyorum. Çünkü, kültürel-değersel temellerde yürütülen ve aralarında derin ayrılıklar varmış izlenimi yaratan bu tip tartışmalara taraf olanların birlikte taşıdıkları güçlü bir süreklilik vardır. Milliyetçiliği doğuran süreçler gözetildiğinde, bu süreklilik ilişkileri daha açık bir şekilde ortaya çıkıyor.

Pozitivist milliyetçilik tipolojileri, sınıflandırmalarını, özellikle tarih konusunda milliyetçiliğin gösterdiği hassasiyet derecesine göre yapmaktadır. Burada, Voltaire ile Fichte arasında köklü gibi gözüken bir farklılık vardır. Voltaire, sadece Fransızcanın inceliklerini övmüştü. Fichte ise Almancanın, Alman milletinin varlık sebebi olduğunu ileri sürüyordu. Voltaire ile Fichte arasında yapılacak bir sınıflandırma ilk bakışta kabul edilebilir gözüküyor. Milliyetçiliğin Doğu Avrupa'ya uzanan serüveninde, karşımıza

geç-kapitalist toplumların sancıları çıkmaktadır. Milliyetçiliğin çehresinin kabalaşması, dar bir zaman eşiği içinde cevap bekleyen aciliyetlerin kitle mobilizasyonları ile birlikte karşımıza çıkmasına bağlıdır. Bu durum, olsa olsa milliyetçiliğin katalizörlerini gösteriyor, nedenlerini değil. Bence, milliyetçiliğin -kaynağını tarihsel spekülasyonlardan alan- hırçınlıkları, kriz anlarında olgunlaşmış bir şekilde beliriyor. Oysa bu, aysbergin su üstündeki uzantısıdır. Suyun altındaki kitleye bakacak olursak, "medeni" milliyetçilik ile "ilkel" milliyetçilik ayırımını yapabilmeyi güçleştiren bir durumla karşılaşıyoruz.

Tarih disiplininin bilimsel bir hüviyet kazanması ile milliyetçi hareketlerin kızışması arasında, zaman yönünden bir paralellik olduğu dikkat çekmektedir. "Bilimsel" tarihçiliğin, ortaçağın vakanüvisliğine nazaran farkı; tarihsel olayları, nedensellik bağını gözeterek ilişkilendirmesiydi. Şimdi yine pozitivist bakışa göre bu durum, insanoğlunun, "körlemesine" yaşadığı tarihini, "aydınlatmasıydı". Tarihlerin, tarih disiplini aracılığı ile kurgulanmış biçimleri, insana yeni bir bilinci bahşediyordu. Buradan hareketle, insanların tarihlerini "kurmaları" da mümkün olabilirdi. Tarihin, "bilimselliği" çok kolay bir şekilde iradeciliğe evrilebilmektedir. Tarih disiplininin kurduğu nedensellik bağları, determinizmin malzemeleri haline dönüşüyordu.

Tarihlerin (ki bunların bir çoğunun milli nitelikte olduğu su götürmez) insanın tarihselliğini aydınlatma düşüncesi, aslında derin bir yabancılaşmanın ürünüdür. Bir bakıma, aydınlattığımızı düşündüğümüz tarihsel çevremize, ne denli uzak düştüğümüzü göstermektedir. Yine bu bağlamda, milli tarihlerden tarihsel gerçekleri değil, tarihin zihinlerde yeniden inşasını beklemek daha doğru olacaktır.

Tarihin zihinlerde yeniden inşası ve buna dayalı olarak toplulukların kimlik ve aidiyet bağlarını geliştirmek; kapitalist modernitenin devlet kurma süreçlerinde yatan hayatın totaliterleştirilmesi olgusu ile yakından ilişkilidir. Kapitalist anlamda modernite, ortaçağın ya da daha geniş anlamı ile tüm gelenekselliklerin "bölük-pörçüklüğe" dayalı kültürel yapısını reddediyordu. Ne denli bölük-pörçük olsa da bu kültürler, birer yaşama çevreleri

olarak kuşaklar boyu bir sürekliliğe sahipti. Feodal dünyanın kentleri de, bu sürekliliğin en medeni halkasını ifade etmekteydi. Milli devletlerin kapsamına alınan kentler, periferilerinde taşıdıkları kırsal çevrelerle birlikte, milli olarak tanımlanan bir üst kültürün hakimiyetine sokuldular. Medeni olarak nitelendirilen ve siyasal toplumu yücelten milliyetçilik, bu toplumun kültürel sabitlerini her türlü yerelciliğe karşı yüceltiyordu. Milli bürokrasiler, yeni toplumun kodifikasyonlarını, kurum ve organizasyonlarını müthiş bir mühendislik ile yükseltiyorlardı. Bismark'ın dar bir tarihsel eşikte "kan ve demir" politikaları ile tamamladığı milli devrim, Batı Avrupa coğrafyasında çok uzun bir tarihselliğe yayılmıştı. Ama doğrultu ve sonuç olarak, yapılan şeyin muhtevası aynıdır: yerelliklerin tasfiyesi, bu yoldaki direnişlerin ezilmesi. Gelenekselliklerin kültürel dünyasında, belki tarih bilinci gibi bir şeye rastlanmaz, ama geleneksel toplulukların insanlarının moderniteyi yaşayan torunları kadar "tarihsel" problemleri de olmamıştır.

Tarih bilinci saydığımız ve modernitenin geleneksellik üzerindeki üstünlüklerinden bildiğimiz şey, kapitalist modernitenin sivil tarihleri ezici süreçleridir. Yine bu bağlamda, "gericilik-ilericilik" ya da "modernlik-ilkellik" gibi karşıt kavram çiftlerinin, sivil tarihlerin kapitalizm tarafından tahribi ile ilgili olduğunu düşünüyorum. "Evrenselcilik" kavramı, kapitalizmin en medenileştirici olduğu varsayılan tılsımlarından birisidir. Kapitalist modernite, ideolojik meşruluğunu (ilerlemeci karakterini) insanların ilkel bulduğu köklerini hatırlamasını menetme yeteneğinden almaktadır. Başkent diğer kentleri "resmen" bağlar, merkezler periferileri etkinsizleştirebilir.

Yukanda işaret ettiğimiz süreçleri, yine siyasal düşünce literatürü doğrular gözükmektedir. Dikkat edilecek olursa, siyasal, yani, "medeni" addedilen milliyetçiliğin kurgusu; hiçbir tarihsellik taşımayan, soyut zihni bir kurgunun ürünü olan "doğal toplum" kavramlaştırmalarıyla yapılır. Milli toplumu siyasal düzeyde tanımlayabilmek adına, tıpkı J. Locke'da olduğu gibi topluluk, tarihselliğinden soyulur ve nerede, nasıl ve kimler tarafından yapıldığı belli olmayan bir doğal topluma mal edilir.

Kapitalizmin, ilkel olarak nitelendirdiği köklerin hatırlanmasını men eden özelliğini, en güzel şekilde E. Renan ifade ediyor. Renan'a göre, modernite, insanın köklerine ilişkin bir hafıza kaybı (âmnesia)dır[12].

Kapitalist modernitenin tarihselliklere karşı çıkan özellikleri, semavi dinlerin öğütlerinin ortaçağdaki işleyişini hatırlatıyor. (Bu anlamda jakobenizmin nasıl olup da bir din gibi çalıştığını da anlayabiliriz.) Aydınlanma, Katolik dinin varoluşunu anlamlandırırken kurduğu mutlak teolojik ilişkileri; insanı merkezine giderek daha fazla yerleştirdiği, doğal teoloji biçimine dönüştürüyordu[13].

Kartezyen bakış da bunun eseri olarak ortaya çıkmıştır. İşin çarpıcı tarafı, bir semavi din olan Katolikliğin vazettiklerinin ortaçağda yerel kültürel dünyasında yaşayan insanlara doğru akarken farklılaşabildiği ve yine yerel anlamlar kazanabildiğidir. Oysa, doğal ilâhiyatın siyasal muhtevasının vazettiklerinin, modernite içinde dalgalanan, özellikle de sanayi toplumuna özgü kitle mobilizasyonunun mekan şoklarına uğrayan insan nüfusları açısından, kültürel farklılaştırmaya uğratılabilme şansı, hemen hemen imkansızdır.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeleri toparlayacak olursam; "medeni" sayılan milliyetçilik (siyasal milliyetçilik), yani köklerin unutulması ile, "ilkel" sayılan milliyetçilik, yani köklerin taşkın bir şekilde hatırlanması arasında, totaliterlik açısından sadece bir derece farkı vardır. Bu ilkel milliyetçiliğin dünyayı tehdit eden yönelişlerinin kaynaklandığı yer, bizatihi "medeni" olduğu ileri sürülen milliyetçiliğin seralarıdır.

Bir tarihselliğe karşılık gelmeyen, doğal toplum kavramlaştırmaları ile, yüksek derecede tarihsel gibi gözüken tarihsel topluluk kavramlaştırmalarının, yine kapitalist modernite içindeki kurgularının birbirlerine çok benzediğini düşünüyorum. Şu gerekçeyle ki, tarihsel iddialarla donatılmış milliyetçilikler, tarihsel kimlikleri yerel çeşitliliklerinden sıyırır ve zihni (bazen de düşsel) kurgularında türdeşleştirerek standart kimlikler haline getirir; tıpkı doğal toplum kavramlaştırmalarında yapılan soyutlamalar gibi. Şimdi burada ilginç olan şey, tarihsel gibi gözüken milliyetçi

iddiaların, kapitalist anlamdaki moderniteye karşı gelişen (örneğin kapitalizm düşmanlığı, liberalizm aleyhtarlığı, köksüzlüğe karşı çıkışlar) tepkilere de kitle siyasetinde aracılık etmesidir.

Bu bir yanılsamadır. Çünkü, milli tarihlerin kurguları, ne kadar tarihsel görülse de tarihsellik değeri taşımaz. Çünkü, yaşanan bir dünyadan değil, yitirilmiş bir dünyadan kaynaklanır; üstelik, modernitenin mutsuzluklarını yaşayan ve evini özleyen kolektif zihniyetin bütün fiilî ve muhtemel abartılarından geçerek. Bu, modernitenin içinde gerçeğin yeniden inşasıdır. Daha ileri gidilecek olursa, sadece inşası değil, aynı zamanda meşrulaştırılmasıdır[14].

Milliyetçi tarihçiliklerin, geride bırakılan tarihlerin hafızalarda bıraktığı izleri ve daha bilimselini söyleyecek olursam, "belgeleri ve eserleri" yoklayarak kurdukları tarihsel bilinçler, modernitenin ezdiği kökleri yeniden yeşertmek ve böylelikle de moderniteye direnmek iddiasını taşıyor gibiyse de; son tahlilde, modernitenin icaplarına uygun hale gelmekten kurtulamaz.

Modernitenin, yüzyılımızın sonlarında milliyetçiliği nasıl manipüle ettiği, belki başka bir yazının konusu olabilir. Burada ilginç bulduğum bazı hususları vurgulamak istiyorum. İlk olarak da değinilmesi gereken husus, modern liberalizm ile milliyetçiliklerin ilişkisinin çok dikkat çekici bir şekilde ortaya çıkmasıdır.

Sanayileşme ile birlikte insanlar, geçirdikleri yoğun proleterleşme ve lumpenleşme süreçlerinde büyük bir moral çöküşü yaşadılar. Charles Dickens'in romanlarında tasvir edilen insan sefaletine karşı verdikleri mücadelenin semeresini ise, istihdam toplumunun paylaşım süreçlerini etkilemeyi başardıkları, yüzyılımızın ikinci yarısından itibaren görmeye başladılar. İkinci Dünya Savaşı sonrası, istihdamın parlak yılları oldu. Savaşın yıkıntılarını ortadan kaldırmak, büyük hasar görmüş milli sanayileri diriltmek adına Keynesyen tam istihdam politikalarına başvuruldu. Reel sosyalizmin altyapı başarıları, dünya ekonomisinin istihdamı gerekseyen zorunlulukları ile uyum göstermekteydi. Zaten, kanımca reel sosyalist kampın kapitalizm karşısındaki pazarlık gücü de, istihdama dayalı ekonomilerin ömrü ile endekslenmişti.

Yine yüzyılımızın milli kurtuluş savaşları, siyasal ve askeri başarılarını, altyapı sanayisine yönelerek perçinlemek istediler.

Böylelikle, yine dünya ekonomisinin istihdamcılığa dayanan genel çerçevesinde, yeni milletler de kendilerine yer buldular. Kısacası ister, Keynesyen iktisat, ister, reel sosyalist iktisatlar; isterse, Üçüncü Dünya kolektivizmlerinin pratikleri açısından bakılsın, tüm iktisadi-sosyal ve siyasal yönelişlerin ortak paydasını bize istihdam veriyor.

1970'lerin ortasından başlayarak, teknoloji değişkeninin, istihdamı, dolayısıyla, her nev'i devletçiliği bastıran gelişmelerine tanık olmaktayız. Reel sosyalizmlerin ve sosyal demokrasilerin krizlerinin başabaş gelmesi bir rastlantı olmasa gerekir. Bunların paralelinde Üçüncü Dünya Devletçiliği, kamuculuğu ve çeşitli kolektivizmlerin de krizden pay aldığı görülmektedir. Önümüzdeki yüzyıla emek-yoğun ekonomilerin iflası ile giriyoruz. Liberal rasyonalite, toplumsal öncelikleri belirlemeye başladı. Maliyetleri ve sonuçları ne derecede gayr-ı insanî olsa da; liberal rasyonalitenin işaret ettiği kaçınılmazlıklar, dünya gündemini kapsamış durumdadır.

Liberal değerlerin zaferi, insanlarda bir yanılsamaya da yol açabilmektedir. Liberal bir dünyanın uluslararası barışı ve demokratikleşme süreçlerini hızlandıracağı varsayımıdır bu. Bu varsayım bir yanılsamadır. Çünkü, modern anlamda liberalleşmeler, belki de karşımıza liberalizmin tarihinde görülmeyecek derecede bir siyasal kısırlıkla gelmektedir. Modern liberalizmin "ekonomik zorunlulukları" her türlü, "siyasal mülâhazaların" üzerinde gözükmektedir.

Yeni liberalizm, sivil toplum pratiklerini, kapitalist modernitenin temerküzü karşısında verilen mücadelelerin siyasal çoğulculuğa ve demokratik işleyişlere kazandırdığı tüm değerleri, ekonomik rasyonalitenin önünde büyük engeller olarak görmektedir. Modern liberalizmin en sevdiği siyasal yapılanma, oligarşik yapılanmalardır. Modern liberalizmin reddettiği ve "out" dediği şeylerin kapsamına, uluslararası hukukun belirli standartlarda işlerliğinin sağlanması, parlamento ya da genel olarak yasama süreçlerinin "karmaşıklığı", yargı rejimlerinin "engellemele-

ri", sendikal yaşamın "iktisadi akla" ayak bağı olan süreçleri vb. şeyler girmektedir.

Modern liberalizmin "in" leri ise, uluslararası hukukun olabildiğince tek yönlü çalıştırılması, parlamentoların plebisiter işletilmesi, mümkünse "yürütmenin" parlamentolar karşısında "sorumsuzluğu"nun arttırılması, hatta "başkanlık" sistemlerine geçmek, teknokrasinin ağırlığının arttırılması, vb. süreçler yer almaktadır.

Bir anlamda, modern liberalizm, kendisini demokratik-çoğulcu siyasetin, "timing"leri ile derin bir uyuşmazlık içinde görmektedir. Değersel birikimlerin taşıyıcısı olan siyaset ile "kaçınılmazlıkların" taşıyıcısı olan ekonomi arasındaki bir savaşımdır bu. Modern liberalizm, siyasetin demokratik ve çoğulcu geleneklerini sevmiyor ve yalın anlamı ile "ekonomizm" yapıyor.

Modern liberalizmin siyasal boyutunun kısırlığı, karşımıza, fiilî olarak, Pasifik ve Latin Amerika örneklerinde çıkıyor. Devletçiliklerin ve kolektivizmlerin bunalttığı kitleler ise; modern liberalizmin, ekonomik aklı yücelten kendisinden emin söylemi karşısında, büyük bir tahammül örneği gösteriyorlar. Bu tahammül bazen, kısa soluklu oluyor ve geriye dönüş özlemleri, kendini, örneğini Baltık Cumhuriyetlerinde gördüğümüz düzeylerde hissettirebiliyor. Bu durum, artık kolayca siyasetin muhafazakârları olarak görebileceğimiz, devletçi popülistler için her zaman bol kazançlı bir fırsat alanıdır[15].

Günümüzde milliyetçilik, içerdiği otoriter ve totaliter temaları ile modern liberalizmin bazen açık, bazen örtük müttefiki olarak karşımıza çıkıyor. Modern liberalizmin, milliyetçiliği, popüler kültür ile ilişkisini koruduğu derecede gerekseyeceğini düşünüyorum. Bu durum, modern liberalizmin, klasik olanından gösterdiği bazı niteliksel farklılıkların vurgulanmasıyla açıklanabilir.

Tarihsel olarak sıkı bir "komiteci" yapılanma içinde ortaya çıkan liberalizmin, bugün seçkinci niteliklerini sürdürmesini beklemek safdillik olacaktır. Modern liberalizm, bugün, her zaman olduğundan daha fazla "popüler" bir söylem ile karşımıza çıkıyor. Bu söylemi kullanmasının nedenleri, oligarşik mekanizmalarını güçlendirmek istemesi ile ilgilidir. İstihdam-artığının kabaran ve

patlamaya hazır kitlelerine, popüler kültürün söylemleriyle yaklaşan modern liberalizm, tarihselliği çoktan sona ermiş milliyetçi sembolleri yeniden üretiyor. Bu çerçevede, Reagen, Yeltsin, Thatcher, hatta Özal gibi modern "liberal" liderlerin militarist muhafazakâr milliyetçilikleri dikkat çekicidir.

Bu geniş stilleştirmeler dünyasında, modern liberalizmin, tarihselliğini yitirmiş sembollerin kolajını veren postmodernizm ile çakıştığı söylenebilir. Yeni milliyetçi literatürün post-modernizm ile çok sıkı bir alışverişi olacağını düşünüyorum.

Modern liberalizmin, milliyetçiliğe tahammülü, popüler kültür ile milliyetçiliğin manipüle edilebildiği yere kadar gidiyor. Manipülasyonun imkansız hale geldiği durumlarda "liberal" serzenişler başlıyor.

Bu yazıdaki vurguları kısaca toparlayacak olursam, milliyetçiliği, içerdiği bütün modernizm karşıtı söyleme rağmen, kapitalist anlamdaki moderniteyi takviye edici bir işleve sahip olarak görüyorum. Soruna tersten yaklaşacak olursam, modernitenin de içerdiği bütün "milliyetçilik karşıtı" söylemlere rağmen milliyetçilik ile sıkı bir alışverişi olduğunu düşünüyorum. Feodal modernitenin pratiklerine ve geleneklerine sahip kültürlerin, sivil protesto süreçlerini, hem modern liberalizme hem de milliyetçiliğe karşı işletebileceğini ve sadece bu nedenle bile çok önemli olduğu kanısındayım. Milliyetçiliğin, kırsal protesto gelenekleri ile, kitle düzeyinde birleşmesinin yaratabileceği potansiyel tehdit, feodal geçmiş yoksunluğu ile bir kat daha artıyor.

Bu saptamalar, yazının sahibine, Marx'ın bugün dünyaya yeniden gelse faraziyesi içinde, "acaba soluğu yeşillerin yanında mı alırdı?" fantazisini ciddi ciddi düşündürüyor.

## NOTLAR

1. Marx'ın yakın bir gelecek üzerine kurduğu amaçları, "insanın yeryüzündeki acılarının düzeyinin yükseltilmesi ile ilgiliydi. Bu nedenle, otoriteye amansız bir düşmanlık besleyen anarşizmin her türlüsüne karşı çıkmaktaydı. Çalışma arkadaşı F. Engels'in bir tür anarşizm saydığı, "otonomist"lere yönelttiği eleştiriler buna örnek

olarak verilebilir. Bu eleştirilerde Engels, otonomistlerin yöneldikleri amaçları, yani insanın otoriteler karşısındaki özerkliğini ve özgürlüğünü desteklemekte, ama, amaçlarla araçların diyalektik uygunluğunu savunmaktadır. Bkz., F. Engels, "On Authority", K. Marx-F. Engels, **Selected Works**, Vol. II, Moscow, 1975, s. 378.

2. Bu konuda, Engels'in, K. Marx'ın **Ücret, Emek ve Sermaye** kitabına yazdığı önsözde belirttikleri açıklayıcıdır ve örnek olarak verilebilir. Yeni sosyal düzen, Engels'e göre, sonsal amacını, "kapitalizme özgü, bunaltıcı ve yabancılaştırıcı çalışma koşullarının aşılması ve insanın bütün bedensel ve zihni fakültelerini eşit ölçüde ve sürekli artan bir mükemmelliği geliştirmesinde" bulmaktadır. K. Marx-F. Engels, **Aynı Eser**, Vol. I, s. 149.
3. Otarşik ilişkilerde, reel sosyalist devletin oynayacağı rolü, Marx'ın, devletin rolünün ve işlevinin nasıl kendisini farklı pratiklerde yeniden üretebileceğine ilişkin söylediklerinin çerçevesinde görebiliriz. Marx, toplumsal işbölümünün bazı organları zorunlu olarak varettiğine değinmekte ve "Başında devlet iktidarının olduğu bu organlar, zaman süreci içinde kendi çıkarlarının sürdürülmesi adına topluma hizmetten, topluma efendilik etme noktasına doğru evrilir" demektedir. Bkz. K. Marx, **The Civil War in France, Aynı eser içinde**, Vol. II, s. 187, ayrıca 189.
4. Pozitivizmin, bu pre-otoriteryen boyutu için, Bkz. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, 1885-1908, İstanbul, 1983, s. 151 vd.
5. Bu konuda Laclau'nun tezlerinin ciddi bir yeri ve katkısı var.
6. Kapitalizmin, hayatın metalaştırılması ve bunun içinde insanın yabancılaşmasına değgin olarak ve daha önemlisi sözkonusu süreçlerin feodalizm ile bir kıyaslaması için, Bkz. F. Engels, **Socialism; Utopian and Scientific**, **A. g. e.**, içinde Vol. III, s. 144-151.
7. M. A. Kılıçbay, **Doğunun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, Ankara, 1992, s. 31.
8. Kapitalizmin, saf bir kent uygarlığı olmadığına ilişkin olarak, J. Merrington'ın yazdıkları ilginçtir. Merrington'a göre "...Feodal kent gelişiminin üzerinde temellendiği sermaye ve pazarlar hiç bir anlamda kapitalist dünya pazarının tarihsel atası değildirler. Ortaçağ kentlerinin özgürlüğünü tek yanlı, tek taraflı bir şekilde... feodal bağlamın dışında yorumlamak hatalıdır". **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş**, Ed. R. Hilton, (çev: M. Gürer-S. Sökmen) İstanbul, 1984, s. 192.

9. Braudel, **Maddi Medeniyet ve Kapitalizm**, (çev: M. Özel), İstanbul, 1991, s. 45 ve sonrası.
10. Bu konuda, S. Rokkan "Dimensions of State Formation and Nation-Building" **The Formation of National States in Western Europe,** (Der: C. Tilly), Princeton, 1975.
11. Bu konuda ilginç bir çalışma, S. Torney, **Totalitarizm**, Çev. A. Yılmaz-,O. Akınhay), İstanbul, 1992.
12. Renan'ın tezleri ile ilgili geniş bir değerlendirme için Bkz. E. Gellner, **Culture, Identity and Politics**, Cambridge 1987, s. 6 vd.
13. Doğal ilahiyet için, Bkz. Mustafa Özel "İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi" **Bilgi, Bilim ve İslam**, Cilt II, İstanbul 1992, s. 108 vd.
14. Sanayi toplumunun meşrulaştırıcısı olarak milliyetçiliğin işleyişine dair E. Gellner'ın tesbiti yerindedir. Bkz. E. Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, (Çev: B. Ersanlı Behar-G. Göksu Özdoğan), İstanbul, 1992, s. 205.
15. İnsanların modern liberalizme karşı tahammül sınırlarını vurgulaması açısından Türkiyedeki DYP-SHP koalisyonu ile Baltık Cumhuriyetlerinde komünistleri geri getirme süreçlerini birlikte değerlendirmenin yanlış olmayacağını düşünüyorum.

# DÜNDEN BUGÜNE ORTADOĞU'DA MİLLİYETÇİLİK HAREKETLERİ*

Siyasal akımların evreni, siyasetin çatışmacı boyutunu ön plana çıkarır. Bu durum, başlangıç için araştırmacıya analitik bazı kolaylıklar sunmaktadır. Örneğin, liberal akımı incelemek için, bu akımın başka akımlar karşısındaki (öncelikle de rekabet ettiği muhalif akımlar) mesafesini tesbit etmek başlangıç için bir hayli avantajlıdır ve araştırmacının işini kolaylaştıracaktır. Araştırmacı, artık muhatap aldığı, kendisine "liberal" diyen bir siyasal çevrenin saf ve türdeş söylemi ile karşı karşıyadır.

Siyasal akımların sahip olduklan saf ve türdeş söylemin yanısıra, sembolik kültürel donanımları da oldukça pekişmiş olarak karşımıza çıkar. Onları kendi aralarında, sahip oldukları özgül siyasal ritüeller açısından da birbirlerinden ayırabilmek kolaydır.

Üçüncü bir analitik kolaylık da, siyasal akımları örgütsel sınırları, düzenli olarak çıkardıklan gazete, dergi, bülten ve bildiriler açısından tanımanın ve izlemenin oldukça berrak olmasıdır.

Siyasal akım çalışmaları, içerdiği bu analitik kolaylıklar açısından son derece cazip bir çalışma alanı oluşturmaktadırlar. Ne var ki, sorun bu denli basit değildir. İçine girildikçe, çalışmanın başlangıçtaki avantajları hızlı bir biçimde dezavantajlara dönüşebilir. Sözkonusu kolaylıkların cazibesine kapılan araştırmacı, pekâlâ nominalist bir çizgiye düşme hatasında bulunabilir. Bir siyasal akımın söylemi, kimliği, başka akımlarla olan ideolojik-politik mesafesi, özgül sembolik-kültürel donanımı, eğer

* Bağlam Yayınları, **Su Sorunu, Türkiye ve Ortadoğu**, s.101-121

araştırmanın da doğal sınırları haline gelirse risk gerçekleşmiş olacaktır.

Siyasal hayatın içinde, akımların vaad ettiği derecede keskin ayırımlar yoktur. Siyasal akımlar, siyasal hayatın içinde zuhur ederler ve onun görünen evrenindeki yerlerini alırlar. Oysa *siyasal hayatın*, görünen olduğu kadar *görünmeyen bir boyutu* da mevcuttur. Kanımızca, akademik analizlerin çözmesi gereken şifreler de burada yatmaktadır. Bu alana kısaca "*siyasal kültür*" demekteyiz. Araştırmacı, siyasanın görünmeyen evrenine yöneldiği ve siyasal kültür bağlamını ciddiye aldığı oranda, elindeki avantajların, en iyimser deyimle fazla kategorik kaldığını da görebilecektir[1]. Hiç bir siyasal akım, kendisini kuşatan siyasal kültürden kopuk değildir. Siyasal akımlar, mevcut siyasal kültürün kozasında biçimlenirler. Onu aşma iddiasında bulunsalar bile çoğu kez onunla bütünleşirler. Siyasal akımlar arasındaki karşıtlıklar *siyasal kültürün sıcak potasında eriyip,* şaşırtıcı bir biçimde benzerliklere, hatta özdeşliklere dönüşebilirler.

Eğer, üzerinde çalışılan coğrafya *Ortadoğu* ise, yukarıda belirtilenleri *ikiye katlayarak* anlamak gerekecektir. Ortadoğu'da siyasal akımlar, araştırıcı için, başka yerde olduğundan daha fazla akademik yanılgılara yol açabilecek tuzaklarla doludur. Bunları bertaraf edebilmek için *iki hususa dikkat* etmek gerekir.

İlk olarak, Ortadoğu'da siyasal akımlar, özünde bir başka dünyanın "*meydan okuması*" na bağlı olarak zuhur etmişlerdir. Bu doğal gözükebilir. Ama meydan okuma ilişkisi, Ortadoğu'da *rekabet kabul etmez düzey farklılıklarına* göre işlemiştir. Bu bakımdan örneğin Fichte veya List gibi milliyetçilerin Batı Avrupa'nın (özellikle de Fransa'nın) Almanya'ya meydan okuduğunu söylerken ifade etmek istediklerinden çok farklı bir durumdu bu. Almanya'nın, geçen yüzyılda içinde bulunduğu durum neresinden bakılırsa bakılsın, Batı Avrupa'ya göre bir gecikmişliği ve nispi bir geri kalmışlığı gösterse de rekabet kabul etmez nitelikte değildir. Mesafeler kapatılabilecek mesafelerdir. Nitekim, milli korumacı politikalarla Almanya bunu başarmıştır. Oysa Ortadoğu'da, Batı karşısındaki mesafeler kapatılamayacak kadar büyük, yapısal düzey farklılıkları rekabet kabul etmez niteliktedir.

Meydan okunan-meydan okuyan ilişkisinin *kültürel boyutu* da, başka coğrafyalardaki benzerlerinden içerik yönünden çok farklıdır. Alman milliyetçiliği, kendi siyasal kültürel değerlerini, "yozlaşmış" bulduğu[2] Batı Avrupa'nın siyasal-kültürel değerlerinden özenle ayırmaktaydı. Buna paralel olarak topluca Rus slavofilleri ya da narodniklerin önemli bir kısmı, Almanlar'dan daha sofuca ve radikal olarak Batı karşısında kültürel bir direniş gösteriyorlardı[3]. Ama neresinden bakarsak bakalım, nihayetinde gerek Almanlar, gerekse Ruslar karşı çıktıkları Batı kadar Hıristiyandılar. Oysa Ortadoğu'ya gelindiğinde kültürel farklılık her yerde olduğundan daha derindir. Burada yüzyıllar boyu savaşan, birbirlerine rakip iki büyük dinin toplulukları olan Müslümanlar ve Hıristiyanlar karşı karşıya gelmektedir. Derin bir tarihsellik içinde köklenen, uzlaşması çok güç bir kontrasttır bu. H. İnayet, çok yerinde olarak sözkonusu durumu "travmatik" olarak nitelemiştir[4].

Yukarıda ele alınan iki belirleyici, Ortadoğu'da zuhur eden siyasal akımlara *çifte baskı* yüklemiştir. Bunlardan ilki, "ezici bir *geri kalmışlık duygusu*" diğeri ise, "ezici bir *Müslümanlık* (doğululuk) duygusu"dur. Bu iki duygu, birbirine zıt ama birbirini tamamlayan iki komplekse işaret etmektedir. Sözü edilen çifte zihinsel baskının, Ortadoğu'daki siyasal akımlar üzerinde nasıl etkide bulunduğuna aşağıda değinilecektir.

Ortadoğu'da siyasal akımların zihin bulandırıcı nitelik kazanmasına yol açan diğer bir neden de, *bu akımların ideolojik değişkenlerinin zayıf tarihsellikleri* ile ilgilidir. Ortadoğu'da siyasal akımlar, kendilerini kuşatan siyasal kültür içinde tarihselleşirler. Ama aynı durumu, onların ideolojik bağlamları için tekrarlamak zordur. İdeolojik bağlamları açısından bu akımlar *anakroniktir*[5]. Çünkü, Ortadoğu siyasal coğrafyasında zuhur etmiş hiçbir akım, ideolojik söylemlerinin düşündürebileceği gibi; bir kez başlamış, asgarilerini sağlamış, şu ya da bu derecede süregiden "*modernite*" *süreçleri içinde değil*; tersine, asgarilerini başarma noktasından çok uzakta bulunan "*modernizasyon süreçleri içinde*" doğmuştur[6]. Bu akımların bazıları kendilerini *bizzat modernizasyonun taşıyıcısı* olarak algılamaktadır bazıları ise bu

süreçlerin düşmanı olarak. Modernizasyon karşısında bu iki çelişik tutum, siyasal akımların ideolojik kimliklerini tercih etmesinde etkili bir rol oynamaktadır.

Bu söylediklerimizi bir örnekle belirgin hale getirmek yararlı olabilir. Örneğin, Ortadoğu'daki *sosyalist akımları* dikkate alacak olursak, bunların ideolojik dünyası, aynı akımın Avrupa'daki orijinalinin ideolojik dünyasından önemli sapmalar gösterir. Ortadoğu'daki sosyalist hareketler, sermaye birikimini tamamlamış, piyasalarını kurmuş, endüstriyel süreçten geçmiş, moderniteye özgü kurumlarını oluşturmuş bir toplumsal çevrede, *paylaşım sorunsalına bağlı olarak zuhur etmemiştir.* Tam tersine, *geleneksel yapılar üzerinden kalkınma sorunsalına endeksli* olarak varlık nedeni bulmuşlardır. Bu durum, Ortadoğu'lu sosyalistleri umulmadık bir şekilde "yerlici" bir çizgiye çekmiştir. Sosyalist ideolojinin, örneğin Almanya'da Spartakistlerde gözlenebilecek, *evrenselci ve sınıfsal siyasal* doğrultu sürekliliğini, Ortadoğu'lu sosyalistlerde ancak bir *jargon* düzeyinde izleyebiliriz. Bunun yerine, daha çok, üçüncü dünyalılıkta ifadesini bulan ve "*yerlicilik*" (en fazla doğululuk) ve sınıfsal analiz ve siyasaların kapsamını garip bir şekilde sulandıran *popülizmler* almıştır[7].

Ortadoğu'daki *muhafazakâr* siyasal doğrultular da, Avrupa'daki benzerlerine göre kıyaslanamayacak derecede toplumsallık dışı bir çerçevede zuhur ederler. Muhafazakârlığın söylemini kullanırlar. Ama muhafazakârlıklarını dayandıracakları toplumsallıklar; örneğin, güçlü bir aristokratik gelenekler dünyası veya kurumsallaşmış din vb. toplumsallıkların desteğinden yoksundurlar. Ortadoğu'da bir sınıf olarak aristokrasi, kurumsallaşmış kilise gibi, kurumsallaşmış bir cami yoktur. Bu durumda Ortadoğulu muhafazakârlar, "milli" veya "manevi" addettikleri değerler adına modernizasyona karşı çıkarlar. Bu değerlerin anlamları giderek yavanlaşır ve çoğu kez ne anlama geldiğini muhafazakârlar bile doğru düzgün kavrayamazlar.

Ortadoğu'da modernizasyon yanlıları ile karşıtları arasındaki kültürel savaşım, çeşitli ideolojik tercihler ve söylemlerin bulanık ortamında süregitmektedir. Bu çatışmanın ikna edici olmaktan çok uzak *formülleştirmeleri* mevcuttur: "Sağ-sol", "laik-dindar",

"liberal(kozmopolit)"milliyetçi", "köksüz-mukaddesatçı", "komünist-milliyetçi", "milliyetçi-dinci" vb.

Ortadoğu'da siyasal akımların ağırlıklı olarak modernizasyona taraftar olmak ve karşı çıkmak ekseninde zuhur ettiği doğrudur. Ne var ki bu düşünce bir analiz kolaylığı sağlamaz. Tam tersine analizleri güçleştirir. Çünkü, *ideolojik bağlantıların toplumsal-tarihsel zayıflığı*, yukarıda işaret edilen *çifte baskı ile birleşince*, ortaya beklenmedik durumlar çıkabilmektedir. Örneğin, geri kalmışlık duygusu, modernizasyon karşıtlarının modernizasyon ile uzlaşma aramasına ve minimal düzeyde de olsa onunla uyuşmasına etki yapar. Doğululuk (müslümanlık) duygusu da, modernizasyonu ideolojik planda olumlayan kesimlerin umulmadık derecelerde yerlici eğilimler kazanmasına ve muhafazakârlaşmasına neden olabilir. Modernistler, geniş açılı toplumsal projelerinde tenkısata giderler ve düpedüz *aktüel siyasette rakip oldukları siyasal çizgilere yakınlaşırlar.*

Burada ele alınacak olan konunun bağlamı açısından soruna yaklaşacak olursak, en az iki açıdan dikkatli olmak gereği vardır. İlk olarak, Ortadoğu'daki milliyetçi hareketlerin siyasal talepleri, salt milli talepler değildir. Milliyetçilik, diğer ideolojik oluşumlar gibi, modernizasyon süreçleri içinde doğmuştur. Milliyetçiliğin, Ortadoğu'daki bağlamı modernizasyon süreçlerine endekslidir. (Ayrımı bir kez daha vurgulamak gerekir, *milliyetçilik burada moderniteye değil modernizasyona bağımlı bir değişkendir*).

İkinci olarak, *milliyetçiliğin asgarileri*; ya da *milliyetçilik-öncesi* diyebileceğimiz tutumlar ve yönelişler, milliyetçi akımlarla sınırlandırılamayacak kadar *geniş bir etki alanına sahiptir.* Ortadoğu'nun yakın dönem siyasal-kültürel tarihinde sadece kendisini açık olarak milliyetçi terimlerle ifade edenler değil, belki milliyetçiliği reddeden geniş bir siyasal yelpazede de milliyetçiliğin asgarileriyle karşılaşmaktayız. *Milliyetçiliğin asgarilerinden* kasdedilen; onun *sosyolojik doğrultularıdır.* Buna örnek olarak, geleneksel devlet yapılaşmalarına karşı, değersel çerçevesi nasıl tesbit edilmek istenirse istensin, *üniter bir devlet* tasarımı, standartlaştırılmış bir siyasal topluluğun *yasal kurumsal bir*

*çerçevede oluşturulması*, etkin bir *haberleşme dilinin saptanması* ve önerilmesi, atâletin tasfiyesi, ve tehditkar dış dünyanın emellerini boşa çıkaracak bir *kitle mobilizasyonunun* sağlanması verilebilir[8].

Yukarıda işaret edilen ve milliyetçiliğin asgarileri olarak tanımlanan doğrultuları, Türkiye'de Jön Türklerde, Türkçülerde, İslâmcılarda, Batıcılarda; Araplar arasında ise, *Abduh'da, Satı el Husri'de, R. Rıza'da, Kavvakibi'de*, yani İslâmi bir çizgide milliyetçiliği yorumlayanlarda olduğu gibi, *Refik el azmi, Abdülhamit el Zahrevvi, Lütfi es Seyid* gibi daha modernist bir çizgide milliyetçiliği savunanlarda da izlemek mümkündür[9]. Bununla da kalmayıp, sözkonusu doğrultuların içerdiği süreklilikleri *Mustafa Suphi, S. Musa, M. Sibai* ve *Tarabişi* gibi Ortadoğu'lu sosyalistlere kadar götürmek de mümkündür. Bütün bunlardan daha ilginci, dinsel hareketlerde yatan milliyetçi doğrultuların tesbit edilmesidir. *Müslüman Kardeşler* ve *Mehdist hareket* buna örnek olarak verilebilir.

Yukarıda sözü edilen bütün isimler ve akımlar kendi aralarında yatışmaz bir şekilde kavgalıdır. Onları aynı paydada toplamak şaşırtıcı ve tolerans sınırlarını zorlayan bir değerlendirme olarak görülebilir. Ama siyasal kültür üzerinde yapılacak kararlı bir analiz bu iddianın doğru yönlerini bize gösterebilir.

Önce sosyalistlerden başlayalım. Ortadoğu'da bu akımın oldukça marjinal olduğunu söyleyebiliriz. Ama, olduğu kadarıyla da, sosyalistler, varlık sebeplerini öncelikle Batı'ya karşı verilen milli kurtuluş hareketlerinde bulmuşlardır. Ortadoğu'da anti-emperyalist bir çizginin dışında telâffuz edilebilecek herhangi bir sosyalist akıma rastlanmaz. Dolayısıyla, *sosyalistlerin ideolojik olarak toplumsallaşmaları milli gerekçelere dayalı savaşlar ve savaşımlarda gerçekleşmiştir.* Ezilen millet, ezilen halk söylemi, Ortadoğu'daki sosyalist akımların vazgeçemedikleri söylemleri, olarak kalmıştır. Buna bağlı olarak, bağımsız milli devlet ilkesi, ezilen mazlum halkın vazgeçilmez bir hamisi olarak sosyalistlerin söylemindeki yerini alır. Ortadoğu'da sosyalist hareketlerin en önemli handikapı, emek-sermaye çelişkisine oturtamadıkları

ideolojik çerçevelerini yeniden üretebilmek adına milliyetçi saiklerle doldurmalarıdır.

Bu yazıda özellikle üzerinde durmak istediğimiz süreklilikler, *milliyetçilik* ile *islâmcılık* arasında yaşananlardır. Bu iki siyasal ideolojik akım, Ortadoğu'nun yakın tarihi içinde sürekli çatışagelmişlerdir. Bu çatışmalar, o denli keskin boyutlarda yaşanmıştır ki, aralarındaki süreklilikler sık sık gözden kaçırılmıştır. Oysa, her iki ideolojinin değerler kümesinin farklılığı, referans bağlamlarının uzlaşmaz karşıtlığı bir yana bırakılacak olursa, görülecektir ki her iki akım da *çelişik perspektiflerden hareketle aynı toplumsal-siyasal doğrultularda kesişme özelliği göstermektedir*[10].

*Milliyetçilik*, Gellner'ın da vurguladığı gibi bir *üst-kültür* olma iddiası ile ortaya çıkar. Bu onun en yaygın gözlenen özelliğidir[11]. Üst-kültürden anlaşılması gereken, R. Williams'ın sözünü ettiği, *tarihsel-aktüel kültürel bağları*[12], *aşkıncı-soyut bir düzeyde tasfiye etme* eğilimleridir. Bu bağlamda, kanıtları ne olursa olsun üst-kültürler tarihsel-aktüel gerçekliğe ters orantılı olarak çalışırlar. Milliyetçilik, bir üst-kültür olarak, bu özelliğini örtükleştiren bir söyleme sahiptir. Çünkü, milliyetçiliğin ideolojik meşrulaştırıcı kanıtları iddialı tarihsel kanıtlardır. Milliyetçilik, Binder'ın da ifade ettiği gibi "*nosyonlan panteistik-tarihsel*[13] nitelikler taşır. Ama bu kanıtların hayatta işleyişine baktığımızda, tarihselliklere karşı nasıl işlevselleştiğini de görebiliriz.

Milliyetçi ideologların, milli varlığı (entity) tanımlarken ileri sürdükleri *kültür (özellikle dil)* ve *tarih birliği* kanıtları, belki bazı tarihsellikleri çağrıştıran ve okşayan özellikler gösterir, ama nihayetinde, ideologların soyutlamalarının ürünleri olarak kalır. Milliyetçiler, soyutlamalarını kurarken, tarihe bir malzeme olarak bakarlar. *Tarih (milli tarih) pürüzlerle* doludur. Bu pürüzler, soyutlanmış bir milli tarihin ve onun sağladığı özel bir bilinç türünün içinde zaten zımparalanacaktır. Milliyetçilerin *basit pürüzler olarak düşündükleri cümbüşlü dünya, gerçekte hiçbir üst-kültür kurma girişiminin bağışlayamayacağı ölçülerde tarihsel ve sahicidir.* Yerellikler, kabile kültürlerinin mozaikli dünyası, milliyetçileri sürekli olarak tedirgin etmiştir. Bir Türk milliyetçisi Ağaoğlu

Ahmet, "muhitçiliği" bir illet olarak tanımlıyor ve Türk milliyetçiliğinin önünde bir engel olarak görüyordu[14]. Onun ve diğer milliyetçilerin zihnindeki "Türk kültürü", saflaştırılmış ve tarihsel kanıtların düzleştirilmiş biçimiyle tecelli etmekteydi. Arap milliyetçileri, İran milliyetçileri de kabile kültürlerinin karşısında benzer irkilmeyi yaşamışlardır.

Milliyetçilerin kanıtları arasında en ikna edici gözükeni "dil" öğesidir. Oysa aynı ya da benzer dili konuşan toplulukları, entellektüel kürede olduğu kadar hayatın içinde özdeşleştirmek mümkün olamamıştır. Bu zorluk, milliyetçiliklerin evrensel zorluğudur. Örneğin, Almanca konuşmasına rağmen İsviçre'deki Alman toplulukları kendilerini ısrarla İsviçreli Almanlar olarak görmektedirler. Aynı durum Avusturya için de geçerlidir.

Bırakalım dil farklılıklarını, sadece "lehçe" farklılıkları bile toplulukların kendilerini ayırdedici bir şekilde tanımlayabilmelerine yol açabilmektedir. Milliyetçilerin abarttığı dil birliği ilkesi neresinden bakarsak bakalım, milliyetçi seçkinlerin zihinlerindeki bir soyutlama olmaktan ileri gitmiyor. Dil birliğinin milli ortak bir duyuma dönüşmesi, hiçbir yerde kâğıt üzerinde olduğu kadar, ya da filologların tesbitlerinde olduğu kadar kolay değildir.

*Tarih birliğine* gelince, bu kanıtın ilki kadar bile inandırıcı olması hiçbir yerde mümkün olmamıştır. "Nesnel" ve "bilimsel" bir çerçeveye oturtulmak istense de (milli tarihlerin keskin pozitif yapılanmalarının bunu yeterince sağladığı söylenebilir) elde edilen verilerin ulaşılmak istenen sonuçları her zaman her yerde ortaya çıkaracağı pek de beklenmemelidir. Milliyetçi ideolojiler sık sık milli tarihlerin verileri üzerinde ideolojik bir spekülasyona başvurmuşlardır. Abartılar gerçeğin üstüne çıkmıştır. Sonuçta, dil birliği ilkesinde olduğu gibi tarih birliği ilkesinde de umulan ve gerçekleşen örtüşmemiştir. Milli tarihçilik, milliyetçi-entelijensiyanın tarihselliği, bir hayli kuşku götüren bir soyutlaması olarak kalmıştır. İnsanların günlük hayatlarında yakın ve somut ilişkiler içinde gözledikleri tarihsel bağlar, bütün bunları soyutlamış ve tek-tipe indirgemiş milli tarihlerin öngördüğü bağlara karşı, daima daha canlı kalmasına yol açmıştır. Post modern bir dünyada bu canlılığı açık bir biçimde gözlemekteyiz.

Sanayileşmesini başarmış, kentleşmiş, her türlü yerel bağlarını aştığını düşündüğümüz İtalya'da bugün Lombard ayrılıkçılığı ile karşılaşmaktayız. Belçika'da yaşanan kültürel çatışmalar, İngiltere'de Galler ve İskoçya'da, Britanyalı olmaya karşı gelişen sessiz (kadife) protestolar, milliyetçi seçkinlerin zihinlerinde düzleşen ilişkilerin hayatta ne denli pürüzlü işlediğini göstermektedir[15].

*Ortadoğu'da durum daha da çetindir.* Çünkü, milli bütünleşmeyi sağlayacak olan ve modernitenin en ayırdedici başarısı haberleşme imkanlarının çoğalması, Ortadoğu'da çok kısıtlı bir düzeydeydi. İnsan nüfusları, göçebeliğin rutinleri veya kapalı yerleşik mekânlarına sıkışmış olarak yaşamaktaydı. Roma'dan ve tarihi İpek Yolu'ndan miras kalan yollar tahrip olmuş, işlevlerini çoktan yitirmişti. Ortadoğu'nun büyülü-dinsel dünyası, mahalli toplulukların izole hayatı içinde alabildiğine tomurcuklanmış ve çeşitlenmişti. Mezhep ve tarikatlar, yüzyıllar içinde geliştirdikleri *alt-kültür kimlikleri* ile toplulukların kültürel hayatlarına derinliğine kök salmışlardı.

*İslâmcı entelijensiya*, her ne kadar milliyetçi entelijensiya kadar açık bir biçimde modernizasyon ile uzlaşıyor görünmese de, ana doğrultularının onlardan pek de farklı olduğu söylenemez. İslâmcılar da, tıpkı kavmiyetçiler gibi Ortadoğu'da haberleşme boşluklarının tarihsel olarak ortaya koyduğu zaafları ve yetmezlikleri üzerine inşa olmuş mahalli kültürlerin çeşitlenmiş yapısına, yani cemaatlere karşı çıkıyorlardı. Böylesine "bölük-pörçük" ve "iletişimsiz" bir yapıyla, Batı'nın organize güçlerine karşı direnmenin imkânı yoktu. Tez elden bütün toplulukları biraraya getirecek bir üst-kültür yapılanmasına ihtiyaç vardı. İslâmcılar bu gerekliliği, *İslâmı saflaştırarak* ve milliyetçilik gibi "sapkın" ve yabancı" bir ideolojiye alternatif olarak işlevselleştirme gayreti ile karşılamaya çalıştılar. *Milliyetçilik ile İslâmcılık arasındaki fark, ilkinin akültüratif diğerinin ise yerlici (indigenous) özellikler göstermesidir*[16]. Söz konusu iki akımın tercih edilme sebepleri, doğuran tercihte bulunan entelijensiyanın toplumsal-kültürel kökenleri ile ilgilidir. Avrupa ile kültürel temasları daha yoğun olan entelijensiya (bu temaslar daha çok bürokra-

tik kanallar üzerinden yürümekteydi), orada tanık oldukları milliyetçi yapılanmalardan büyülendiler ve göreli olarak tarihe tutunum iddialarıyla kendi milliyetçiliklerini oluşturmaya çalıştılar. Kültürel anlamda daha dinsel çevrelerden gelen entelijensiya ise *inanç-tarih çatışmasını* derinleştirerek ve tabii ki tercihlerini ilkinden yana koyarak, daha yerlici bir tutumla, *İslâmı bir milliyetçilik olarak işletmeye* çabaladılar.

Ortadoğu üzerine yapılan çalışmalar, yakın zamanlara kadar İslâmın bir milliyetçilik gibi çalışabilme kapasitesini genellikle görmezlikten gelmişlerdir[17]. Milliyetçilerin, ya da daha iyi bilinen adları ile *kavmiyetçilerin tarihsel tutunumlu spekülasyonlar aracılığı ile ulaştıkları Fichteci bir "soyut" ama "türdeş" topluluk standardını (volk-geist) İslâmcılar modern tarihçiliği dışlayarak "iman"* gibi bizatihi soyut bir değer üzerinden yakalıyorlardı[18]. Milliyetçilerle İslâmcılar arasındaki savaşım, genellikle, *"iman-gelenek"* çatışması olarak anlaşılır. Oysa, her iki akımın en özlü mücadeleleri *"gelenekler" karşısında "geleneği", "imanlar" karşısında "imanı"* kotarabilmek yolunda olmuştur. Özet olarak söyleyecek olursak, milliyetçiler ve İslâmcılar, ilki, *"sözde tarihsel kanıtlarla", diğeri, bu kanıtları reddetmek yoluyla tarihsellik-dışı bir üst-kültür odağında; yine ilki, modernist meşrepleri daha belirgin, ikincisi ise daha örtük olarak kendi tarzlarında bir millet-kurma projesinde buluşurlar.* Gellner'ın tesbitiyle, Ortadoğu'da milliyetçi hareketlerle, püritanist İslâmcı hareketler o denli örtüşmüştür ki, hangisinin diğerinin dış görünümü olduğunun ayırdına varmak zordur[19].

Ortadoğu'lu toplumların Batı'ya karşı verdiği mücadelede milliyetçi ya da İslâmcı tercihler arasındaki yönelişlerinin bir hayli konjonktürel nedenlere sahip olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumu en açık Araplar arasında gözlemek mümkündür. Arap milliyetçiliği güden eğilimlerin ağırlık kazandığı coğrafya, daha çok Osmanlı İmparatorluğu ile yakın temas içinde olan ve ayrılıkçı talepleri keskinleşmiş bir biçimde beliren Maşrık'tır, İslami vurgu ise bu çelişkiyi yaşamayan Mağrip'de belirgindir.

Yukarıda söylediklerimizi bir Türk okuyucu için berrak hale getirebilecek örnek, İslâmcı özellikleri ile tanınan Osmanlı sulta-

nı *Abdülhamid-i Sani*'nin politikaları yönünden verilebilir. Abdülhamid'in, Osmanlı tarihinde eşi görülmemiş bir şekilde, ilk kez İslâmi kimliği ve müslümanlar arası dayanışma düşüncesini seferber etmesinin nedeni, onun *ön-milliyetçi toplumsal tasarımları* ile ilgilidir. Söyleminin İslami oluşunun önemi yoktur. Abdülhamid-i Sani, islâmcı inancın tarihselleşmesine bağlı olarak bir milliyetçilik gibi çalışamaz hale geldiğinin bilincindeydi. (Onun için bir İslâmcı-püritanist davranışla, tarikatlara ilgi duymadı. Hatta yerleşik Türk-müslüman tarikatların gücünü azaltmak ve tarikat mücadelelerinin ayırdığını düşündüğü Osmanlı müslümanlarının bütünleştirilmesini hızlandırmak üzere Kuzey Afrika'dan, Türklerin hiç bilmedikleri, sicili göreli olarak temiz yeni sufi tarikatların İstanbul'da dergâh açmasına önayak oldu.) Abdülhamid'in kafasındaki müslüman toplum, herhangi bir milliyetçinin kafasındaki milli toplum kadar soyutlanmış ve tarihsel-mahalli bağların üstünde yaygın bir bağ oluşturabilme yeteneğine sahip olarak tasarlanmıştır

*Milliyetçilerle İslâmcılar arasında* bir başka ortak payda *kısmi modernizasyon* konusunda belirginleşir. Yukarıdaki örnekten devam edecek olursak, bu ortak payda, daha çarpıcı bir şekilde izlenebilir. Abdülhamid-i Sani, Tanzimat ile başlayan maarif seferberliğini çok etkili bir biçimde sürdürmüştür. Modernitenin herhangi bir şekilde ideolojik kavgasının yapılmasının zor olduğu "alt-yapısı"na özgü gereklilikleri hırsla ve şevkle başarmaya çalıştı. Demiryolu projesini hayata geçirebilmek için çok uğraştı. Siyasal değerleri Abdülhamid'i hiçbir şekilde bağışlamayan modern Türkiye Cumhuriyeti, on yıllık serüvenini taçlandırırken gariptir ki yine demiryollarıyla övünüyordu. Toplulukları standartlaştırabilmek için gerekli ve kaçınılmaz olan alt-yapının, ya da "Batı'nın performanslar küresi"nin[20] aynen kopye edilmesinin ne milliyetçiler yönünden ne de İslâmcılar yönünden itiraza uğramaması ve ortak bir proje olarak benimsenmesi bilinen, ama üzerinde durdukça ilginçleşen bir husustur.

Başka bir ortak payda, modernizasyonun araçlarının hangi değersel donanıma sahip olması gerektiği konusunda yaşanan onca çatışmaya rağmen, doğrultunun totaliteryen oluşudur. Her

iki taraf da, *modernitenin nimetleri olan teknolojik aygıtların tek-yönlü işletilmesi konusunda* şaşmaz bir şekilde kendi *benciliklerini* ortaya koymuşlardır.

Ortadoğu üzerine yapılan araştırmaların pek çoğunda milliyetçiliğin, İslâma rakip olmadığı, hatta zaman içinde gerilediği belirtilir. Bu doğrudur. Ne var ki milliyetçiliğin İslâm tarafından geriletilmesinin nedenleri gösterilirken, islâmın karşısında onun değerlerinin topluluk düzeyinde meşruluk kazanmadığı düşüncesine gerektiğinden daha fazla vurguda bulunulur. Yani, İslâmın değerleri, bir yerden sonra milliyetçiliği biçimlendirmektedir. Eğer örneklerini sık gördüğümüz islâmizasyon politikaları veri alınacaksa bu doğrudur[21]. Ancak, analiz kısmî kalacaktır. *Daha dinamik ve süreçsel bir analiz yapmak gerekirse, milliyetçiliğin içerdiği modernite bağlantılarının İslâmın siyasallaştırılmış biçimleri üzerinde daha fazla belirleyici olduğu söylenebilir. Siyasal topluluğun milli örüntüsüne karşı, İslâmi örüntü ile karşı çıkmak sadece milliyetçiliğin vazgeçilmez asgarisi olan siyasal topluluğu bir başka şekilde tanımlamaktan ibarettir. Aynı şeyi, milli devlet karşısında İslâmi devleti tanımlamak için de söyleyebiliriz. Milli varlığın cüzü olarak yurttaşın, karşısında dini toplumsal varlığın cüzü olarak müminin tanımlanması, yine yurttaş prototipi olarak işlemselleşmekten kurtulamayacaktır.* Bütün bunlar ne denli yadsınsa da, İslâmın normatif hüviyetinin üstünde bir hüviyet geliştirmiş olan İslâmcılığın kendisini milliyetçiliğe ne denli uyarladığını göstermektedir. *İslâmın, milliyetçiliğin değerlerini geriletmesi, ancak yine milliyetçiliğin kodları üzerinden mümkün olabilmektedir*[22].

Tarihsel olarak Ortadoğu'da milliyetçiliğin ilk ve en açık işlevi modernizasyon ile barışık bir çizgide tezahür etmiştir. Milliyetçiliğin formülleştirmeleri ilk kez *asker-sivil kökenli siyasal seçkinler* tarafından yapılmıştır. Milliyetçilik hem başka topluluklar karşısında *insanın kendi topluluğuna özgü sınırlarının farkına varılmasını sağlayan özel bir bilinç türü* olarak, hem de *Batı'nın meydan okumalarını geriletecek,* haksız çıkaracak ideolojik donanımı ile aydınlar tarafından cazip bir siyasal seçenek olarak görülmüştür. İkinci olarak ise, özellikle Alman örüntüsünde açıkça kanıt-

lanan, *kalkınmayı başaracak yolda kitle mobilizasyonunu* gerçekleştirecek bir moral itki olarak algılanmıştır[23]. Böylelikle, milliyetçilik, Ortadoğu'da karşımıza çift katlı bir işlevselleştirme ile çıkmaktadır. Bir yandan geri kalmış Ortadoğu toplumlarının Batı'dan kurtarılması gerçekleştirilecek, bir yandan da Batılılaşması sağlanmış olacaktı.

Yüzyılın ortalarında, Ortadoğu toplulukları siyasal bağımsızlıklarını serapa elde etmişlerdi. Dolayısıyla, milliyetçiliğin öncelikli talebi hayata geçmiş durumdaydı. Bu başarısı milliyetçiliğin kendisine rakip ideolojiler karşısındaki imtiyazlı konumunu belirginleştirir. Dinsel ideolojiler geriletilmiş ya da milliyetçi güçler tarafından manipüle edilmiştir. *Milliyetçi ideolojinin "kabul edilebilir" sınırlarının ötesinde liberal, sosyalist, bazı yerlerde ise keskin lâik-millî hedefler gösteren marjinal çevreler tasfiye edilmişlerdi.* (1910'lardaki Arap liginin radikal lâik çizgisi, Arapların bağımsızlık savaşları nihayetlendiğinde popülaritesini kaybetmiş, yok olmaya yüz tutmuştu.)

Bağımsızlık sonrası Ortadoğu toplumları yeni hayatlarına çoğunlukla *popülerleştirilmiş* (Satı el Husri ya da Reşid Riza çizgisi), arızi olarak da *seçkinci-laik* (Mustafa Kemal çizgisi) düzeyindeki milliyetçi soluklarla başlamışlardı. Her iki bağlamda da yapılanma *monist bir yapılanmaydı.*

Bağımsızlık sonrası Ortadoğu'daki siyasal hayatlar uzun bir süre istikrarsızlık içinde istikrar göstermişlerdir. Arap ülkelerinde Baas partileri, Türkiye'de CHP iktidarları sırasında zaman zaman alevlenen dinsel hareketler şiddetle ezilmiş, sık sık geniş çaplı komünist tutuklamalarına gidilmiştir. Aynı dönemler sonu gelmeyen elit içi çatışmalara sahne olmuş, bazı yerlerde coup d'etatlar günlük hayatın mutadları haline gelmişlerdir. *Bu istikrarsızlık unsurlarına rağmen milliyetçilik Ortadoğu'daki siyasal hayatın değişmez prensibi olarak çalışmıştır.* Siyasal iktidarların hışmına uğrayan kadrolar, komünistler olsun, fundementalistler olsun, "milli bağımsızlık" gibi saf milliyetçi bir doğrultunun fanusu dışına çıkabilmiş, alternatif bir etkiyi uyandırabilmiş değildiler. Milli kurtuluş savaşlarının anıları belleklerdeki tazeliğini uzun bir zaman için korumuştur. Neresinden bakılırsa bakılsın, bu sa-

vaşları örgütleyen ve kotaran siyasal seçkinlerdir. Onların prestijleri o günler için tartışılmaz olarak doruktadır. Ne enternasyonalist bir çizgide düşünen komünistler ne de dinci akımların "milli sınırları zorlayan" düşünüşleri kendilerine tutunum sağlayabilmişlerdir.

*Ortadoğu'da milliyetçi iktidarlar her yerde aynı araç ve yöntemleri kullanmamıştır.* Baas ideolojisi ile CHP ideolojisi arasında bazı farklılıklar bulmak mümkündür. Ama bu farklılıkların olgunun mahiyetini değiştirecek nitelikte olduğunu düşünmüyoruz. İster Nasır'ın din ile milliyetçiliği barıştırmaya çalışan popülizmi olsun, isterse Mustafa Kemal'in radikal laik çizgiden ödün vermeyen rijit seçkinciliği olsun tablo aşağı yukarı aynıdır. *Ortadoğu'nun milliyetçi rejimleri totaliter ve otoriter bir yapılanma içindedir.* Gerek Mısır'da gerek Türkiye'de Arap ve Türk komünist ve sosyalistlerinin canı, eş derecede yanmıştır. Hassan al Banna'nın ve taraftarlarının başına gelenler, Said-i Nursi'nin ve taraftarlarının başına gelenlerden çok da farklı değildir.

Ortadoğu'daki rejimlerin dış politika tercihlerinin de, olguyu farklı düzeylerde görmemizi gerektirecek kadar önemli olmadığı kanısındayız. (Nasır, SSCB'yi ziyaret ederken ve ikili dostluk ve yardımlaşma projelerine imza atarken, Mısır'da geniş çaplı bir komünist avı yaşanıyordu). Türkiye'de Batı yanlısı politikalar ise özellikle soğuk savaşın boğucu ortamlarında, demokratik bir olgunluk düzeyini ülke içinde mümkün kılmıyordu.

*İster tercihini Batı'dan yana, isterse Üçüncü Dünya'dan ve sosyalist bloktan yana koysun, Ortadoğu'daki rejimlerin politikaları kesif bir milliyetçi söylemde buluşan, çeşitli derecelerdeki sosyalizan, devletçi, popülist politikaların bir kokteylidir.* Hepsinin değişmez doğrultusu etkili bir kalkınmayı başlatmaktır. Bu çabaların ulaştığı noktalar da aşağı yukarı aynıdır. *Bütün gayretlere rağmen milli kalkınma, bazı gösterişli alt-yapı başarılarına rağmen gerçekleşememiştir.* En azından sürdürülebilir bir kalkınma hızına ulaşılamamıştır.

Ortadoğu'da milliyetçilik tam olarak başarılı olamadı. Bağımsızlık sonrası asker-sivil seçkinlerin sağlamış oldukları toplumsal destekler hızla çözüldü ve milliyetçi rejimler bugün bile atla-

tamadıkları bir meşruluk krizini yaşamaya başladılar. *Milliyetçiliğin Ortadoğu'daki başarısızlığının altında, milliyetçi projelerin hayata geçmesi için vazgeçilmez olan araçların, sivil düzeyde gerçekleşen ve modernizasyonun meşruluğunu son tahlilde belirleyecek olan dinamiklerle örtüşememesi yatar.* Bu araçlar, milliyetçi değerleri ve kimlikleri pekiştirmeye yarayacaktır. Başka bir deyişle bu araçlar, milliyetçiliğin katalizörleridir. Milli eğitim ve diğer milli kitle mobilizasyonu politikalarının çok başarılı sonuçlar aldığı bazı deneyimleri biliyoruz. Örneğin, Doğu Avrupa'da ve İrlanda'da[24], bu başarılar çok belirgindir. Ama sözkonusu başarıların altında modernite süreçlerinin sivil bir platformda, şu ya da bu derecede başlamış olması, nüfusların hızlı bir biçimde geleneksel yapılardan çözülmesi yatmaktadır[25]. Milliyetçi kimliğin tutması için asgari koşul olan sanayileşme bu çözülmeyi massetmektedir. Milliyetçilik bu bağlamda, totaliter bir manzara göstermesine rağmen başarılmıştır.

Ortadoğu'da ise, milliyetçiliğin katalizörleri olgunun kendisi olarak işlevselleşmiş ve giderek bu yönde fetişleşmiştir. *Ortadoğu'da abartılı ama başarısız Josephismus örneklerine sık rastlanır.* Zaten bizatihi totaliteryen bir niteliğe sahip olan bu araçların günlük hayattaki kesif kullanımı her yerde olduğundan daha boğucu sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Ortadoğu'da milliyetçi tecrübelerin otoriteryen, kimi yerlerde despotik veçheler kazanması, *Ortadoğu siyasetlerine öteden beri egemen olan devlet-topluluk (merkez-kenar) çatışmalarını yeniden üretmiştir.* Milliyetçiliğin aşamadığı meşruiyet sorunsalı geniş çaplı sadakat *(macroloyalty) odaklarının aşınmasına* ve bunların yerine *küçük çaplı sadakat odaklarının (microloyalty)*, dinsel cemaatler ya da etnisitenin canlanmasına yol açmıştır[26]. Milliyetçiliğin Ortadoğu'daki taşıyıcılarının toplumsal konumları, bu karşıtlığın keskinleşmesinde belirleyici olmuştur. *Asker veya sivil kökenli seçkinler varlık sebeplerini patrimonyal bir geleneksel yapının terekesinde bulmaktaydılar.* Modern görünümlü bürokratlar, en az ataları kadar devletçi bir nebulanın[27] içinde düşünmekteydiler, Milliyetçilikten umdukları sadece topluluğu modernleştirmek değil, tarihsel olarak yıpranmış, kendi imtiyazlı konumlarını da onararak sür-

dürmekti. Gellner'ın seçkin İslâm (high İslam)[28] ya da Redfield'in büyük kültürel gelenek olarak tanımladığı çerçevedeki islâmın mensupları olan müderrisler ya da genel olarak ulema, geleneksel olarak bu devletçi-seçkinci bağlamın doğal müttefikleriydiler. Modernizasyon içinde askeri (seyfiye) ve sivil bürokrasi (kalemiye)den kısmen kopmuş bazıları, İslâmcı bir çizgide muhalifleşmişti. Ama İslâmcı düşünüşün topluluğa ve devlete bakışı, farklı kavramlaştırmalarla da olsa, milliyetçi düşünüşün bakışından farklı sayılmasa gerekir.

Ortadoğu'da milliyetçilik inandırıcı olamadı ve pek çok yerde uyguladığı zecri tedbirlerle popülaritesini zaman içinde yitirdi. Milliyetçi seçkinler, bu durumu telafi edebilmek için ya kısmi demokratikleşmeye yöneldiler ya da milliyetçiliklerini İslamileştirmeye gayret ettiler. Ş. S. Aydemir'in nitelemesi ile popülist "*ikinci adam*"lar dönemi bu gelişmelere işaret etmektedir. Türkiye'de İsmet İnönü, A. Menderes, Mısır'da E. Sedat[29] dönemi bu tür yumuşamalara işaret etmektedir. Sözkonusu politikalar, devletçi düşünüş esasında modern ulemanın bazı kesimlerini yeniden milliyetçiliğin müttefikleri haline getirdi. Ancak, milliyetçi rejimlerin popülerleşmesini sağlayamadı. Sözünü ettiğimiz bu ikinci etapta milliyetçiliğin yeniden başarısız olmasının nedenleri bir hayli karışıktır. Ama ağırlıklı olarak bu nedenler arasında, yetersiz ve başarısız kalkınma projelerinin, demografik-kültürel olarak değişen Ortadoğu nüfuslarının beklentilerini karşılamadaki yetersizliğinin dikkat çektiği söylenebilir.

Bağımsızlık dönemlerinin ilerleyen yılları ve onyılları *nüfusların hızla artışına ve oranlarının gençleşmesine yol açmıştır.* Bu durum özellikle Türkiye ve Mısır'da çok belirgindir. Bu genç Ortadoğu'lu nüfuslar, durdurulamayan şehirleşmeler sonucu belirli merkezlerde hızla yoğunlaşmıştır. Başka bir deyişle nüfus önlenemez bir şekilde, modernizasyon içinde geleneksel (köylü) niteliklerini kentlere taşımaktadır. *Milliyetçi-modernistlerin kazanılmış mevzileri olan şehirler, zaman içinde onların kontrollerinden çıkmaktadır.* Bağımsızlık yıllarında milliyetçi politikalara destek vermiş kentli orta sınıf gençliğin yerini, içerdiği lümpen ka-

rakteri ile daha köylü bir gençlik kesimi almaktadır. Bu kesimler, milliyetçi rejimlerin korkulu rüyası haline gelmekte gecikmediler.

Toplumsal tabanını lümpenleşmiş gençliğin oluşturduğu siyasal tepkiler başlıca üç kategoride toplanabilir. Bunlar: Bölgeci ya da kabileci bir içeriğe sahip olan ve üst-kültürün tanımladığı anlamda bir sınırlamayı kabul etmeyen *alt-grupların milliyetçiliğini yapan hareketler*, ikinci olarak *sosyalist gençlik hareketleri* ve üçüncü olarak *radikal islâmcı hareketler* olarak sınıflandırılabilirler.

1960'lardan başlayarak, bu üç siyasal akım, milliyetçi seçkinlerin popülizm ile desteklemeye çalıştıkları iktidarlarını ciddi biçimlerde sarsmıştır. Kronolojik olarak bakıldığında 1960-1980 arasında karşılaştığımız ilk radikalizm türü, sosyalist hareketlerdir. Bu dönem Türkiye'de, İran'da ve diğer Arap ülkelerinde çeşitli derecelerde yaşanmıştır. Özellikle 70'li yıllar İran'da Tudeh'in, Türkiye'de TİP'in mirası üzerinden muhtelif sosyalist oluşumların, Mısır'da özellikle 1967'de Altı Gün Savaşı sonrası komünist partinin güçleri doruğuna çıkmıştır. Arap aleminde Filistin sorunu, bu siyasal yönelişin itici gücü olmuştur.

70'lerdeki sosyalist hareketlerin taşıyıcıları, eski tüfek sosyalist babalarından hiç kuşkusuz daha radikaldiler. Babaları dolaylı olarak da olsa, milliyetçi seçkinlerle anti-emperyalist bir ruh üzerinden dirsek temasını sürdürmekteydiler. Yeni kuşak içinde bu örtük ittifak, köylüleşmeye bağlı olarak hızla dağılmıştır. Sözkonusu hareketler içinde, orta ve okumuş kentli gençlik eridi. Onların yerini milliyetçi modernist seçkinlerden hiç hoşlanmayan, sosyalist düşünüşü teorik anlamda bir hayli garip sayılabilecek şekilde içinden çıktıkları yerel dünyanın, milliyetçi totalitarizm tecrübesinden gördüğü zararı telafi etmeye dönük olarak kullanmaya çalışan daha köylü ve daha radikal bir gençlik aldı[30].Filistinli gençlik, Türkiye'de Kürt gençler, Polisario cephesinin militanları buna örnek olarak verilebilir. Günümüzde her ne kadar, söylemdeki sosyalist vurguları devam ediyorsa da bu akımların bölgeci, ayrılıkçı veya yeni kabileci nitelikleri çok belirginleşmiştir.

Çıkış noktası itibarıyla milliyetçilik ile çok daha güçlü bağlara sahip olan İslâmcılık, patlamasını 1979'daki İran İslâm devriminden sonra yaptı. 1980'ler Ortadoğu'da İslâmcı akımların, özellikle de gençler arasında yaygın bir yükselişine tanık oldu. İslâmcıların toplumsal tabanının, 1970'lerde görkemli günlerini yaşayan sosyalist kabileci hareketlerinkinden farklı olmadığını söyleyebiliriz. Yeni İslâmcı gençliğin toplumsal arka planında yine köylülüğün kitleselleşmesi olgusu yatmaktadır. Bu bağlamda, yüksek İslâm'ın çizgisinden yürüyen eski tüfek reformist ya da püritanist İslâmcılarla, radikal yeni İslâmcılığın toplumsal dayanakları açısından farklı düzeylerde ele alınması gerekir. Ancak işin ilginç yönü, bu iki kuşak arasında izlenebilecek olan ideolojik bir sürekliliktir. Yoğun bir şekilde siyasallaştırılmış "vahdet" çağrıları, İslâmcı söylemin eskilerden devraldığı bir söylem olarak özledikleri, "siyasal toplum" tasarımını, İslâm devleti ise milli devlete alternatif bir devlet tasarımını deyimlemeye devam etmektedir. İlk bakışta bunda bir çelişki yok denebilir. İdeolojik anlamda çelişkinin olmadığı muhakkak, ancak sosyolojik olarak bakıldığında, milliyetçi modernizm karşısında İslâmcılığın argümanlarının her zaman olduğundan daha çelişik bir manzara gösterdiği söylenebilir. Yüksek İslâm üzerinden İslâm'ın tarihselliğine eleştirel bir bakışın, aynı anda hem sosyolojik hem de ideolojik bir mantığı vardır. Eski tüfeklerin İslâmcılığı bu çerçeveye oturmaktadır. Oysa yeni kuşak entelijensiyanın eleştirileri alt-İslâm (low İslâm)dan temellenmektedir. Müslüman metropollerde yoğunlaşan hayat tarzı, İslâm'ın en tarihsel ve çelişkili boyutunu hiçbir müslüman entelijensiyanın kaçamayacağı kadar görünür kılmaktadır. Yeni İslâmcılığın toplumsal tutunum çevresi de, nereden bakılırsa bakılsın, cemaatlerin dünyasıdır. Bu durumda İslâmcılığın dünden bugüne, milliyetçi-modernizm karşısında kullandığı ideolojik aygıtlarının sürekliliği, dayandığı toplumsal-kültürel tabanı ile olan uyumsuzluğun, postmodern dünyada milliyetçiliğe rakip olma iddiasını sürdüren İslâmcılığın alabileceği muhtelif renklerde başat rolü oynayacağını düşünüyoruz.

## NOTLAR

1. Çelişik görünen siyasal doğrultuların siyasal kültür içinde birbirlerini tamamlayan örnekleri için bkz., **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, der: Antony de Crespigny Kenneth R. Minouge, (çev: M. Tunçay vd.), İstanbul 1981, s. 7-15.
2. A. D. Smith, "Neo-classicist and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions", **Nationalist Movements**, (ed: A. D. Smith), New York, 1976, s. 79 vd.
3. A. Walicki, **Rus Düşünce Tarihi**-1760-1900, (çev: A. Şenel) Ankara, 1987, s. 85-104.
4. H. İnayet, **Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce**, (çev: Y. Ziya), İstanbul, 1988, s. 17.
5. Kuşkusuz bundan çıkarılması gereken sonuç, hiçbir şekilde Ortadoğu'da ideolojinin sahici olmadığı sonucu olmamalıdır. Ortadoğu'da ideoloji, Markxist ya da modernizasyon kuramcılarının, ya da idealistlerinin öngördüğü gibi tarihsellik-dışı değildir. İdeolojiler toplumsal bağlamında, ama ona indirgenmeden ele alınmalıdır. Ortadoğu'da ideolojilerin yapılanması ve işlevleri Avrupa'da olduğundan farklıdır derken bu bağlamı dışarda bırakmıyoruz. Bu konuda aydınlatıcı bir çalışma için bkz, B. Tibi, "Islam and Modern European Ideologies", **International Journal of Middle East Studies** (18), 1986, s. 15-29,
6. D. Lerner'ın geleneksel toplumun geçiş süreçleri dediği olgu, B. Tibi'nin de işaret ettiği gibi, Avrupa'nın endüstriyel örüntüsü doğrultusunda mevcut sosyal yapıların dönüşümünü değil, modern norm ve değerlerin uyarlanması gayretini ifade edere. Bkz., B. Tibi, "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East", **The Middle East Journal**, vol. 37, no: 1 Winter 1983, s. 6-7.
7. Bu konuda bkz., S. Seyfi Öğün, "Topluluk Ruhu ve Türk Siyaseti" **Birikim Dergisi**, Sayı: 42, s. 18-30,
8. Bu çerçeve için, bkz., E Gellner, **Nations and Nationalism**, Oxford, 1983, s. 19-53. Ayrıca, L. Binder, **The Ideological Revolution in the Middle East**, New York, 1964, s. 1-22
9. Ortadoğu'daki milliyetçi yönelişlerin alabileceği muhtelif renkleri gösteren bir literatür taraması için, bkz., **Political and Social Thought in the Middle East**, (ed: K. H. Karpat), London 1968, s.

33-107; **The Contemporary Middle East**, (ed: B. Rivlin-J. S. Szyliowicz), New York, 1965, s. 199-294; J. L. Esposito, **Islam and Politics**, New York, 1984, s. 58-94; **Arab Nationalism, An Antology**, Los Angeles, 1962.

10. Milliyetçilik ile İslâmcılık arasındaki değersel kavgalara örnek olarak bkz., **M. Nakavi, İslâm ve Milliyetçilik** (çev: ?), İstanbul, 1992; **İslâm Dünyası ve Milliyetçilik** (ed: M. Givaseddin), (çev: T. Cevdet), İstanbul, 1986.
11. Eb Gellner, **A. g. e.**, s. 124.
12. S. Hall, "Melez Şahsiyetlerimiz" (çev: Ö. Gökmen), **Birikim Dergisi**, sayı: 45/46, s. 56. Ayrıca, milliyetçiliğin tarihsel kültürler karşısındaki negatif tutumu için, bkz., E. Gellner, **Culture, Identity and Politics**, Cambridge, 1987, s. 17 vd.
13. L. Binder, **a. g. e.**, s. 93.
14. A. Ağaoğlu, "Türk Alemi", **Türk Yurdu Dergisi**, c. II, 1328, İstanbul, s. 424.
15. Modernite süreçlerini başarmış Batı toplumlarında ortaya çıkan bölgeci ayrılıkçı akımlar için bkz., **Contemporary Minority Nationalism**, (ed: M. Watson), New York 1990; ayrıca **Community Conflict, Partition and Nationalism**, (ed: ,C. H. Williams- E. Kofman), New York, 1989.
16. G. H. Razi, "Legitimacy, Religion and Nationalism in the Middle East", **American Political Science Review**, vol. 184. no: 1-2, 1990, s. 76.
17. Seçkin İslâmın modernizasyon süreçlerinde, yerel nitelikli halk İslâmına karşı saflaştırdığı standartlaştırdığı İslâm anlayışının milliyetçi doğası üzerine, bkz., E. Gellner, **Postmodernism, Reason and Religion** , New York, 1992, s. 20-21. Ayrıca İslâmın milli toplumu tanımlamada sunduğu kolaylıklar için bkz., T. G. Carroll, "Islam and Political Community in the Arab World", **International Journal of Middle East Studies** (18) 1986, s. 185-204.
18. İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul 1986, C. I. s. LXVI. Ayrıca, M. Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, İstanbul, 1991, s. 19 vd.
19. E. Gellner, **Muslim Society**, New York, s. 59.
20. G. H. Razi, **a. g. m.**, s. 76.

21. İslâmizasyon politikaları üzerinde bkz., R. Hassan, "Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan"0, **Middle Eastern Studies**, vol. XXI. July 1985, s. 263-284.

22. G. H. Razi, **a. g. m.**, s. 79-83.

23. Cemaleddin Afgani üzerindeki iki etki bu durumu gayet güzel özetliyor: Guizot'nun bireysel moral şahsiyet ve İbn-i Haldun'un asabiyet düşüncesi. Bkz., B. Tibi, "**Islam and Modern...**", s. 21.

24. Bu konuda ilginç bir kaynak, **Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics**, (ed: P. Ramet) Seattle, 1988.

25. E. Gellner, **Nations and Nationalism**, s. 19-39.

26. G. H. Razi, **a. g. m.**, s. 75. Ayrıca, **The State, Religion and Ethnic Politics: Afganistan, Iran and Pakistan**, (ed: A. Banuazizi M. Weiner), Syracuse, 1986.

27. İ. Özel, "Tanzimatın Getirdiği Aydın", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, C. II, s. 63.

28. E. Gellner, **Postmodernism.....** s. 9-10-11 vd.

29. A. Sadat için, bkz., M. M-Ebeid "Political Opposition in Egypt: Democratic Myth or Reality", **Middle East Journal**, vol. 43. no: 3, Summer 1989, s. 424.

30. Milli devletlerle problemli olan etnik hareketlerin bir değerlendirmesi için, bkz., Hs S. Watson, "State Nation and Religion", **Nationalism and Modernity: A. Mediterranean Perspective**, (ed: J. Alpher), New York 1986, s. 24 vd.

# 1908 SONRASI ÇEŞİTLENEN OSMANLI SİYASAL HAYATINDA TÜRKÇÜLÜĞÜN KONUMU*

Osmanlı tarihinin son yüzyılını kapsayan reformist çabaların en belirgin özelliği, ulusçu içerikten yoksunluğudur. Bu durum, reformların taşıyıcısı olan Osmanlı bürokratları açısından, önemli bir algılama eksikliğine işaret etmektedir. Osmanlı bürokratları, uluslaşma çağını bütün hızı ile yaşayan Avrupa ile yoğun bir temas içinde olmalarına rağmen, siyasal kültürleri, aşağı yukarı bir yüzyıl öncesinin, yani 18. yüzyılın evrenselci değerlerinin etkisini taşıyordu.

Oysa, 19. yüzyılda, Avrupa'da Aydınlanmanın temel değerleri, kıyasıya eleştiriliyordu. Aydınlanma'nın evrenselciliğine karşı en enerjik protesto, ulusçuluğun kültürel ve halkçı boyutlarını işleyen Romantizmden geliyordu. Osmanlı modernistleri, bu kültürel hesaplaşma içinde, başat kaygısı çok uluslu bir imparatorluğu ayakta tutmak olan pragmatik fikir evrenlerine, Aydınlanmanın vülgerleştirilmiş sloganlarını daha yakın buluyorlar ve böylelikle ulusçuluğun yaşayan tarihinden kopuyorlardı. II. Meşrutiyet'ten sonra iktidarı ele alan Jön Türkler de, Tanzimatçılar'dan ve Genç Osmanlılar'dan kendilerine bir miras olarak geçen ve "bir amentü olarak"[1] sarıldıkları Osmanlıcılık siyasetlerinde benzer etkilenmeler taşımaktadırlar. Bu açıdan Âli Paşa, Namık Kemal ve Ahmed Rıza arasında bir fark yoktur.

---

* **U. Ü. İ. İ. B. F. Dergisi**, C. X, Sayı I-2 Nisan-Kasım 1989.

1908'den sonra çeşitlenen siyasal hayat içinde belirginleşen Türkçü akım, Jön Türklerin görmezlikten geldiği ulusçuluk tartışmalarını başlatmıştır. Türkçülerin, birliği İttihad-ı Anasır dışında aramaları, Süleyman Nazif ve Ali Kemal gibi, Osmanlılıktan ödün vermeyen Jön Türkleri tedirgin etmiş, siyasi tarihimize Jön Türk-Türkçü tartışması olarak geçen bir dizi polemik ortaya çıkmıştır. Türkçülerin yayın organı olan **"Türk Yurdu"** dergisinde, Ahmet Ağaoğlu ile Süleyman Nazif arasındaki tartışma, bir anlamda 18. Yüzyıl ve 19. Yüzyıllar'ın hâkim siyasal kültürlerinden izler taşır.

Osmanlı siyasal hayatında cereyan eden tartışmaları gerçek kaynaklarına dönerek izlemek, ilginç sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, genellikle çok farklı tarihsel çevrelerden aktarılan düşünceler, öncelikle, taşıyıcılarının entellektüel dünyalarını belirleyen geleneksel kültür kodlarınca çarpıtılabilmekte ve bu süreç içinde, çoğu kez farklı, hattâ çelişik anlamlar kazanabilmektedir. İkinci olarak da Osmanlı İmparatorluğu'nun özgül, siyasal ve kültürel yapılarına çarparak önemli sapmalar göstererek, beklenmedik işlevler kazanabilmektedir. Nitekim, ulusçuluğu dışlayan ve İttihad-ı Anasır güden Jön Türklerin düşünce serüvenleri, aşağıda da ele alınacağı gibi, dayandığı kaynaklarının içermediği sonuçlarla yüklüdür.

Öte yandan din ve ulusçuluğun karşılaşması, özellikle Osmanlı'nın da yer aldığı İslâm dünyasında, değişik sonuçlar getirmiştir. Bizzat ulusçuluğun taşıyıcısı olan aydınlar bile, bu iki çelişik etkiyi uzlaştırmak gibi bir kültürel misyonun içine girmişlerdir. Çünkü, 19. yüzyılda, İslâm birliği ve bir özdeşlik bağı olarak müslümanlık, her zaman olduğundan daha fazla bir etkiye sahiptir. Özellikle Batı'nın sömürgeciliğine karşı kitlesel-savunmacı bir ideoloji haline gelen İslâmcılık, ulusçuluğun özerk bir ideoloji olarak ortaya çıkışını, nerede ise imkânsız kılıyordu. İslâm dünyasında ulusçu akımlar karşımıza, dinin söylemine uydurulmuş şekilde çıkar. Dolayısı ile burada din-ulusçuluk ilişkisi, giderek ilkinin ikincisini değersel anlamda hakimiyeti altına alması sonucunu doğurmaktadır. Ulusçuluğun dinselleşmesini, bir dizi fak-

tör kolaylaştırmaktadır. Türkçülük akımı çerçevesinde bu faktörler incelenecektir.

## I- AYDINLANMA VE ULUSÇULUK

Jön Türkler'in esin kaynağı olan Aydınlanma kültürü, kentli girişimci sınıfların kapitalist faaliyetlerinin birikimlerine dayanıyordu ve amacı liberal, seküler, akılcı ve bireyci bir toplumsal düzeni kurmaktı. Oysa Jön Türkler'in elinde, Aydınlanmanın değerleri, kapitalist gelişimlerin yarattığı canlılıktan ve bu gelişmelerin taşıyıcısı olan kentsel orta sınıftan yoksun otokratik bir toplumsal yapı içinde, hayata geçmemiş, dar anlamda bürokratik etkinliklerle sınırlı kalmıştır. Günümüzde hala tartışılan Avam-Havass ikileminin ve yabancılaşmasının tarihi, en çarpıcı boyutları ile bu olguda somutlaşır. Batı'da ise, Aydınlanma kültürünü yaratan kentsel orta sınıfların iktisadi faaliyetlerinin toplumsal ölçeklerini genişletmesine paralel olarak gerileyen ve çözülen kırsal yapıların, kendi kaderine bıraktığı kitlelerle ortak paydalar yakaladığını ve bu kitleleri kendi davasına entegre ettiğini görüyoruz. Oysa Jön Türkler'in söylemine baktığımızda, halka karşı duyulan derin bir güvensizlik duygusunun izlerini görürüz. Bu güvensizlik giderek halkı küçümsemeye, hor görmeye varacaktır. Buna karşın, erozyona uğrayan geleneksel toplumsal düzenin sorunlarını, en ağır hayat koşullarına itilerek yaşayan halk ise, kendisine en yakın bulduğu İslâmî değerleri, savunmacı bir ideoloji haline getirmiştir.

Avrupa'da Aydınlanma'nın sonuçları, seçkinlerle halkı birleştirirken, Osmanlıya uyarlanma sürecinde, bürokratik bir despotizme dönüşmüştür. Aydınlanma, kitleleri sekülarize edici bir işleve sahip olması gerekirken, Osmanlı toplumu üzerindeki sonucu, tam tersine ve reaksiyoner olarak kitleleri daha fazla dindarlaştırmak olmuştur.

Jön Türkler'i Aydınlanma'nın değerlerine çeken nedenlerden en önemlisi, bu değerlerin hukuk gibi evrensel ve kapsayıcı bir dil ile ifade edilmiş olmasıdır. Bu evrensel üslûp içinde, Aydınlanma'nın ulusçu boyutu sanki örtülmüş gibidir. Ayrıca, Osmanlı, Aydınlanmayı, onun en tutucu yorumunu yapan III. Napolyon

politikaları aracılığı ile algılıyordu. Bürokratik bir formasyondan geçen Jön Türkler'e bu üslûp, etkili olmuştur. Hukukun birleştirici gücünün Jön Türkler'in gözünde ayrılıkçılık anlamına gelen ulusçu hareketleri önleyeceği ve böylelikle İttihad-ı-anasırı sağlayacağı umudu doğmuştur. Aslında bu, Jön Türkler'in temel yanılgılarından biridir. Çünkü, aydınlanma, feodal kozmopolit bir yapının birleştirici bir gücü değildir. Jön Türkler, Aydınlanmanın evrenselliğini kozmopolitizm olarak algılamışlardır. Oysa, 18. yüzyılın hali hazır şartlarında Batı Avrupa'da sınırlar, reformun çatlattığı heterojen, feodal, katolik yapıdan kurtulmuş merkezi monarkların temsil ettiği, potansiyel olarak ulusu ve ulus devleti hazırlayan homojen, burjuva, lâik bir yapıya ulaşmış vaziyettedir. Aydınlanma'nın sonuçlarını stoik bir disiplin ile en yoğun bir şekilde yorumlayan Neo-Klasizm ise, feodalizmin son kalıntılarını barındıran Rokoko mutlakçılığına karşı hem estetik hem de siyasal-hukuksal bir tepkidir. Bu tepkinin bir diğer adı Fransız Devrimi'dir. Bu anlamda ulusçuluk örnekleri 19. yüzyılda; özellikle çok uluslu imparatorlukların dağılma süreçlerinde gördüğümüz gibi, ulusal toplulukların ayırdedici boyutlarını vurgulayan Romantik ulusçuluktan çok farklıdır. Aydınlanmacı ulusçuluğun temel sorunsalı, potansiyel ulusal topluluklara hukuksal bir çerçeve kazandırmaktır. Nitekim, Abbé Sieyes, ulusu "aynı yasalara eşit olarak bağlı ve aynı yasama meclisinde temsil edilen halk"[2] olarak tanımlar. Karl Minogue, ulusçuluğun bu evresine, büyük ölçüde spontan gelişimlerin ürünü olduğu için, "Ulusçuluğun tarihsel evresi"[3] demektedir. Bu çerçevede Osmanlıcıların Avrupacılığı, pre-kapitalist yapılar üzerinden yola çıkan bir tutuculuk örneğidir.

## II. AYDINLANMA'DAN ROMANTİK KÜLTÜREL ULUSÇULUĞA

Ulusçu düşüncenin evrensel değerlerden partiküler değerlere yönelmesi, eşitsiz bir dünya düzeninin sonucudur. Batı Avrupa ülkelerinin liberal ulusçuluğu, Napolyon savaşları sonrasında Orta Avrupa ülkelerinde tepki gördü. Bilindiği gibi, bu ülkelerde sanayi ve ticaret yeterince gelişmemişti ve kısa bir süre içinde li-

beral dünya ticaretine entegre olmamaları, aleyhlerine idi. Orta Avrupa ülkelerinin, öncelikle de Alman siyasal kültürüne egemen olan otokratik eğilimlerin açıklaması, bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

19. Yüzyıl'ın liberal dünya ticaretinin rekabetçi ve öğütücü etkilerine karşı, düşünce merkezi Almanya olmak üzere anti-liberal öğeler ile yüklü bir tepki ulusçuluğu, gelişmeye başlamıştır. Ulusçuluğun kumaşı tarihindeki bu evreyi, K. Minogue, "İkincil Ulusçuluk"[4] olarak ifade eder. En belirgin özelliği, dış dünya ile hesaplaşmak olan ikincil ulusçuluk, demografik bir fabrikada dokunmuştur ve ancak şiddet ve göç olayları ile çözülebilen bir dizi sorunsalı içermektedir[5].

19. Yüzyıl'ın hakim kültürlerinden biri olan Romantizm, aynı yüzyılın ulusçu kuramına da damgasını vuracaktır. Romantizmin yarattığı içe dönük bir derinlik duygusu, yeni ulusçuluğun yönelişleri ile anlamlı bir paralellik göstermektedir. Romantik kültürel ulusçuluk, ulusu bir diğerinden ayıran farklılıklar üzerinde durmaktadır. Bu da en çok kozmopolit imparatorluklardaki ulusçu-ayrılıkçı hareketler adına, son derece işlevsel olmuştur.

Romantik ulusçuluk, organik halk topluluğu anlayışından yola çıkıyordu. Bu organizmayı tarihsel gerçekliği içinde kavrayan Romantizm, "1789'un ilkelerine karşı savaşmak için"[6], geçmişe yönelik bir büyülenme duygusu ile harekete geçmektedir. Aydınlanma, geleceği ülküleştirirken, Romantizm'in vurgusu tarihçilikte odaklanmıştır. Romantik ulusçulara göre, ulusun kişiliğini yapan öğeler, tarihte gizli idi. Bir ulusu diğerlerinden ayıran kültürel farklılıklar, gelenekler, inançlar, sözlü ve yazılı edebiyatlar, titiz tarihsel araştırmalarla gün ışığına çıkarılmalıydı.

Romantik ulusçuluk, Aydınlanma'nın evrenselciliğine karşı tikelcilik, akılcılığına karşı duyguculuk, seçkinciliğine karşı halkçılık gütmekteydi. Aydınlanmanın ulusçuluk ile sekülarizm arasında kurmuş olduğu sıkı bağlar, Romantiklerin düşünce evreninde hüküm süren geleneklere açılma eğilimleri tarafından zayıflatılmıştı. Böylelikle Batı Avrupa'da, Aydınlanma'nın birbirinden yalıttığı din ve ulusçuluk, ulusçu kuramın romantikleşmesi bağlamında, potansiyel olarak birbirine karşı iletkenlik kazanmışlar-

dır. Bu potansiyel, ulusçuluğun doğuya doğru gelişmesi sürecinde, yerleşik ortadoks ve İslâmi geleneklerin güçlü etkilerine maruz kalması ile birlikte yeni bir boyut kazanmıştır.

## III. DİNSELLEŞEN BİR ULUSÇULUK ÖRNEĞİ OLARAK TÜRKÇÜLÜK

1908 Meşrutiyeti'nden sonra, siyasal hayatın nisbi olarak özgürleşmesi o zamana dek daha çok Midhat Paşa tarzı bir parlamenterizme ve II. Abdülhamid düşmanlığına dayanan soyut bir "Hürriyet" tema'sının bir araya getirdiği muhalefet gruplarını ayrıştırmış, bağımsız odaklanmalara götürmüştür.

Tanzimat'tan beri süren ve II. Meşrutiyet'e miras olarak geçen en temel toplumsal bölünme, hiç kuşku yok ki Avam-Havass bölünmesidir. Bu bölünme, çeşitli türevleri ile birlikte, İslâmcılık ve Avrupacılık (Batıcılık) siyasetlerinin ardalanını oluşturmaktadır. Bu kutuplaşma içinde Türkçüler, İslâmcılara yakın bir konumdadırlar. Türkçüler, daha başından beri bürokrasinin ve bürokratik modernizmin karşısında olmuşlardır. Türkçü siyasal strateji, Avrupacılık aleyhtarı bir çizgi izlemiştir. Burada, Tanzimatçılardan farklı olarak kitleleri dönüştürmek değil, tam tersine, kitlelerin desteğini kazanmak amacı gündeme gelmektedir. Türkçüler, ulusçuluğun seçkincilik ile birlikte başarılamayacağının farkında idiler. Herder'in de işaret ettiği gibi, ulusçuluk, artık aşağıdan yukarıya bir tırmanmayı zorunlu kılmaktadır[7]. Ne var ki, kitlesel kültüre açılmak, yerleşik İslâmi özdeşlik duygusunun hakim olduğu bir toplumda, Katolik birliğin işlevsizleştiği Avrupa'da ulaştığı sonuçtan farklı bir noktaya kayacaktır. Dinselleşen ulusçuluk, kitlesel kültürün yarattığı baskıların eseridir. Bu baskılar aşama aşama, ulusçuluğun sekülarist boyutunu geriletmeyi ve modernizmin araçlarını, sivil kültürün sınırları dışında aramak eğilimlerini de beraberinde getirecektir.

Türkçülük, halkçılık boyutu ile anti-elitist bir kenar muhalefeti olarak gelişir. Burada, elit, modernleşmeci bürokrasi ile özdeştir. Dolayısıyla, Türkçü söylemde, halkçılığın en esaslı öğelerinden biri olan anti-endüstriyalist öğelere rastlanmaz. Türkçülerin güttüğü halkçılık, kapitalist üretim tarzının yarattığı toplumsal

farklılaşmalara bağlı olarak doğan bir siyasal kültür olarak değil, bürokrasinin tepeden inme modernizmine karşı gelişen, tartışma odağına, ağırlıklı olarak modernizm-gelenekçilik çelişkisini oturtan bir çerçevede çıkar. Buna bağlı olarak, Türkçülük, halkı, global bir bütünlük içinde algılayacaktır. Sözü edilen bütünlük, yoğunlukla İslâmi bağlarda ifadesini bulmaktadır. Türkçülük, İslâmi monizm ile halkçılığı, yoğun bir şekilde kaynaştırmıştır. Bu bağlamda "Halka doğru" hareketini, kavim birliği esasına dayalı olsa da, "müslüman halka doğru" yolunda algılamak yanılgı olmayacaktır.

Kapitalist toplumlarda, bir alt siyasal kültür olarak ortaya çıkan halkçılık, kendisini çevreleyen hakim burjuva ideolojisi tarafından eninde sonunda yutulacaktır[8]. Oysa, Türkçü halkçılık, İslâmı da yedeğine alarak kendi başına hâkim ideoloji olmak iddiasını taşımaktadır. Diğer Türkçülere göre, ulusçuluğu daha dinamik bir şekilde yorumlayan Yusuf Akçura, ulusal birliğin, kapitalist üretim ve iş bölümüne dayanması gerektiğine işaret ediyor ve ulusal bir burjuvazi yaratılması düşüncesinde ısrar ediyordu. Akçura, ulus-halk düşüncesinin karşısında yer alarak, Tatar modelinde somutlaşan ve "bolluk endüstrisini tolere eden"[9], daha açık ve esnek bir halkçılığı savunuyordu. Bilindiği gibi, Tatar modeli, uluslaşma ile kapitalistleşme arasındaki sıkı bağlantıyı vurgulayan bir özelliğe sahiptir. Ne var ki, bu bağ, ekonomik olmaktan öteye gitmiyordu. Nitekim, Tatar toplumunda ortaya çıkan modernist siyasalar, kapitalist birikimlerin esnettiği geleneksel yapılardaki dönüşümlerin üzerine oturmaktaydı. Pan-Slavizmin baskısı altında İslâm, Tatar toplumunun vazgeçilmez bir varlık sebebi idi. Dolayısı ile, Tatar toplumunda, geleneksel İslâmi değerlerin, laik dönüşümlerle geriletilmesi gibi radikal bir çağdaşlaşmacılık yerine, "usul-ü-cedit" anlayışında dile gelen, gevşek bir çağdaşlaşmacılık tercih edilmiştir. Tatar deneyimi, ulusçuluğun seküler boyutuna kapalıdır. Burada ulusçuluk, karşımıza İslâm ile örtüşmüş olarak çıkar. İsmail Gasprinski'den Yusuf Akçura'ya, Hüseyinzade Ali'den Ahmet Ağaoğlu'na kadar, göçmen Türkçülerin tümünde, Halkçılık, İs-

lâmcılık, Usul-ü-ceditçilik, çeşitli kompozisyonlarda birbiriyle sıkı bir etkileşim içinde karşımıza çıkar.

Türkçülerin halk İslâmına bakış açıları, Rousseaucu bir etkilenme gösterir. Dinsel bozulmadan, seçkinler sorumlu tutulmakta, halkın bağrında bozulmamış, saf halde yaşayan İslâmın gerçek kaynaklarına dönülmek suretiyle modernleşme sorunsalı aşılmaya çalışılmaktadır. Yusuf Akçura'nın, Rıza Tevfik ile beraber savunduğu halk (tekke) edebiyatı ağırlıklı bir ulusal edebiyat tezi[10], Hüseyinzade Ali'nin Batı Hümanizmasına karşı İslâmî değerler üzerinden alternatif bir Doğu Hümanizması[11] teklifi, bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Yoğun İslâmi formasyonları sebebi ile Türkçüler, Mustafa Kemal'in önderliğinde lâik Türkiye'yi kurma çalışmalarında, önemli derecelerde adaptasyon bozuklukları göstermişlerdir[12].

Türkçüler, ulus-devlet kurmanın kuramsal boyutu ile ilgilenmemişlerdir. Türkçülük, *ulusçuluğu*, salt moral düzeyde algılamaktadır. Türk kavminin birliği düşüncesi, sıklıkla jeopolitik bir duyarlılığın dışında kalmış, "gerek duygu, gerek doktrin olarak Türkçülüğün sınırları... kesinlikle saptanmamış ve siyasal olayların gösterdiği gelişmeye ve çizdiği ümit grafiğine göre genişlemiş ya da daralmıştır"[13]. Türkçülüğün makro ölçekli bir kavim birliği esasına dayalı olarak ortaya çıkması, Türkçü tarih tezinin verilerinin ulusal özdeşlik bağı yaratma işlevini bozmuş; Pan-Türkizmin, İslâm birliğinin bir türevi haline dönüşmesine yol açmıştır.

Başlangıç itibarı ile, Türkçü tarihçilik, geleneksel Osmanlı tarihçiliğine göre, birtakım farklılıklar taşır. Bu farklılıkların başında, İslâmi birliği ölçüt alan Osmanlı tarihçiliğine karşı Türkçü tarihçiliğin, teknik olarak daha kısmi bir tarihçilik yapması gelir. İslâmın heterojen birliği içinde, özellikle de hâkim Arap ve Fars kültürleri karşısında gölgelenen Türk kimliğini soyutlamayı hedefleyen Türkçü tarihçilik, bunu büyük ölçüde başarmıştır. Türkçü tarihçiliğin verilerine tek tek bakıldığında, ortaya çıkacak izlenim, büyük bir ihtimalle bu yolla olacaktır. Ne var ki, analizi daha işlevsel bir düzeyde tekrarlayacak olursak, Türkçü tarihçiliğin

ulaştığı sonuçlar, karşımıza önemli bir nitelik farklılığı ile çıkacaktır.

Türkçüler, Batı'da yapılan bir dizi Türkoloji çalışmasının sonuçlarını kullanarak oluşturdukları tarih tezlerinde, ağırlıklı olarak, Türk kültürünün göçebe karakteri üzerinde durmuşlardır. Gerçekten de, Arap ve Fars kültürlerinin etkilerinden arındırılınca, Türk kültürü, savaşkanlık gücü yüksek disiplinli bir karakter birliği ile neredeyse özdeşlik kazanmıştır. Türkçü tarihçiliğin Türk kültürünü tanımlarken sık sık vurguladığı Türk savaşkanlığı, savunmacı bir amaca dönüktür. Türk kavminin varlığını tehdit eden Batı emperyalizmine ve Pan-Slavist yayılmacılığa karşı bir direnç oluşturmak ve militarist bir moral ile, Türk kavminin birliğini güvence altına almak, Türkçü tarihi yönlendiren temel faktörlerden birisidir. Ancak, burada bir sorun belirmektedir. Acaba Türk'ün savaşkan gücünü nasıl bir değer harekete geçirecektir? Türkçü düşüncede, Batı imajı, İslâmcılarınkine yakın özellikler gösterir. "Emperyal Batı'nın zorla girdiği her yerde, beyaz adamın Hristiyanlığı ona karşı direnen yerlinin bağrından çıktığı halkın sınırlarını dinsel çerçevede çizmiş ve bu halkın dinini vurgulamıştır"[14]. Türkçüler Batı'yı tıpkı İslâmcılar gibi dinsel bir birlik olarak algılıyorlardı. Dolayısı ile Batı'ya karşı verilecek savaşımın, salt ulusal bir düzleme oturmayacağı açıktır. Bu koşullar altında, Türkçü tarihçiliğin verilerinin ışığı altında ortaya çıkan Türk savaşkanlığına işlevini kazandıracak olan öğelerin başında, kitlelerin üzerinde etkisi son derecede fazla olan bir motivasyon aracı olarak İslâm ve onun "gazâ" anlayışının gelmesi kaçınılmazdı. Ne var ki, burada din-kavim ilişkisi açısından tarihsel süreç, tersine dönmüştür. Daha önceki yüzyıllarda Türklerin müslümanlaşması, İslâmi birliği yoğunlaştırırken, bu kez de İslâmi boyutunu vurgulayarak Türk birliğinin direnci arttırılmaya çalışılıyordu. Türkçü tarihçiliğin söylemi incelendiğinde, "Türklüğün İslâm içindeki yeri", "İslâm'ın Türklük âlemindeki yeri" gibi temaların sıklıkla işlendiğine tanık oluruz. Bu temalar, Türk kavminin, tarihsel olarak içine sıkıştığı global İslâmi birliğin tekelini tam anlamıyla kıramadığını, daha gevşek bir düzeyde de olsa, varlığını bu birlik içinde algılamaya ve tanımlamaya devam etti-

ğini göstermektedir. Bu bağlamda, Türkçü tarihçiliğin vardığı sonuçlar özerk bir yapılaşma gösterememekte, yeniden İslâmi birlik içinde tartışılmakta ve İslâmi birliğe yeniden eklemlenmektedir. Bu yaklaşım, ümmet bağlarını ulusal aralıklarla tanımlamak, böylece ulusçuluğun taze soluğundan İslâm dayanışmasını yararlandırmak isteyen Cemaleddin el Afgani'nin tezleri ile uyum içindedir.

Türkçülük, özünde Pancı bir harekettir. Türkçü tarihçiliğin özerk anlamda bir ulusal tarihçilik olmamasının ana nedenlerinden biri de budur. Çünkü, yüzyılların kopukluğunu yaşayan çeşitli Türk topluluklarının birbirleri ile ilişkileri, İslâmi bir çerçevede sürmekteydi. Örneğin, bir Azeri ya da Kırım Türklüğünün Osmanlı Türklüğü ile kurduğu bağ, aynı dili farklı lehçelerle konuşuyor olmaktan, ya da Orta Asya Stepleri'nde bir zamanlar yaşanmış olan ortak bir tarihten ziyade aynı dine mensup olmaktan ileri geliyordu. Çeşitli Türk toplulukları arasındaki ilişkiler, hilâfete duyulan bağlılıkla ve bir dizi tarikat aracılığı ile birlikte yürümektedir. Pan Türkizm, her ne kadar kavim gibi dini olmayan bir bağı ileri sürüyor gözükse de, bu birliğin içeriği, İslâmi bir özelliğe sahiptir.

Romantik Ulusçuluk, yabancı ve düşman bir dış dünya ile türdeş ve barışık bir iç dünyanın kopuşunu ifade eder. Çatışan bu iki dünyanın sınırları, lâik bir düzleme oturmuştur. Artık din adına değil, ulusal çıkarlar adına yapılan savaşlar sözkonusudur. Batı'yı dinsel-kültürel bir bütünlük olarak algılayan Türkçülerin tepkileri de, dinsel-kültürel temalara kayacaktır. Emperyalizme duyulan tepkiler, emperyalizmin beraberinde getirdiği kültüre de yönelecektir. "Sonuçta ulusçular, ulusun geleneksel kültürünün obskürantist ve mistik boyutlarına dönmek durumunda kalmışlar ve böylelikle de ulusal birliğin gelişme yollarını tıkamışlardır"[15]. Türkçülerin anti emperyalist tepkileri, net bir ulusal çerçeveden çok, veri İslâmi kategorilere uygun bir çerçeveye oturmuştur. "Bizden olan Türk-Müslüman, bizden olmayan Batılı-Hristiyan"dır. Romantik kültürün aydınlanmaya karşı getirdiği eleştiriler, Türkçülerde İslâmi bir eksene kaymakta, Mehmet Akif

duyarlılığında dile gelen, taşkın bir medeniyet düşmanlığına paralellik göstermektedir.

Türkçülerin, üzerinde en fazla durdukları konulardan bir diğeri de, bilindiği gibi, ulusal dil meselesidir. Dilde arılaşma ve ulusal bir dil oluşturmak, romantik-kültürel ulusçuluğun başat düşünce etkinliklerinden biridir. Bu hususta özellikle Herder, dili, ulusal iletişimin vazgeçilmez öğesi olarak en radikal bir biçimde savunanların başında gelmektedir. Ulusal dilin yaratıcısı halktır. Herder'in düşüncelerinde, Alman dilinin yaratıcısı olarak Alman halkı, anti-elitist bir yaklaşımla aynı dili konuşan soylularla eşitlenmiş oluyordu. Türkçüler de benzer bir hareketlenme ile Osmanlı bürokrasisinin ve seçkinlerinin dili ve halkın tepkisini kazanan Osmanlıca'ya karşı halkın, Türklerin konuştuğu dil olan, anlaşılır Türkçe'yi teklif ediyorlardı. II. Meşrutiyet'ten sonra, iyiden iyiye gerileyen Osmanlılığa karşın, Osmanlıca, yaşamakta devam ediyordu. Özellikle, Edebiyat-ı Cedide akımı, dar bir çevre içinde, tepeden tırnağa elitist ve entellektüelist bir temel üzerinde ortaya çıkan, alafrangacı bir edebiyat örneğini ortaya koyuyordu. Edebiyat-ı Cedide'cilere karşı Türkçülerin tepkisi son derece ağır olmuştur. Ahmet Midhat Efendi, bu konuda en acımasız eleştirilerde bulunanların başında gelmektedir. Bir kültür ve bürokrasi dili olarak, halka yabancılaşan Osmanlıca'yı eleştirmenin haklı görülebilecek ve meşru sayılabilecek pek çok nedeni vardır. Ama tutucu İslâmcı çevrelerin, Arapçanın ideolojik yorumunu yapmalarına karşı, Türkçüler, Osmanlıca'ya karşı göstermiş oldukları radikal tepkiyi gösterememişlerdir. Türkçülerin, Arapçanın hâkimiyetine karşı göstermiş oldukları tepkiler son derece ihtiyatlıdır. Arapçanın, Türk kültürünün özerk olarak varlığını silen etkisine karşı Türkçüler, Türkçeyi bir savunma aracı haline getirmişlerdir. Ancak, karşı çıktıkları husus, Ahmet Midhat Efendi'nin de belirttiği gibi, "Arapça düşünüş tarzı değildi"[16]. Türkçülerin Türkçeciliği, lâik bir içerikten yoksundur. Örneğin, Tatar modelinde, üzerinde yoğunlukla durulan hususlar (İslâmı Türkçe ifade etmek, Kuran'ı Türkçeye çevirmek vb.), dinin etkilerini kavim çerçevesinde daha da yoğunlaştırmak amacına dönüktür. Bu gibi reformlar, biçimsel olarak Lutheryen özellikler

taşıyorsa da, işlevleri itibariyle, çok farklıdır. Çünkü, Lutheryen reform, dinin toplumsal etkilerini azaltmaya dönük işlerken; Tatar deneyimi, bu etkileri arttırmaya dönük çalışmıştır.

## IV. SONUÇ

19. Yüzyıl'ın son çeyreği ve 20. Yüzyıl'ın başlangıcından itibaren, İslâm toplumları yoğun bir siyasal hareketlenme sürecine girmişlerdir. Bu siyasallaşma, geleneksel değerlerin çevresinden ve bu değerlere kendilerini yakın bulan kitlelere dayalı olarak sürmüştü[17]. İslâm toplumlarında ortaya çıkan ulusçu akımlar, kitlelere yöneldikçe, ulusçuluğun mesajları dinsel bir transformasyona uğramıştır. Bu bağlamda, İslâm toplumlarında doğan ulusçu akımlar, tarihsel bir süreklilik gösterirler. Türkçülük, temelde, Doğu-Batı kontrastı üzerine oturan, İslâmcı ideolojinin savlarına paralel bir gelişim çizgisi izlemiştir. Doğu-Batı ayırımı, özünde dinsel bir ayırımdır ve ilkinin ikincisini, çeşitli dozlarda reddine adanmıştır. Bu reddediş, uluslaşma ile çağdaşlaşma arasındaki bağı koparmıştır. Çünkü, 20.Yüzyıl'a girildiği sırada, ne kadar reddedilirse edilsin, çağdaşlaşmanın araçları büyük ölçüde Batı'nın tekelindedir. Siyasal hayatımız, uluslaşmayı dışarda bırakarak, çağdaşlaşmayı öngören başarısız bir bürokratik modernizm deneyiminden sonra, Türkçü akım ile birlikte yoğun bir dinselleşme sürecinden geçerek, çağdaşlaşma sorununa daha gevşek bakan bir ulusçuluk deneyimini kazanmıştır.

## NOTLAR

1. Lewis (1984; 346)
2. Minogue (1970; 12)
3. Minogue (1970; 12)
4. Minogue (1970; 12)
5. Minogue (1970; 12)
6. Kohn (1955; 8)
7. Minogue (1970; 60)
8. Gellner ve Ionescu (1969; 168)

9. Gellner ve Ionescu (1969; 171)
10. Ülken (1978; 382)
11. Ülken (1978; 168)
12. Georgeon (1986; 111)
13. Kaymaz (1977; 440)
14. Emerson (1960; 58)
15. Emerson (1960; 162)
16. Kushner (1977; 125)
17. Mardin (1985; 1401)

## KAYNAKLAR


Emerson, R.: **From Empire to Nation, The Rise to Self-assertation af Asian and African Peoples**, Massachusets: Harvard University Press, 1960.

Georgeon, F.: **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri**, Yusuf Akçura, Ankara, Yurt Yayınları, 1986.

Kaymaz, N.: "Türkçü Tarih Görüşü", Felsefe Kurumu Seminerleri, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.

Kohn, H.: **Nationalism, Its Meaning and History**, Princeton, D. Vannostran Company, Inc., 1955.

Kushner, D.: **Expressions of Turkish National Sentiment During the Time of Abdülhamid II**, Billing and Sons Lmt. 1977.

Lewis, B.: **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Mardin, Şerif: "İslâmcılık", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, (44), İletişim Yayınları, 1985.

Minouge, K.: **Nationalism**, 2. B., Baltimore, Maryland, Penguin Books Inc. 1970,

Ülken. H. Z.: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Kardeşler Matbaası, 1978.

Wiles, P.: "A Syndrome not a Doctrine: Some Elementary Thesis on Populism". **Populism, Its Meaning and National Characteristics**, E. Gellner, G. Ionescu, The Macmillan Company, 1969.

# TÜRK İSLÂM SENTEZİ: İDEOLOJİK BİR SÜREKLİLİK Mİ, KESİNTİ Mİ?*

Türk-İslâm sentezi, 12 Eylül askeri darbesine entellektüel, ideolojik ve kurumsal bir destek sağlamayı hedefleyen bir hareketin formülleştirmesi olarak bilinmektedir.[1] Aydınlar Ocağı'nın orduya verdiği ve açıklamaktan çekindiği destek, hiç kuşkusuz, demokratik olmayan bir tutumu ve davranışı ifade eder. Dolayısı ile özellikle 1987 yılından başlayarak yoğunlaşan ve gerek Ocağın bazı etkinliklerine ve gerekse ideolojik formülleştirmelerine yönelik tepki ve eleştirileri, bir demokratın paylaşması son derece doğaldır. Askeri darbeler, demokratik hayatın sürekliliği karşısında en büyük engellerden birini, belki de başlıcasını oluşturuyor. Sivil demokratik toplum, belki sadece askeri olmayan toplum demek değildir; ama, askeri etkilerden arındırılmış bir siyasal-toplumsal yaşayış düzeni, sivil demokrasinin "olmazsa olmaz" koşuludur. Dolayısı ile Aydınlar Ocağı'nın düşüncelerine ve etkinliklerine karşı geliştirilmiş eleştirilere söylenecek ve ilâvede bulunulacak husus yok gibidir.

Olgunun bir diğer boyutu daha mevcut. Burada Türk-İslâm sentezi adeta bir dedektiflik masalı haline geliyor. Komplo teorileri biçiminde sunuluyor. Böylelikle, Türk-İslâm sentezinin, Aydınlar Ocağı'nın endişe ve korkularla işleyen Türk siyasal kültürünün temaları haline gelmeye başladığını görüyoruz. Burada eleştirilerin, sadece askeri darbelere ideolojik destek sağlamak gerekçesini aşar bir tarzda, "Kemalizmi tahrif etmek", "Türk çağ-

* **Birikim Dergisi**, Aralık 1992, Sayı: 44.

daşlaşmasını baltalamak" gibi kültürel temelli bir başka çerçeveye taşındığını gözlemekteyiz. Yine bu çerçevede, Kemalist laiklik ilkesinin Aydınlar Ocağı tarafından zedelendiği iddiası, sorunun iyiden iyiye nazikleştiği bir nokta. Sentezin devlet içinde "sinsice" kadrolaştığı iddiası buna eklenince, endişeler ve korkular büyüyor. Özet olarak söyleyecek olursak, tartışmaların değersel temeli, soğukkanlı analizlerin üzerini örtüyor. Ben, burada, Türk-İslâm sentezinin öncelikle tarihsel arkaplanı üzerinde durmak, daha sonra da onu, Türk-Siyasal kültürünün sınırları içinde tartışmak istiyorum.

Aydınlar Ocağı'nın önde gelen isimlerinden birisi Süleyman Yalçın'ın İbrahim Kafesoğlu'ndan mülhem, sentez olarak tanımladığı şeyin aslında bir tür eklektizm olduğu iddiasına katılıyorum. Din ile milliyetçilik arasında kurulmaya çalışılan bu eklektik ilişki, önemli derecede bir rahatsızlığın konusudur. Dolayısıyla önce din-milliyetçilik ilişkisini ele almakta yarar var.

Din ve milliyetçiliğin arasında kurulmaya çalışılan eklektizme, sadece Türkiye'de değil, pek çok Müslüman toplulukta rastlanabilecektir. Bununla da kalmaz; örneğin Doğu Avrupa modeli milliyetçiliklerde, din ve milliyetçilik arasında sıkı bir ilişiklendirme bulunur[2]. Polonya, günümüzde bile dinsel anlamda bir milliyetçiliğin örneğini canlı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Dini hisler ile milliyetçi hisler arasındaki alışveriş o denli yoğun olabilmektedir ki, bazı yazarlar bu iki ideoloji arasında tarihsel olarak derin bir sürekliliğin varlığına işaret ederler[3].

Orta zamanlarda, insan tekinin hayatında dinin oynadığı rolün yakın ve modern zamanlarda milliyetçiliğin ve millî kimliğin kodlarına aktarıldığını görmekteyiz. Bu çerçevede ne Aydınlanma ne de pozitivizmin, Ortaçağın hakim ideolojisi olan Katolikliğin mutlak alternatifi olabildiği söylenemez. Hıristiyanlığın değersel içeriğini boşaltan, ama bu içeriğin yer aldığı çerçeveleri kıramayan gelişmelerdir bunlar. Aydınlanma, özünde, burjuva toplumunun yeni dinidir. Bu yeni din, özellikle farmasonik düşüncede aldığı en mistik biçimi ile bir ideoloji olarak dinin burjuva toplumuna uyarlanmış halidir. Öte yandan Weber bize, kapitalist zihniyetin burjuva içinde dinsel bir hareket olan Kalvinist

Protestanlığın üzerinde yükseldiğini gösteriyor[4]. Burada Hıristiyanlığın incelikli bir şekilde dünyevileştirildiğine tanık oluyoruz. Protestan gelişmeler, millî pazar bütünlüğü içinde millî kiliselerin milliyetçi süreçlerle bütünleşmesine ve bu süreçlere ideolojik destek sağlamasına imkân vermiştir.

Milliyetçilik tarihinin çok önemli bir oranda ve çeşitli biçim ve renklerde, din ve milliyetçiliğin örtüştüğü bir tarih olduğunu sö; leyebiliriz. Bu iki ideolojinin birbirlerini rakip olarak algıladıkları; yani din ve milliyetçiliğin antagonistik bir çatışma ile karşımıza çıktığı (Fransız örüntüsü gibi) örnekler sınırlı sayıdadır. Şimdi burada şu soruyu sormak yerinde ve açıklayıcı olabilir: Katolik dini nasıl oluyor da Fransa'da milliyetçi gelişmeler karşısında büyük bir sorun oluyor da; Polonya'da tam tersine aynı din, milliyetçilik ile neredeyse özdeşleştiği bir çerçeveye sahip olabiliyor.

Polonyalılar, dünyanın en dindar milletlerinden birisi. Aynı derecede de en milliyetçi milletlerinden. Ama bu ülkede, bir Leh-Katolik sentezinden bahsedildiğine rastlanmaz. Bahsedilse bile kimsenin bunu yadırgayacağını sanmıyorum. Polonya, Fransa karşılaştırması dinin bir ideoloji olarak her zaman ve mutlak surette milliyetçilik ile çatışması gerekmediğine işaret ediyor. Böyle bir çatışma, ancak özel bir tarihsel-kültürel çevrede zuhur ediyor.

Milliyetçiliğin jakoben anlamı, yani milliyetçilerin kendilerini din karşısında verilen bir mücadelenin taşıyıcıları olarak algıladıkları tarihsel durumlar, sınırlı sayıda tecrübenin konusudur. Aslında bu durum doğrudan bir din-milliyetçilik savaşına indirgenemez. Bundan daha esaslı olarak mücadele, çağdaşlaşma (toplumsal ilerleme) ile ona karşı direnen dinsel kurum ve çevreler arasındadır.

Burada, çok önemli bulduğum bir durumun altını çizmek istiyorum. Değerler etrafında yürütülen mücadeleler, bu değerler etrafında kümelenen tarafların tarihsel durumunu, bu durumun insanlık tarihindeki göreceliğini unutturur. Tarihsel durumun görece gerçekliğinin yerini, davaların dikotomik tarzda tarih ile özdeşleştirilmesi eğilimi alır. Başka bir ifade ile davaların iddiaları-

nın, tarihin kendisi imişcesine görüldüğü bir yanılsama doğar. Bütün bir tarih, iki dava arasındaki mücadelelerin tarihi olarak algılanmaya başlar. Bu şumullü gibi gözüken bakış aslında son derecede de kısır bir bakış açısıdır. Örneğin, Fransız jakobenlerine soracak olursak, tarih; aydınlığın güçleri ile karanlığın güçleri arasındaki savaşın tarihidir. Bunlardan ilki, milletin taze güçleridir, diğeri ise *ancient regime*'in kilise ve dinî inançlar başta gelmek üzere bütün köhnemiş, çürümüş kurumları. Herhalde Katolik Kilisesi ile milliyetçilik arasındaki böylesi bir düşmanlığı, hiçbir Polonyalı'ya anlatamazsınız.

Din ile milliyetçiliğin bu şiddetli savaşı ya da içten uyumunu bize kavratabilecek en işlevsel yol; değersel tartışmalardan sıyrılıp, her iki toplumun özel tarihsel toplumsal çevresinin göreceliğini kavramaktan geçer. Değerlerin niteliği tartışması değildir önemli olan; onların tarihsel konjonktüre bağlı işlevleridir. Bu da bize, tarihte yasalar, şaşmaz düzenlilikler aramamızın ne denli beyhude olduğunu bir kez daha kavratıyor.

Milliyetçiliğin jakobenlikle örtüştüğü tarihinde, din ile giriştiği mücadele, karşımıza çok paradoksal bir şekilde de çıkabilmektedir. Milliyetçilik konusunda klâsikleşmiş eserleriyle tanınan C.Hayes, kiliselere karşı amansız bir düşmanlık besleyen jakobenlerin, ateist Herbertist'lere varıncaya kadar, ancak dinsellikle açıklanabilecek bir duygusallık geliştirdiklerine işaret etmektedir[5]. Bu saptama, milliyetçiliğin, dinsel duygulanımların başkalaşmış biçimi olduğunu söyleyen H.Kohn'un saptamalarıyla da paralellik arzediyor[6].

Avrupa ya da Batı dairesinin dışında yaşanan milliyetçi hareketler ve yapılanmalarda da, benzer jakoben eğilimlerle karşılaşabiliyoruz. Yerleşik dini karşısına alan milliyetçi seçkinler, kurmaya çalıştıkları yeni rejimin ilkelerini vazederken, sembollerini üretirken ve ritüellerini oluştururken, bir tutum ve davranış kalıbı olarak dinselleşiyorlar[7]. Bu durum, işin en paradoksal yanlarından birisi. Çünkü, dinin etkileri kırılmak istenirken, ortaya yeni bir din çıkıyor. Bu dinin etrafında, yeni bir tapınma kültürü oluşuyor.

Yukarıda işaret ettiğim hususları toparlayacak olursam; din ve milliyetçilik arasında, insan hayatının aidiyet ya da maneviyat fonksiyonları açısından köktenci bir değişim değil, bir başkalaşmanın yaşandığı görülmektedir. Değersel platformda, bu iki ideoloji arasında imtizacın en az çatışma kadar muhtemel olduğunu; bu iki ideolojinin modernizasyon süreçlerinde birbirlerini dışlayabildikleri kadar, tolere de edebileceği söylenebilir. Şimdi burada bir soru haklı olarak akla gelebilecektir: Din ve milliyetçiliğin imtizacında; dinin (Türkiye örneğinde İslâmın) esneme kabiliyeti de rol oynamıyor mu? Bu soruyu aşağıda, sonuca doğru cevaplamak istiyorum, çünkü, bu cevap, yazının sonuçları ile yakından ilişkilidir.

Türk-İslâm sentezine yönelik tepkilerin ve eleştirilerin tarihsel bir bakış açısı kazanabildiği, ya da Türk-İslâm sentezinin tarihsel-kültürel arkaplanını esaslı bir şekilde görebildiği söylenemez. İtirazlar daha çok münhasıran "Aydınlar Ocağı" üzerinde toplandığı için, işin tarihselliği biraz geçiştirilmektedir. Ziya Gökalp ya da Peyami Safa gibi yazar ve düşünürlerin yazdıkları ile sınırlanmaktadır. Oysa Türk milliyetçiliği literatürü, din ile milliyetçilik örtüşmesini içeren zengin bir literatürdür. Bu literatür içinde, hiç kuşku yok ki, Ziya Gökalp önemli bir yere sahiptir. Ama en az Gökalp kadar, ondan çok daha eskilerde, bir Genç Osmanlı olan Ali Suavi böyle bir ideolojik ilişkilendirmeyi, bulanık bir düzeyde de olsa yapmaktaydı. Türkçülerin önemli bir çoğunluğu, Ağaoğlu Ahmed'den Akçuraoğlu Yusuf'a, Gaspıralı İsmail'den Resulzade Mehmed Emin'e varıncaya kadar, özenle din-milliyetçilik çatışması yaratmamaya, yani milliyetçiliğe Jakoben bir anlam yüklememeye çalışmışlar, şu ya da bu derecede sentez işinin içinde yer almışlardır.

Milliyetçilik ile İslâm arasında kurulmaya çalışılan köprü, bir anlamda ideolojik bir belirsizliği ifade eder. Modernist islâmcılık ile İslâmi inancı kavmiyetçi bir perspektifte kullanan ve kendilerine Türkçüler denilen grup arasında, örtük bir ittifak mevcuttur. **Türk Yurdu** Dergisi'nde yazanlar çok kolay bir şekilde **İslâm** Dergisi'nde; **İslâm** Dergisi'nde yazanlar yine çok kolay bir şekilde **Türk Yurdu**'nda yazabilmekteydiler. Cemaleddin el Afgani,

hem bir Türkçü olan millî şair Mehmed Emin, hem de bir İslâmcı olan M.Akif üzerinde etki yaratabiliyordu.

Babanzade ile Ağaoğlu Ahmed arasında cereyan eden "davay-ı kavmiyet" tartışması, gerçek anlamda bir milliyetçilik-din tartışması değildir. Çünkü, Ağaoğlu'nun cevapları gözden geçirildiğinde, temel savunma noktasının, davay-ı kavmiyetin İslâmiyete aykırı olmadığı iddiasının ispatlanma noktasında toplandığı görülebilecektir[8]. Yani Ağaoğlu Ahmed, Türk kimliğini, İslâmın meşrulaştırıcı zeminin dışında görmüyordu. (Örnekleme açısından Ağaoğlu'nun düşüncelerine döneceğim.)

Tatar-Türk modeli milliyetçilik olarak anılan tarzda; örneğin Gaspıralı İsmail'in çok önemli bir figürü olduğu "usul-ü ceditçilik" de , İslâmi püritanizm ile örtüşen bir dinsel milliyetçilik örneği sayılabilir. Akçuraoğlu Yusuf, bu tarz bir milliyetçiliği savunmaktaydı.

İslâmın saflaştırılması girişimleri bir modernist çizgiye dönüşebileceği gibi, Vehabilik hareketinde olduğu gibi, koyu bir modernizm aleyhtarlığına da dönüşebilir. Bu çerçevede, modernist bir çizgiye kavuşan İslâmcılık ile; İslâmi değerleri son tahlilde harcamamaya özen gösteren Türkçülük arasında kendiliğinden bir yakınlaşmanın yaşanması, şaşırtıcı olmasa gerekir. Bu yakınlaşma (örneklerini pek çok Müslüman toplulukta görebileceğimiz şekilde) Türk milliyetçiliğinin jakoben versiyonu olan Kemalizmden önce doğmuştur. Buna ek olarak, Kemalizmden sonra da varlığını sürdürmüştür.

Türkçülerin büyük çoğunluğu, bir topluluk değeri olarak İslâmı vazgeçilmez görmekteydi. Bunun iki sebebi olabilir. İlki, yerleşik bir değer olarak İslâmın kültürel düzeyde ve zihniyetteki "aşılmaz" gücünün, Türkçüler üzerinde yarattığı baskı; diğeri ise, doğrudan doğruya pek çok Türkçünün kendi toplumsallaşmalarının sonucu olarak ve samimiyetle, dini (İslâmı) dışlamak istememeleri. Ama her hâl ve kârda, bu sebeplerden birisi ya da her ikisi birden işlemiş ve sonuçta, din ve milliyetçilik arasında sıkı bir bağ oluşmuştur.

Milliyetçiliği İslâma, İslâmı da milliyetçiliğe tercüme etmenin, yine pek çok Müslüman ülkede genel geçer olan basit tarzlan

mevcuttur. Bir kere, milliyetçilik eni konu tarihsel düşünür. Dolayısı ile İslâmi duyguların ve özdeşlik bağlarının son derecede güçlü olduğu Müslüman topluluklarda, tarihsel bakışın, İslâmi olmayan geçmişi dile getirişi, kendiliğinden bir sansüre tâbi olmuştur. Bu sansür, millî tarihin dinsel tarihten kopuk, *sui generis* bir değer olarak gelişmesini engeller. Örneğin pagan Türk tarihini, İslâmi tarihe alternatif olarak göstermek, son derecede zorlaşır. Burada, ünlü Cengiz tefrikalarının, sadece Türkleri tarihlerinden haberdar etmek yolunda bir işlevi olabileceğini düşünebiliriz. (Hoş, bu kadarı bile Türkçülere karşı bir büyük eleştiri bombardımanına yol açmaya yetmiştir.)

Pre-İslâmik tarihin saptanması, kendi başına bir değer yaratamaz. Türkler Orta Asya'da şöyle disiplinli, şöyle mert, şöyle cengaverdiler demek, bazı hisleri okşasa da, tek başına İslâmi hislere alternatif bir fonksiyon görmede yetersiz kalır. Misyoner bir tarih anlayışına şartlanmış bir topluluğu harekete geçirmekte, bu antropolojik, etnografik, sosyolojik özelliklere ve niteliklere değersel payandalar kazandırmak gerekmiştir. Buradaki senaryo, millî niteliklerin İslâm adına seferber edilmesini öngörür. Sonuçta, bütün bir pre-İslâmik tarih, İslâmi tarihin misyonları ile bütünleşmeyi özleyen süreçler yığını haline dönüşür. Burada tasavvufi bir yöneliş de, yani; "bedenini aşarak Allah ile buluşmayı yakıcı bir şekilde özleyen" mistiğin yerini, seküler tarihler ve bu tarihlerin bütün kuşakları alır. Türkler cengâverdiler, ama *cenk, cihad* ile birleşmedikten sonra anlamsızdır. Mete Han, tek başına asla bir Selâhaddin Eyyûbî olamayacaktır.

İslâmın millî aralıklara dayalı yeni tanımları, bir proje olarak pan-islâmizmin gerçekleşemeyeceğinin anlaşılması dönemlerine rastlar. Burada, İslâmi değerleri temsil sorunu yaşanmıştır. Yani, İslâmı kim en yetkin temsil etmektedir? Bu soruya Arapların cevabı "Biz Araplar" olmuştur![9]. Türklerin cevabı ise "Biz Türkler" olmuştur. İşin ilginç yönü şudur: Arapların pagan tarihleri (cahiliye), doğrudan kutsal metnin lânetlenmesine uğramıştır. Dolayısı ile Arap milliyetçileri için, dinsel tarihten ayrı bir tarihsel arkaplanın varlığından bile sözetmek neredeyse imkânsızdı[10]. Türklere gelince, örtük olarak pagan tarihin mefahiri bir

dereceye kadar mümkündü. Ama Kemalizme gelinceye kadar, İslâm-öncesi Türk tarihinin mutlak bir değer olarak savunulmasına rastlamak zordur. Pek çok Türkçü bu işten kaçınmıştır. Belki bir kıyaslama yapabilmek ve bu çerçevede Müslüman milliyetçilikler arasındaki benzerlikleri görebilmek açsından Ağaoğlu Ahmed'in söylediklerine bakmak yararlı olabilir.

Ağaoğlu Ahmed, *Türk Yurdu*'nda tefrika edilen uzun yazısının bir yerinde şunları yazar: "... *Türklerin mukadderatı devr-i tarihiye geçtikten itibaren İslâmiyetin mukadderatı ile ayrılmayacak, kırılmayacak derecede merbuttur. Biz burada Karakurum ve Baykal devirlerini nazar-ı dikkate almıyoruz. Zaten bunlardan bahsetmek müşküldür. Zira o devirler, ma'teessüf henüz böyle meçhuliyet içinde saklanmaktadırlar ki, elde bulunan mahdut malûmat üzerine onlara ait kat'i bir nazariyenin yürütülmesi kabil değildir. Yalnız bir şey muhakkak ve müsellemdir: Tarih-i beşeriyet, Türkleri en ziyade İslâm olarak tanıyor. Biz kendimizde kendimizi başka surette tasavvur ve tahayyül edemiyoruz, biz Asya-yı Garbiye'ye atıldığımız günden beri kendimizi İslâm diye tanıyoruz. Evvelki hayat bizce unutulmuştur... İslâmiyet, Türkler için bütün manasıyla kavmî, cinsî bir din rengini kesbetmiştir*"[11].

Ağaoğlu'nun yaklaşımı ile Kawakibi, R. Rıza ya da Eflak gibi Arap milliyetçilerinin yaklaşımları arasında bir fark gözlemek zordur.

Senaryonun ikinci perdesinde dinî amaçlarla millî amaçları, birleşik bir yapıda sunma eğilimi mevcuttur. Burada tam bir bulanıklık yatar. Bu bulanıklığı en açık bir biçimde Akçura üzerine yapılmış bir doktora çalışmasında izleyebiliriz[12]. Tezin sahibi, Akçura'nın İslâm ile Türkçülük arasında kurduğu ilişkileri değerlendirirken şunları belirtir: "...*Akçura'nın, İslâmiyeti tarihe tâbi kılma tutumu zaten yeterince cüretkârdı. Ama Akçura daha da ileri gidiyordu: İslâmiyet Türk milliyetçiliğini kabul etmekle kalmamalı onun hizmetine girmeliydi. Burada şu noktaya dikkat çekmek yerinde olur; bu yaklaşım, Türk milliyetçilerinin daha sonra yeniden ele alacakları, milliyetçiliğin İslâmiyete yeni bir canlılık kazandırması düşüncesinin esin kaynağı oldu. Müslüman ülkelerde, milliyetçiliğin gelişmesi İslâmiyeti zayıflatmaktan çok, onun güçlen-*

*mesine hizmet edecekti... İkinci nokta şudur: Akçura'nın düşüncesi, İslâmiyetin bütün gücünü milliyetçiliğin hizmetine vermekti*"[13].

Bu cümlelerden anlamlı bir şey çıkarmak zordur. İslâmiyet, milliyetçilikle takviye edilmek mi istenmektedir? Yoksa, milliyetçiliği İslâmiyetle mi desteklemek istenmektedir? Milliyetçilik mi İslâmiyetin hizmetindedir? Bu paradoksal durum bir açıklama gerektirmektedir. Bana göre bu durum, tamamen, milli amaçlarla dinî amaçlar arasında ilişki kurma yolunda yaşanan bir bulanıklıktır.

Yukarıdaki değerlendirmeler, Türk milliyetçiliğinin Kemalizme gelinceye kadar kendisini din ile bir çatışma içinde görmediği, ya da en azından görmek istemediği yolundadır. Kemalist anlamda milliyetçiliğe gelince, burada dine karşı radikal bir tutum alma ile karşılaşıyoruz. Mustafa Kemal, dinin bir topluluk değeri olarak varlığını sürdürmesine baştan karşı çıkıyordu. Bir Batıcı modernist olarak onun dine bakışı tam anlamı ile Jakoben bir bakıştı. Onun milliyetçiliğinin rengi de buna göre belirlenmişti. Akçura gibi "nispeten pozitivist" olan Türkçüler, Mustafa Kemal'in radikal modernizmini bir yere kadar tolere edebilmişler, hatta destek de vermişler, ama bir noktadan sonra hiç değilse siyasal hayattan çekilerek tepki göstermişlerdir.

Mustafa Kemal'in zaman zaman ırkçı boyutlara varan milliyetçiliği, ya da milliyetçiliğini abartılı tarihsel temellere oturtma gayretleri, kanımca Türklere yeni aidiyet bağları kazandırmaktan çok, dinin toplumsal etkilerini gidermeye dönüktü. Kemalizmin ödünsüz "kulturkampf"ı, 1940'lara kadar sürdü. Bu aşağı yukarı yirmi yıllık dönem, estirdiği bütün halkçı söyleme rağmen, toplumsal-kültürel yapıyı değiştirmek, onu pozitivist-bilimci esaslara bağlamak adına, mevcut hali ile topluluğun sıkı kontrolünü gündeme getiriyordu. Kemalist anlamda laiklik, dinin ve dinsel hayatın gerek pratik, gerek teorik taraflarını sindirmeye dayalı otoriter bir yapılanmadır. Türk-İslâm sentezine reddiye yazanların içine düştükleri yanılgı, buradan kaynaklanmaktadır.

Sorun, *"Türkiye'de lâiklik aslında Batı'dakinden farklı ve oldukça radikal bir şekilde uygulanmıştır. Devlet ile İslâm dini arasındaki bütün bağlantıların koparılması gerekirken, din, devlet tarafından denetim altına alınmış dinin sosyalizasyon sürecinde etkili olan kurumlan ya kaldırılmış ya da işlevleri kısıtlanmıştır. Kemalist laiklik anlayışı olarak tanımlanan bu politikanın, kendi tarihi gelişimi içinde tutarlı bir seçim olduğu ve Türk toplumunun diğer Müslüman toplumlara göre en çok modernleşmiş toplum olduğu söylenebilir"*[14] biçimindeki paradoksal değerlendirmelerle geçiştirilemez. Bu paradoksal değerlendirmeler içinde demokratik bilinç bulanıyor. Modernizasyonun en esaslı bir kapsamı demokratikleşmede yattığına göre; ve demokrasinin araç ve amaçları sıkı bir uyumu gerektirdiğine göre, sözü edilen cümlenin otoriter dünya görüşü dışında hiçbir mantıksal demokratik temeli olamaz.

Kemalist modernist politikalar, özünde son derecede geleneksel bir yönteme dayanmaktadır: Dinin devlet marifeti ile kontrolü. Bu yöntem ve ona ilişkin araçlar Osmanlı'nın pratiklerinden beslenir ve destek alır. Osmanlı'yı ölmüş bir dünya olarak reddederken bile Kemalizmin, Osmanlı'nın pek çok geleneklerini sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim, lâiklik uygulamaları da bu eksene oturur. Bu çerçevede Osmanlı nasıl resmi İslâmı devlet maslahatı yolunda bir meşrulaştırıcı güç olarak kullandıysa, Kemalizm de benzer olarak modernist devlet maslahatlarında, etkisi altında bulundurduğu Diyanet İşleri Reisliğini kullanmıştır. "Aydın din adamı"nın ifade ettiği şey, Kemalist prensipleri meşrulaştıran din adamıdır.

Yani bir yerde, Şeyhülislâm'ın mukedderatı, Diyanet İşleri Reisi'nin mukadderatı ile kesişir. Halk katında yaşayan İslâmi inanç ve pratikler, Osmanlı'nın işine gelmediği gibi Kemalist devletin işine de gelmemiştir. Aslında burada sorun tek başına dinin kontrolü değildir, dinin kontrolünü daha geniş bir perspektifte, "insan iradelerinin" kontrolü süreci içinde görmek yararlı olur.

Kemalizmin din karşısında radikal ve ödünsüz politikalar izlediği dönemler aslında sanıldığı kadar (Türk sağının abarttığı ka-

dar) uzun sürmemiştir. 1940'lardan başlayarak devletin dine bakışı ılımlılaşmış, kimi zaman örtük, kimi zaman ise açık bir "islâmizasyon" tadilatı yaşanmaya başlamıştır[15]. Bu sürecin ayrılmaz bir boyutu da bizzat Kemalizmin islâmizasyonudur[16]. Kemalizmin "yanlış anlaşıldığından" yola çıkan bu görüş, "Kemalizmin ve Mustafa Kemal'in fikirlerinin bazı Batıcılar tarafından rayından çıkarıldığını" ileri sürüyordu. Yine bu görüşte, Mustafa Kemal'in özde İslâmı tolere ettiği ve hatta İslâmi inanca sıkı sıkıya bağlı bir kişi olduğu temaları dile getirilmekteydi. 12 Eylül'de General Kenan Evren'in biraz da karikatürize edilen, Kemalizmi İslâm ile temellendirme çabaları onun buluşu değildir. Bu temalara daha Demokrat Parti iktidarı zamanlarında rastlanır.

Burada bir ayırıma dikkat çekmek istiyorum: Kemalizmin islâmizasyonu, popülist bir temadır. Bu tema, Demokrat Parti popülizminde işlenmiştir denildi. İşte, DP popülizminin oluşturduğu çizgide Türk-İslâm sentezi vücut bulmaktadır. Aydınlar Ocağı'nın yaptığı da bu popülizmi devam ettirmek olmuştur. Aydınlar Ocağı ve benzer çevreler, jakoben Kemalist çizgiyi popülarize etmek isteyen ve bu yolda İslâmı kullanan devletçi sağ gruptur. Bunlara yasal sağ popülistler de diyebiliriz.

Yasal sağ popülistlerin ideolojik temelleri, yukarıda değinilen Türkçülüğe uzanır. Türkçüler tarafından Tanzimat'ın "aşırı Batılılaşması"[17]na karşı yürütülen kültürel mücadeleyi, sentezciler Kemalist Batıcılara yöneltmektedirler. Buna ek olarak, soğuk savaş sıralarında edindikleri yoğun bir komünizm aleyhtarlıkları, sentezcilerde, Türkçülerden devraldıkları pan-slavizm korkularına eklemlenmiş durumdadır. (Pan-slavizm korkusu Türkçülerin büyük çoğunluğunu nasıl Almancı yaptıysa, sentezcileri de Amerikancı yapmıştır). Din ile milliyetçilik arasında kurdukları ilişki, Türkçülerin kurdukları ilişkilerden çok farklı değildir. Meşrulaştırıcı referans çevreleri yoğun devletçilikleri Kemalizmin İslâmi ve militarist yorumlarıdır.

Bu çerçeveden bakıldığında, Aydınlar Ocağı'nın ve bu ocağın etkinliklerinin, tarihsel temelleri Osmanlı'da bulunan, Kemalist Türkiye Cumhuriyeti'nin politikalarında süreklilik kazanmış olan Türk siyasetinin kültürel gerçekliğine, hiç de yabancı olma-

dığı görülebilir. O zaman arada ne fark vardır? Fark, jakobenlik ile popülizm farkıdır ve bir söylem farkı olmaktan öteye gitmemektedir. Oysa, araçlar düzeyinde bakıldığında her iki politikanın da örtüştüğü görülecektir. Bu örtüşme noktası, bireye özgü inisyatifler karşısında vesayetçilik ve tepeden inmeciliktir.

Şu ünlü rapor (Milli Kültür Raporu) işinde, durum son derecede belirginlik kazanmaktadır. Milli Kültür Raporu, toptancı bir görüşün eseridir. Burada raporun içeriğini tartışacak değilim. Önemli olan kültür gibi canlılık taşıyan bir konunun, onu üreten ya da üretecek olan bireylere bırakılmasından ziyade yönlendirilmek (biraz da kısırlaştırılması) istenmesidir. Ama, en az bu rapor kadar toptancı olan bir diğer rapor, 1979'da; dönemin , CHP Hükümeti'nce hazırlatılmış olan rapordur. Bunlardan biri, milli, manevi ve mukaddes değerleri korumak adına, diğeri ise, Türk toplumunu çağdaşlaştırmak adına hazırlanmış ya da hazırlatılmıştır.

Kültür, insanın doğal ya da uygar evresi ile kurduğu en dolaysız algı bağlarını ve bu algılar üzerine inşa edilen ürünleri kapsar. Yani bir toplumda kültürü, kültür bakanlarının ya da bakanlıklarının şu yöndeki ya da bu yöndeki raporları ve açıklamalar ile ölçemezsiniz. Bu raporlar, her totaliteryen devlet raporları kadar kuru ve cansızdır. Önemli olan insanların, örneğin sanat sözkonusu ise, sanata özgü etkinliklerini seçmede ve oluşturmada, aracısız ve özgür bir ortama kavuşturulmalarıdır. Kuşaklar boyu tek sesli (unisonik) müziği dinlemeye alışmış İnsanlara, polifonik müzik çağdaşlığın bir gereği olarak sunulursa, en hafif deyimle "egzotizm" yapılmış olur. Tersine milli ve manevidir diye ebru, hat ve benzeri sanatları bir zorlama haline getirmek, sıkıntıları arttırmaktan başka bir şeye yaramaz. Önemli olan, insanların kültürel biçimlenmelerini başarabilecekleri, bu yolla da bireyselliklerini başarabilecekleri alanların onlara bırakılmalarıdır. Burada devlete düşen bir rol varsa o da müdahale etmemektir.

Yasal sağ Kemalizmde dile gelen popülist çizgi ile, yasal sol Kemalist çizgide dile gelen Jakobenlik arasındaki mücadele özünde elit-içi bir çatışmadır. Aralarında yöntem itibarı ile bir temelli farklılık bulmak güçtür. Her ikisi de devlete özgü araçlarla

topluluğun kontrolünü elinde tutmaya çalışmaktadır. Burada Kemalizm, jakoben Batıcı anlamıyla olsun, İslâmileştirilmiş anlamı ile olsun, değişmez bir referans çevresi olarak işlev görür. Ama her iki tip Kemalizm de, kendisini sivil inisiyatiflerin üzerinde hisseder.

Din birbirine muhalif iki Kemalist grup arasında tartışmaların yoğunlukla yaşandığı noktadır. Jakoben Kemalist elit, dinin toplumsal geriliğin başat müsebbibi olduğunu ileri sürer; sentezci popülist elit ise dini, milli kültürün odağı sayar. Oysa, ilkinde açık, diğerinde örtük olmak kaydıyla, her iki bakışta ortak olan husus, dinin insan yaşayışındaki muhtemel gerçekliğini hoyratlıkla karşılamasıdır. İlk tip Kemalistler bunu nihilistik bir çerçevede ortaya koyarlar. Din ile bilimi "karanlık" ve "aydınlık" arasındaki savaşın ezeli tarihsel karşılıkları olarak sunarlar. Dolayısı ile jakoben Kemalistlere göre, dinin etkileri ortadan kaldırılmalıdır. Popülist Kemalistler ise, topluluk üzerindeki kontrollerini dini sembollerin abartılı bir şekilde işlenmesine dayandırırlar. Buradaki fark bilimci pozitivist resmiyetçilik ile dinsel resmiyetçilik arasındaki farktır. Ama her iki tür Kemalizm de, dinsel yaşayışı bir formaliteler yığını olarak algılarlar. Bu algılayış tarzı, gerçekliğin ters algılanması değildir. Çünkü, Türkiye'de İslâmi yaşayış, Osmanlı'nın çöküş süreçlerinden başlayarak dar bir formalizmin içine gömülmüş durumdadır. Bu dar formalizm bir dizi ritüel sembolü ile sınırlıdır. Örneğin, tasavvufun İslâmi yaşayışta kazandırdığı inceliklerden uzak bir formalizmdir bu.

Konunun sınırları dışına çıkmamak için şu kadarını vurgulamak istiyorum ki Osmanlı'da artizanlıkların içinde biriken ve tasavvuf ile işlenen bu gayrı resmi incelikler, kapitalist pazar gelişimlerine dönük olarak kendisini yeniden üretememiştir. Kendi yokoluş süreçlerine mahkûm bir kapanmanın içine giren geleneksel yaşayış içinde en başta estetik incelikler tükenmiş; resmi İslâmın karşısında, kendi özel yaşantı tarzlarını geliştiren heteredoksi, bunu yeniden üretemez hale gelmiştir. Böylelikle özgür düşüncenin kanalları da tıkanmıştır. Formalizm, toplumsal hayatta her zamankinden daha fazla yer kazanmıştır. Pek çok tarikat büyüğünün, tekke ve tarikatlar kapatıldığı zaman, bezgin bir

şekilde "ne zaman açıktılar ki?" demelerinin altında bu yatar. İslâmî inancı, Kalvinistler gibi gösterişsiz bir ödev ahlâkına indirgeyen Melâmilik çoktan tükenmiştir. Basit, ama verimli yaşamak gibi bir inceliğin yerini abartılı, o derecede de kısır bir formalizm almıştır. Böylesi bir formalizmin içeriği, kötümserlik ve kaderciliktir. Yazar, A. Alatlı'nın Frommcu yaklaşımdan esinlenerek saptadığı üzere, başlangıçta *bio-philian* özellikler taşıyan ve *necro-philian* Katoliklik karşısında dünyevilik açısından önemli bir üstünlüğe sahip olan İslâm, tersi bir evrimleşme içine girerek, necro-philian bir nitelik kazanmıştır.

İslâmın necro-philian nitelikler kazanmasının altında yatan sebepler tarihseldir. Her şeyden önce mülkiyetin yapısına dayanır. Osmanlı'da mülkiyet bir toplumsal dinamizm özelliği kazanamamıştır. Mülksüzlük bireysel inisyatiflerin gelişmesini engellemiştir. Buna ek olarak, Osmanlı'nın güçlü olduğu, adeta bir dünya devleti olarak hakimiyet sürdüğü dönemlerde, devlet topluluk ilişkisi bir karşıtlık biçiminde işlemiştir. İmparatorluğun bünyesinde yer alan çeşitli topluluklar, devlet baskısının karşısında çareyi, biraz da o dönemlerin iletişimsizliğinden yararlanarak saklanmakta ve içe dönmekte bulmuştur. Çöküş süreçlerinde devlet, bu kez toplumsal kontrolünü arttırmak üzere, o güne dek varlığını "kendi yağı ile kavrulma" ilkesine dayalı olarak nispeten serbest bıraktığı toplulukları sıkıştırmaya başlamıştır. Burada iki tür kapanma ile karşılaşıyoruz. İlki, klâsik dönemlerde yaşanan, belki, gevşek sivil toplum adacıklarını ifade eden, resmiyete karşı bir mesafeyi dile getiren kapanma türüdür. İkincisi çok daha vahim olarak, çöken geleneksellik içinde, devlet karşısında daha korumasız kalan, bu sebeple de, giderek resmiyete teslim olmaktan başka çıkar yol bulamayan insanların kapanmasıdır. Dinî yaşayışın dar ve katı bir formalizme indirgenmesi son direnç noktası olarak gözükmüştür. Oysa, bu formalizm tersine işlemiş, otoritenin insanları manipüle etmesini daha da kolaylaştırmıştır.

Siyasal hayatın göreli demokratikleşmesi, başka bir ifade ile muhalefete yer vermesi sürecinde, muhalefetin toplumsallaşması kontrolün sorgulanmasından kaçınmış, bütün sorunları bir

kontrol (iktidar) sorunu olarak algılamıştır. Örneğin İslâmcı muhalefet büyük oranda odağına İslâm devleti idealini almıştır. Yani, toplumsal hayatın kontrolü, sivil inisyatiflerin üzerine çıkmaktadır. Türkiye'de bir anlamda iktidar muhalefeti de biçimlemektedir. Sorun kontrol sorunu olarak kaldığı sürece, yani, gadre uğramışların, kendilerini gadre uğratanları, kullandıkları araçlardan mahrum bırakması olarak anlaşıldığı sürece, Türk siyasetinin kireçlenmiş yapısı kendini her iktidar seçeneğinde bir kez daha üretecektir. Oysa sorun, bizzat toplumsal hayat üzerindeki kontrol mekanizmalarının ve araçlarının bizzat kendisidir. Sorun, gadre uğrayanın gadre uğratmaktan başka bir yol düşünemediği iktidar fetişizminin ve buna dayalı şiddet kültünün içinde yatmaktadır.

Şiddet kültürünün ayrılmaz parçası korkudur. Türkiye'de her bir siyasal tarafın varoluş sebepleri arasında, korku önemli bir yer tutar.

Bu durum, yukarıda ele aldığımız her iki grup için de geçerlidir. Jakoben Kemalistlerin korkusu ve şikayeti sentezcilerde odaklaşmıştır. Popülist Kemalistlerin korkusu ise "neo-bizanslılar"da. Bu korkular karşılıklı olarak tarihsellik dışı komplo teorilerinde dallanır, budaklanır. Oysa, tarihsel-kültürel sürekliliklere dikkat edilecek olursa, kendisini yeniden üreten şeyin, bizatihi korkunun kendisi olduğu görülecektir. Bu korku fanusu, Kemalistlerden İslâmcılara, Türkçülerden sosyalistlere, oradan da yaşadığı toplumsal hayatı anlamlandırmakta giderek daha fazla zorlanan sokaktaki insana kadar herkesi kuşatmaktadır.

Korkunun panzehiri, hayatın doğrudan, belki ağdalı olmayan ve ilk bakışta basit gibi gözüken etkinliklerinin gelişmesidir. Bu etkinliklerin, siyasal radikaller tarafından küçümsenmesi rastlantı değildir. Radikallerin, hayatın iktidar hırsı taşımayan etkinlik imkanlarını izlemeye çalışanları "pasiflik"le suçlamaları da boşuna değildir.

Bir an için Türk siyasetindeki "Doğuculuk", "Batıcılık" tartışmalarının sonuçlarını düşünelim. Bugün radikal bir İslâmcının kafasında bir an önce İslâm devletini kurmak, toplumsal hayatı,

bu hayatın potansiyel çeşitliliğini, bireyselliğini ortadan kaldıracak resmiyet araçlarını ele geçirme tutkusu yatar. Şeytani Yahudi komplolarını yıkmak adınadır her şey, onu korkuları yönetir.

Radikal bir sosyalisti, şer dünyanın kapitalist oyunlarını sona erdirme tutkusu yönlendirir. Tarlalar ve fabrikalarda uygulanacak bir kollektivite hayalinde, hayatı üniforma altına sokmanın hazları yatar. Hayat karşısındaki etkinlik duygusunun kaybedilmesi ve durumun kronikleşmesi, insan teklerinin başkalarını da aynı kısırlıkta tutma isteklerini de özendirmektedir. Korkularla özdeşleşen bir hayat tarzı, hayat karşısında duyulan bir etkinsizliğin meşrulaştırıcı zeminini verir.

Doğuculuk-Batıcılık tartışmalarının bizi nereye getirdiğini sormuştum. İşte, İslâmî estetik Osmanlı'nın bıraktığı yerde duruyor. Yüzyılın başından itibaren, daha önceki yüzyıllara göre arttığına şüphe olmayan İslâmî hassasiyet, Osmanlı-İslâm estetiğine hiçbir şey katmadı, dersek çok da yanılmış olmayız. Sosyalist hareketin Türkiye'de estetiğe katkısı, neredeyse koca bir hiç olmuştur. Şiirde, romanda kaba bir sosyal realizm, müzikte, marş tempolarını aşamayan bir zevksizlik kaldı bugüne. Çünkü her iki harekette de korkular (Yahudi entrikaları-kapitalist-emperyalist dünyanın komploları) galebe çaldı.

Kemalist Türkiye, estetik anlamda Osmanlı'ya alternatif olamadı. Korkular, etkinsizliğimizi derinleştirdi. Karşı tarafı sindirmek, korkunun değişmez refleksi oldu.

Jakoben Kemalistler, şeriatçı sentezci grupları yoğun bir gündem maddesi haline getirdiler. Bunlarla ideolojik-kültürel savaşın içinde tanımladılar kendilerini, tıpkı İslâmcıların ve diğer jakoben Kemalizme muhalif grupların "neo-bizanslılar" karşısında kendilerini algıladıkları gibi.

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Eğer korkulardan ve vehimlerden arınmış açıklık rejiminde yaşamak istiyorsak, bunun yolu, geniş bir spektrumda Türk siyasal kültürünün içerdiği bütün yönelişlerle birlikte ve tarihselliği gözden ırak tutulmadan tartışılmasından geçiyor. Kulturkampfın yerini iç sorgulamanın aldığı noktada düzlüğe çıkma şansımız var. Bu yazıda ele aldığım Türk-İslâm sentezini, yani popülist Kemalist çizgiyi, jakoben

Kemalist çizgi ile birlikte tartabildiğimiz derecede, daha da somutlaştıracak olursak, Süleyman Yalçın'ın tutumunu, merhum Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun 27 Mayıs'daki tutumu ile paylaştığı süreklilik çizgisinde kavrayabildiğimiz derecede korkusuz bir Türk siyasetine ulaşabilmenin ipuçlarını yakalayabiliriz.

NOTLAR.

1. Bu açıdan G. Şaylan'ın "Opus Dei" tanımlaması çok yerindedir. Bkz. Gencay Şaylan, **İslâmiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği**, Ankara 1987, s. 66.
2. Bu konuda ilginç bir kaynak. **Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics**, Pedro Ramet (Ed), Seattle, 1988, 28.
3. Bu değerlendirmeler için Bkz. L. L. Synder, **The Meaning of Nationalism**, New York, 1968, s. 23. Ayrıca, R. Emerson, **From Empire to Nation, The Rise to Self Assértation of Asian and African Peoples**, Cambridge, 1960, s. 158.
4. Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, (Çev. Z. Aruoba), İstanbul, 1985, s. 27-36.
5. C. Hayes, **Essays on Nationalism**, New York, 1966, s. 93-125.
6. Kohn'un bu konudaki düşünceleri için Bkz. L. L. Synder, **A. g. e.** s. 23.
7. D. Apter, "Political Religion in the New Nations", C. Geortz (Ed.), **Old Societies and New States**, New York, 1963.
8. Ağaoğlu ve diğer Türkçülerin, kavmiyetçiliklerini İslâm ile temellendirme çabalarında öne sürdükleri tezlerin genel bir değerlendirmesi, Babanzade'nin **Sebilülreşad** Dergisi'nde çıkan yazısında ele alınmış ve özetlenmiştir. Bu yazının başlığı "İslâmda Davay-ı Kavmiyet"tir. Önemli bölümleri İ. Kara tarafından Latin alfabesine aktarılmıştır. Bkz. İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler**, Cilt I, İstanbul, 1986, s. 283-293.
9. Bu konuda bir değerlendirme yazısı için, Bkz. Abd al Rahman Kawakibi, "The Excellences of Arabs". **The Theory of Arab Nationalism**, S. Haim (Ed.) Los Angelos 1962.
10. Bkz. benim, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, İstanbul 1992, s. 33.

11. Ahmed Ağayev, "Türk Aleminde VI" **Türk Yurdu** Dergisi, C. II. Sayı 5 (17) s. 294.
12. F. Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura**, İstanbul, 1986.
13. **Aynı Eser**, s. 43. Cümlelerin altını ben çizdim.
14. Prof. Dr. Bozkurt Güvenç, vd., **Türk İslâm Sentezi**, İstanbul, 1991, s. 68.
15. G. Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslâmcılık**, İstanbul, 1972, s. 76.
16. Seküler milliyetçiliklerin İslâmileştirilmesi konusunda Bkz. Riaz Hassan, "An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan", **Middle Eastern Studies**, Vol. XXI, July, 1985.
17. Bu terimi Ş. Mardin'den aldım. Bkz. Ş. Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma" **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, A. Y. Sarıbay, E. Kalaycıoğlu (Ed.) İstanbul, 1986, s. 31-69.

# BİR TÜRKÇÜ-İSLÂMCI EKLEMLENME FİGÜRÜ OLARAK AĞAOĞLU AHMED*

II. Meşrutiyet sonrası nispeten bir açıklığa ve özgürlüğe kavuşan akımlar arasında, belirli dergiler çerçevesinde bir dizi polemik göze çarpar. Bu polemik dizisi içinde, belki de en ilginç olanı Türkçüler ve İslâmcılar arasında yaşanmıştır. Sözkonusu tartışmalar kısa zamanda bazı figürleri de Türk siyasî polemik tarihinde belirgin bir hale getirmiştir. Türkçüler yönünden buna örnek vermek gerekse, ilk akla gelen isim Ahmed Ağaoğlu olacaktır.

Türkçüler ile İslâmcılar arasında paylaşılamayan neydi? Bu soru, basit bir şekilde din-milliyet sorunsalına indirgenemez kanısındayız. Tartışmaların önemli bir boyutu İslâmî topluluğun yeniden hayatiyet kazanmasının stratejisi konusunda odaklaşmıştı. Milliyet sorunsalı bu çerçevede bir anti-tez olmaktan çok, stratejiye ilişkin önerilen bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani milliyet kavramı, bu anlamda tartışmaların bağımsız bir değişkeni değil; dinin ihyası konusuna endekslenmiş bağımlı bir değişken olarak ortaya çıkar. Bazı İslâmcılar bu araçtan hoşlanmamış ve onu radikal bir şekilde reddetmişlerdir. Türkçü-İslâmcı tartışmaların önemli bir kısmı buna göre şekillenmiştir ve aralarında moral hedefler açısından uzun boylu bir farklılaşma bulmak zordur.

Türkçü grubun polemikçilerinden olan Ahmed Ağaoğlu, bize, tartışmaların araçsal niteliğini düşündürebilecek oldukça

* **Tarih ve Toplum Dergisi**, Haziran 1993, Sayı: 116.

uzun bir yazının sahibidir*."Türk Âlemi" başlığını taşıyan yazısı, moral hedefler açısından birbirine yakın olan İslâmcılık ile Türkçülüğü barıştırmaya çalışır. Bu sebeple de 1980'lerde zuhur ettiği sanılan "Türk-İslâm Sentezi"nin köklerini düşündürür. Bir bakıma Ağaoğlu'nun yazısı, Türk-İslâm sentezinin manifestolarından birisidir.

A. Ağaoğlu, önce, belirli bir modernist çizginin dışında gördüğü İslâmcı akımın bir sorgulamasını yapıyor. İslâmcı potada biriken Avrupa karşıtı hislerin müslüman mütefekkirin tarafından formüle edildiğini, ama bu formüllerin yanlış olduğunu belirtiyor: *"Bu cereyana bizi sevkeden Avrupalılar olmuştu. İkiyüz seneden beri Garp, Şark'ı alem-i nasraniyetin, alem-i İslâmiyeti bir mağlubiyet-i azimeye düçar ettiği inkâr olunamaz... Bu inkırazın müthiş levhalarını temaşa etmekte olan mütefekkirin-i İslâmiye, bu halin esbabını araştırmak, esasını anlamak istediler. Fakat maatteessüf bu mütefekkirin ulum-u dinîyede mütebahhir oldukları kadar ulum-ü dünyevîyeye vakıf değil idiler. Bunun için vekayii yalnız bir nokta-i nazardan tahlil ve tenkit ettiler. Bu belâ ve müsibetlerin, bu inkırazın yegâne memba ve sebebi ahlâk bozukluğudur. Ahlâk bozukluğu ise ahkâm-ı dinîye ve kavaid-i şer'iyenin iyi anlaşılmamasından ve işbu ahkâm ve kavaide hakkıyle riayet olunamamasından ileri geliyor dediler"* (I/71). Oysa, Ağaoğlu'ya göre sorun basit bir ahlâk sorunu değildir. Müslüman mütefekkirin, *"başka amilleri göreme(mişlerdir). Meselâ bunlar Garb'ın Şark'a ahlâkiyle, diniyle değil ilm-ü fenniyle, medeniyetinin yüksekliği ile mücehhez oldukları eslihanın mükemmelliyeti ile hakim olduğu noktasına asla dikkat etmemişlerdi"* (I/72).

Ağaoğlu, İslâmcıları bir anlamda idealist bir çizgide düşünmekle eleştiriyor. İslâmın ihyası için öncelikle araçların neler olabileceği üzerinde düşünmek gerekmektedir. Ağaoğlu burada Cemaleddin el-Afgani'yi örnek göstermekte, ve "ulûm ve fü-

---

Ağaoğlu'nun "Türk Âlemi" başlıklı yazı dizisi **Türk Yurdu** Dergisi'nin I. Cildi'nde (1327) başlamış, II. Cildi'nde (1328) devam etmiştir. Biz, alıntılarda sadece cilt numarası ve sayfa sayısını parantez içinde göstermekle yetindik.

nun"cu bir çizgide önerilerde bulunmaktadır. "*Esasen İslâm, ilim ve fenle, nur ve hakla kaimdir. Hakaik-i ve ledünniyat-ı İslâmiye yalnız envar-ı ulum ve fünunun tenviri ile tezahür eder*" (I/73). Zaten "*Medeniyet-i İslâmiyenin parlak ve şaşaadar zamanları ulum ve fünun-u cedideyi havi değil miydi?*" (I/73). Üstelik "*Avrupa bu ulum ve fununun mukaddematını bizden ahz-ü kesb et(memiş miydi?).* Şimdi Avrupa'ya ilim ve fen için müracaat etmek, kendi malımızı geri istemek demek (değil miydi?) (I/73).

Ağaoğlu, Avrupa'nın toplumsal düzeni için de benzer şeyler düşünmektedir. Yani, Avrupa'nın siyasal ve toplumsal değerlerini savunmak da bir anlamda İslâmın ihyasını savunmak demektir; "*Usul-i meşvereti, İcma-i ümmeti asıl ve esas tanıyarak makam-ı muallay-ı hilafeti bile şurut u kuyuda rabtetmiş olan bir din, Avrupa'nın şimdiki hayat-ı içtimaiye ve siyasiyenin hutut-u esasiyesine bigâne kalamaz(dı)*" (I/73). O güne dek, "*keyfi ve istibdadî usul-i idare medeniyet-i İslâmiyenin sönmesine sebeb ol(muştu)*" (I/73). Artık, "*müslümanların, müslüman ulema ve ezkiyasının en birinci vazifeleri dinlerini şu hurâfat yığını altından kurtararak İslâmiyeti muhtevi olduğu kâffe-i hakaik ve fezaili ile göstermektir*" (I/73). Ağaoğlu, bu cümlelerden sonra modernist İslâmcılara olan sempatisini ifade etmekte ve bunlar sayesinde "*âlem-i İslâmda yeni bir ümit, yeni bir gaye-i emel, yeni bir nokta-i istikbal doğdu: Ulum ve fünun-ı garbiye ile mücehhez, ahlâk ve şemail-i İslâmiye ile müsellah olarak eski islâmiyeti ihya etmek*" demektedir (I/74).

Ağaoğlu'na göre, Türklük aleminde iki büyük cereyan mevcuttur ve bunlar "*bazen birleşerek, bazen ayrılarak, bazen imtizaç ve bazen de müsademe ederek aynı saha üzerinde yürümektedir. Bunların bahşetmekte olduğu füyüzat, aynı derecede mühim ve hafi, aynı derecede mübeccel ve mukaddestir*" (I/138). O halde "*ihtilaflar bertaraf edilemez miydi?*". "*İki cereyan arasında bir hatt-ı vasl veyahut bir takım nukat-ı ittisal bulunamaz mıydı? Bunların tevhid-i mesai etmeleri kabil değil(miydi?)*" (I/139).

Ağaoğlu öncelikle, gerek Türklük gerekse İslâmiyet kavramlarını, siyasal anlamlarını kastedmediğini belirterek başlıyor: "*Biz*

*İslâmiyet yahut Türklük tabirlerini kullanmak şu kelimelerin ifade edebilecekler mana-i siyasiyi kat'iyyen nazar-ı itibara almıyoruz. Zira biz bütün müslümanların veyahut bütün Türklerin ittihat ve ittifak ederek siyasi bir kütle-i vahide teşkil edeçekleri hülyasına düşenlerden değiliz. İslâmiyet cereyanı dediğimizde, İslâmiyete mahsus medeniyetin ihya, tecdid ve tesisini, Türklük cereyanı dediğimizde dahi Türklere mahsus, yani Türk rengi ile renklenmiş, Türk ruhu ile ruhlanmış Türk boyuna, Türk tarz-ı maişetine göre biçilmiş, tesis edilmiş bir medeniyeti nazara alıyoruz*" (I/195).

Ağaoğlu'ya göre, İslâmcılarla, Türkçüler arasındaki en tartışmalı konu kavmiyet konusudur. İslâmcılar, ümmeti böler endişesiyle, kavmiyetçiliği kuşku ile karşılamaktadır, diyen Ağaoğlu'ya göre "*bunların (islâmcıların) şu nazariyeleri sırf saye-i hayalde kalmak şartıyla pek yüksek ve pek tatlıdır. Fakat amelî cihetine gelince fennin ve tarihin ve her günkü müşahedatın vermekte olduğu tecrübe ve derslere maatteessüf zıttır. Evvela şurasını söyleyelim ki, din-i mübin-i İslâm her ne kadar fıtrî ve insanların yek diğeri ile itilafları için en müessir bir amil ise de, hiç bir zaman muhtelif akvam-ı İslâmiye arasından kavmiyet ve cinsiyet hislerini ve temayüllerini tamamiyle def ve izale edememiştir*" (I/197). Ağaoğlu, İslâmcıları tarih dışı ve sosyolojik gerçeklikten uzak düşünmekle eleştiriyordu. Bu, yöntem konusunda İslâmcıların ve Türkçülerin o günlerdeki birbirine çelişik olan konumlarını aydınlatmaktadır. Sözkonusu sorun özellikle ele alınmalıdır.

İslâmiyet, tarih-üstü bir değerler kümesini ve inancı içermekteydi. Onüç yüz yıl sonra, Batı'nın meydan okumaları sonucu, müslüman entelijensiya başlıca iki yöntem geliştirdi. Bunlardan ilki, İslâm dininin tarih-üstü değerlerinin doğrudan ihyasına yöneliyor; ikincisi ise tarihselliği içinde İslâm topluluklarının gerçekliğini veri almaya çalışıyordu. İlki, fundamentalizme açılım gösterirken diğeri milliyetçi bir renk kazandı. Şimdi, Ağaoğlu'nun yazısına dönecek olursak, onun ifadelerinden kolaylıkla ikinci bağlamda yer aldığını söyleyebiliriz. O, "*İslâmiyet hiç bir zaman hissiyat ve temayülat-ı kavmiyenin ref'ine tamamen muvaffak olamamış ve muhtelif akvam içinde intişar ederken, o ak-*

*vamın bulunduğu muhitin, şeraitin tesiratına maruz kalmıştır*" (I/197) derken İslâmcıların idealist bakışının karşısından oldukça nesnel sayılabilecek tarihsel-sosyolojik bakış sergilemekteydi. Ancak şu da belirtilmelidir ki, bu nesnel bakışın kendi içinde bazı çelişkileri vardı. Ağaoğlu'ya göre "*siyasî, içtimaî dinî ve tarihi umurda hiç bir şey tesadüfî değildir, her şeyin bir sebebi ve hatta tam bir silsile-i esbabı vardı*" (I/198). Muhitlere, kültürlere parçalanmış İslâm toplulukları, milliyetçiliğin hem varlık sebebi, hem de en önemli sıkıntılarından birisini oluşturmaktadır. A. Ağaoğlu, tarihselleşme süreçlerinde farklı renklere bürünen İslâm dininin bu özelliğinin bir avantaj sayılması gerektiğini söylüyor: "*İşte din-î İslâmın diğer meziyet ve faziletleri arasında en ziyade calib-i dikkat bir meziyeti de şu kuvve-i elâstikiyesidir*" (I/198). Yazısının başka bir yerinde ise, Türk aleminin sıkıntılarını sebeplendirirken bunların "*mezhepler ihtilâfı, siyasî infirak ve muhite esaret ve (buna bağlı olarak) marifet-i kavmiyenin yokluğu*" olduğunu belirtmektedir (I/13).

A. Ağaoğlu, moral çerçevesini İslâm'ın belirlediği bir amaç için çalışan herhangi bir kişinin ister istemez kavmiyetçilik yapmak zorunda olduğuna işaret etmektedir: "*Mesela Türk yığını arasında bulunuyorum ve medeniyet-i İslâmiyenin ihya ve tecdidine hizmet ediyorum. Ne yapacağım? Şüphesiz ki muvaffak olmak.... için muhiti, şerait-i mahalliyeyi nazar-ı dikkate alacağım*"(I/198). Ağaoğlu'ya göre "*Akvam-ı İslâmiye ne kadar kavi ve metin olursa İslâmiyetin heyet-i umumiyesi de aynı nisbette kuvvet ve metanet kesbeder*" (I/199).

Kavmiyetçilik, Ağaoğlu'nun yazısında, İslâmın dinamik gücü olarak gösterilir. Bu akıma "*kapılmış olan bir akvam, şu hissiyat sayesinde, fedakâr askerden başlayarak erbab-ı namus ve haysiyet memurlar, eshab-ı cehdü sebat tacirler büyük ve âlî fikirli udeba, şuara ve rical-i devlet yetiştiriyorlar*" (I/200).

İslâmcılık ile Türkçülük arasında muhtemel bir başka yanlış anlama da, kavmiyetçiliğin kontrolünün bir noktadan sonra kaybedilmesi ve dine rakip olmaya başlaması ihtimalidir. Yani, "*kavmiyet cereyanı ve cinsiyet hissiyatı dine, İslâma karşı bir şekl-i zıddiyet alırsa ne olacaktır?*" (I/200). Ağaoğlu'ya göre bundan

korkmamak lâzımdır. Çünkü, din olmaksızın kavmiyetin hiç bir anlamı yoktur. Eğer "*Renan'ın Kavmiyet Nedir? risale-i meşhuresi dikkate alınacak olursa görülecektir ki, kavmiyetin esas amilleri şundan ibarettir. Birincisi lisan, ikincisi din, adet ve akideler, üçüncüsü müşterek tarih, müşterek vatan ve müşterek mukadderat*" (I/293). Dolayısıyla "*insanları yek diğerine rabtetmek için, bilhassa eyyam-ı bedeviyette-din en büyük ve en müessir bir amildir ve hatta lisandan sonra bu yegâne bir amildir*" (I/293). Din, kavmiyetin ruhu ve mayasıdır: "*Hatta, millî lisanın, millî adetlerin, millî tarz-ı düşüncenin, maişetin teessüsü üzerine bile dinin büyük ve birinci derecede tesiri vardır*" (I/294).

A. Ağaoğlu, İslâmcıların Türkçüleri ırkçılıkla suçladığını bilmektedir. Buna cevaben, ırkçılık suçlamasını boşa çıkarmak için, din-milliyet ilişkisini güçlü vurgularla işler. Sıra Türklük-İslâmiyet bağının işlenmesine geldiğinde Ağaoğlu ilişkilendirmeyi daha da sıkı bir şekilde yapar: "*Türklerin mukadderatı devr-i tarihiye geçtikten itibaren, İslâmiyetin mukadderatı ile ayrılmayacak, kınlmayacak derecede merbuttur. Biz burada Karakurum ve Baykal devirlerini ve medeniyetini nazar-ı dikkate almıyoruz. Zaten bunlardan bahsetmek müşkildir. Zira o devirler maatteessüf henüz öyle meçhuliyet içinde saklanmaktadırlar ki, elde bulunan mahdut malumat üzerine onlara ait kat'i bir nazariyenin yürütülmesi kabil değildir. Yalnız bir şey muhakkak ve müsellemdir: Tarih-i beşeriyet, Türkler en ziyade İslâm olarak tanıyor. Biz kendimiz de kendimizi başka surette tasavvur ve tahayyül edemiyoruz, biz Asya-i garbiye atıldığımız günden beri kendimizi İslâm diye tanıtıyoruz. Evvelki hayat bizce unutulmuştur*" (I/295).

A. Ağaoğlu, dini reddeden ırkçı görüşün karşısındadır: "*Demek ki, Türklerin içinde kavmiyet cereyanına kapılmış olanlar ister istemez, çar u naçar kavmiyet namına bile İslâmiyet cereyanını kabul etmeye mecburdurlar, İslâmiyeti bir rüknü rekin-i kavmiyet addedeceklerdir*" (I/296) ve "*(Türkçülerin) din aleyhine çıkan taraftarlan, kavmiyetin ne olduğunu uzun uzadıya arîzu amik mütalaa ve tetkik etmemişlerdir. Kendi hissiyatlarında, tarz-ı tefekkürlerinde aldanmışlardır*" (I/297), ayrıca "*bunlar... kozmopolit,*

*terakkiperver, hürriyetperver ve hatta vatanperver olabilirler, fakat kavmiyet taraftan olamazlar*" (I/297).

Din madem ki milletin varlığından soyutlanamaz, o zaman akla bir başka soru daha gelmektedir: "*... bir kavmin dinini kabul etmek, o kavmin içinde din namına mevcut olan cahilane taassubları, sahif adetleri, muzır görenekleri, hurafeleri, efsaneleri kabul etmek demek midir?*" (I/297). "*Bil'a tereddüt hayır*" diyor, Ağaoğlu, Din hayata tabi olmalıdır. "*Zira hayat demek bila-fasıla tebeddül, tagayyür etmek demektir*" (2/424). Ne yazık ki "*akvam-ı İslâmiye ve bilhassa Türkler şu hayatbahş düstüra riayet etmediler? Ahval-i mevcudiyeti ibka, eslaf ü ecdattan müntakil, muhitten müktesep maddi ve manevi avamil-i hayatiyeyi olduğu gibi muhafaza etmek kaidesi mezkur düstürün yerine kaim oldu*" (2/424).

Ağaoğlu, dinin nasları ve toplumsal boyutu arasında bir ayırım yapar. "*Din muhtevi bulunduğu hakaik-i esasiye itibarıyla la-yetegayyür ve la-yetezelzüldür. Dinin hakaik-i esasiyesi ebedi ve daimidir*" (2/425). Buna karşılık, dinde yozlaşmanın yaşandığı ve değiştirilmesi gereken alan, tamamen tarihsel ve toplumsal bir özellik gösterir. Yani karşımıza yine dinsel hayatın kendisi çıkmaktadır: "*Din tevessü ve intişar ettikçe dini kabul eden yeni kavim ve muhitlerin kâffesi, kendilerine mahsus eski hurafeleri, efsaneleri, bir takım itiyat ve itikatlan da dinin içine hülûl ettiriyorlar*" (2/425). Ayrıca "*mürur-u zaman ve her bir dinin hakim olduğu muhitte bir takım adamlar zuhur ederek dinin içine sırf kendi ihtira ve icadları olan bir çok bid'atlar sokarlar*" (2/426).

Milliyetçilik bilindiği gibi bir üst-kültür olma iddiası ile ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede dine rakip olmuştur. Bir bakıma din ile milliyetçilikler arasında gözlenen ideolojik savaşım "benzerlerin" savaşımıdır. Milliyetçi ideolojiler, kendilerini kabul ettirirken tarihsel kanıtlar getirmekteydiler. Dinler ile aralarındaki pek az sayıdaki farklılıktan biridir bu. Dinin değerleri tarih-üstü ve metafizik bir çerçeveye otururken, milliyetçiliğin değerleri tarihsel ve panteistik idi. Şimdi burada bir paradoks doğmaktadır. Tarihsel değerler ne dereceye kadar bir üst-kültür potasında standartlaştırılabilirdi? Milliyetçilikler en çarpıcı savaşımlarını dine, yani

rakip üst-kültüre olduğu kadar, bölgeciliklere ve çeşitli derecelerdeki kabileciliklere karşı vermişlerdir. Türkçülük açısından soruna yaklaştığımızda ve milliyetçiliğin sözkonusu paradoksunu yenmesinde takındığı tutumları dikkate aldığımızda, onun, bir tür İslâmî protestanlık gibi çalışan İslâmcı modernizm ile kurduğu ittifak ilişkisini daha berrak anlamak mümkün olabilecektir.

A. Ağaoğlu, her biri bir tarihsellik taşıyan yaşanan İslâmlara şiddetle çatar: "*Tevhid ve vahdeti esas alarak kabul etmiş İslâmiyet, yek diğerine mütehalif ve mütezad, birbirinden daha garip ve anlaşılmaz yüzlerce şubelere, fırkalara, tarikat ve mezheplere taksim edilip parçalanacaktır ve bu muhtelif fırkalar yek diğerine karşı hasmane bir vaziyet alıp çarpışacaklardır*" (2/428).

Bir yandan milliyetçiliği gereği tarihe tutunmaya çalışan, diğer yandan tarihsel çevresi ile, yine milliyetçiliğinin gereği olarak bir üst-kültür oluşturabilmek için çatışan Ağaoğlu; kaçınılmaz olarak seçkinciliğe ulaşmaktadır. Çare, "üç sınıf-ı güzide"dedir. Bunlar; ulema, muallim ve muharrirlerdir. Aydınlanma onlarda başlamalı, dalga, dalga tabana doğru yaygınlaştırılmalıdır. Bu üç güzide sınıf arasında önceliği ise ulema almalıdır: "*Biz şu halden kurtulmak istiyorsak kavmiyetimizin vahdet ve hayatını temin etmek (istiyorsak) dinin mümessili bulunan sınıf-ı ruhanînin bir an evvel teşkilatına girişmeliyiz. Nas'a dinen rehberlik vazifesini ciddi mekteplerde yetiştireceğimiz hakaik ve envar-ı İslâmiyeyi arif ulemaya tefviz etmeliyiz*" (2/556).

## SONUÇ

Ağaoğlu'nun yazısı, bize genel olarak İslâmcıların modernist cephesi ile Türkçüler arasında antagonistik bir çelişki olmadığını hatırlatıyor. İslâmcılık ile Türkçülük arasında kurulmaya çalışılan ittifakın salt stratejik nedenleri yoktu. Bundan çok daha önemli olarak sosyolojik bir nedeni vardı. Türkçüler, sonu ırkçılıkla bitebilecek ve ideolojik açıdan İslâmcılarla aralarındaki köprülerin atılması ile sonuçlanabilecek keskinlikleri göstermekten imtina ediyorlardı. İslâmcılar olmaksızın karşı karşıya kaldıkları sosyolojik bir sorunla başa gelmeleri neredeyse imkânsızdı. Çünkü, savunuculuğunu yaptıkları Türk dünyası, tarihsel olarak

Türkçülerin soyutlamaları kadar türdeş değildi. Mahalliliklere parçalanmıştı. Salt-ulusçu-tarihsel bir çerçevede geliştirilebilecek bir "üst-kültür" aracılığı ile Türk dünyasında iletişimin ve duygu bağlarının kurulması neredeyse imkânsızdı. Bu iletişim tasarımını sunabilmeleri için tarihsel kanıtlara ihtiyaçları vardı. Ama tarihin verileri bir noktadan sonra Türkçülere karşı da çalışmaktaydı. Bu nedenle Türkçülerin, müslüman toplulukların standartlaşmasını sağlamaya çalışan, bir tür İslâmi püritanizm olarak işleyen modernist İslâmcılığa yönelik bir ittifak arayışı içine girmeleri doğal görülmesi gereken bir durumdur.

# ÖLÜMÜNÜN ONALTINCI YILINDA NURETTİN TOPÇU ÜZERİNE BAZI DİKKATLER*

Nurettin Topçu, 1975 yılında vefat etti. Ardında, başlıbaşına bir külliyat sayılabilecek çok sayıda eser bıraktı. Ele aldığı problemlerin çeşitliliği itibarı ile Topçu, farklı değişkenler kullanan disiplinler etrafında, incelemeye muhtaçtır. Sadece bir makalenin sınırları içinde, Topçu'nun fikirlerini "dört başı mamur" olarak analiz etmek zordur. Bizim burada yapmaya çalışacağımız şey, Topçu'nun toplumsal düşünceleri çerçevesinde ve özellikle "medeniyet-kültür" tartışmaları bağlamında ortaya koyduğu bir kaç güçlü vurguya dayalı olarak onun Türk düşünce hayatındaki entellektüel profilini tasvir etmekten ibarettir.

İlber Ortaylı, Tanzimat için, "değişmemizin değişmesi"[1] deyimini kullanır. Gerçekten de Osmanlı toplumu, 18. Yüzyıl'dan itibaren, giderek derinleşen bir şekilde kendi tarihsel çevresinin dışından gelen dinamiklerin etkisi ile değişmeye başlamıştır.

Bilinmektedir ki, değişen değişmemizin özel tarihinde ilk evrelerden başlayarak, "mühendislik eksende bir reformizm" stratejisi belirir. Bu strateji, askerî donanımdan, söz konusu donanımın gerektirdiği örgütlere ve bunun beşerî kaynaklarına ilişkin yatırımlara (maarif) yönelik olarak tomurcuklanmaktadır. Böylesi bir stratejinin göze çarpan ilk özelliği epistemolojik-emperatif bir çerçevenin olmayışıdır"[2]. Osmanlı yenileşmesinin ortaya çıkardığı ürünlerin, geleneksel karşılıkları tasfiye edilmedikçe, daha

* **Dergâh Dergisi**, Eylül 1991, Sayı: 19.

doğrusu "yeni", "eski" ile kısa devre yapmadığı müddetçe (içten içe ikircikIenmelere yol açsa bile) hoşgörü ile karşılanma şansı bir hayli fazlaydı. Tanzimattan Cumhuriyete uzanan süreçler itibari ile, Gökalp'in kavramı ile ifade edecek olursak, "medeniyetçilik" sorgulama dışı kalmıştır. Değil mi ki, Cumhuriyetin resmi ideolojisi ile bu ideolojiye can düşmanı olarak bakan M. S. P. nin, Türkiye'yi rumuzu "tüten fabrika bacaları" olan bir sanayi ülkesi haline getirmek yolunda aralarında hiç bir ihtilâf yoktur.

Yenileşmenin tartışılan boyutu, ya da sorunun düğümlendiği yer, epistemolojidir. Acaba Osmanlılar için vazgeçilmez derecede önem taşıyan mühendislik ve örgütsel yenilikler, rasyonalist-pozitivist bir zihniyet değişimini de gerekli kılmakta mıdır? Dikkat edilecek olursa, yenileşme süreçlerine ilişkin kuşkuların, hukuki hayatta yapılan düzenlemelere dönük olarak ortaya çıktığı görülecektir. Ahmet Cevdet Paşa'nın yaklaşımı, dar anlamda "praxis" ile yetinen mühendislik anlayışının hukuk alanındaki yansımasıdır. *Mecelle*, tabiatı itibarıyla Aristocu "orta yolu" ilke edinmiş, Şer'î kuralların yerini alabilecek, lâik-seküler nitelikli ve kanunların kanunu düzeyinde soyutlamaları içeren "Kanun-u Esasi"ciliği reddetmiştir. Paralel olarak Namık Kemal'in doğal hukuku, şer'i hukuka tercüme etme girişimleri, Ahmet Cevdet Paşa'nın kaygılarını taşımaktadır. Hukuk düşüncesi bağlamında ortaya çıkan epistemolojik tartışmaların kısa bir süre içinde, "toplumsal ahlâk" tartışmaları ile bütünlendiğini görmekteyiz. Her ne kadar mühendislik alanda kıstırılmaya çalışıldıysa da, yenileşmenin sınır tanımaz tabiatının bizatihi insan üzerinde her zaman için marjinal sayılabilecek yeni yaşayış tarzlarını yaratması gerçeği karşısında Ahmet Midhat Efendi'nin durumu son derecede tipiktir: A. Midhat'ın karşı çıktığı Batıcılar, epistemolojik sorunu tutarlı bir şekilde aşmış, ama bu tutarlılık Avrupa'nın soyut ve global ülküleştirilmesi ile hamhayal sonuçtan başka bir ürün vermemiştir. Bilindiği gibi "köksüzlük" tartışmaları, yine bu dönemin ürünüdür. Karşılıklı olarak girişilen polemikler, kaynağını soğukkanlılıkla yapılmış tahlillerden almaz, kıyasıya kişiselleşmiş biçimlerde çıkar. Tevfik Fikret ne kadar Belinski ise Ahmet Midhat o denli Aksakov'dur[3].

Jön Türkler, nedensellik düşüncesinin yarattığı kuşkulu durumu sürdürmektedirler. Özellikle, Jön Türklerin muhalefetinin ortaya çıktığı yıllarda Doğu Sorunu'nun kazandığı yeni veçhe, İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı statükosunun hâmisi olma stratejilerini terkedip, Osmanlı'yı, ezeli düşmanı Çarlık Rusyası ile başbaşa bıraktığı bir konjonktüre karşılık gelmektedir. Bu bağlamda kuşkular, hayal kırıklıklarını ve giderek biriken nefreti uyandıracaktır. (Ahmet Rıza ve Mizancı Murad'ın tepkileri). Servet-i Fününcuların Avrupa ülküleştirmelerinin yerini Avrupa'nın çürümüş olarak gördükleri siyasal ahlâkını reddetmek ve bunun yerine yerel-geleneksel değerleri hareket geçirmek kaygıları almıştır. Medeniyetçilik yine tartışma dışıdır. Ortalama olarak Jön Türklerde, radikal Batıcıların topyekûnculuğunun yerini eklektizm almaktadır.

II. Meşrutiyet sonrası kendi aralarında uzlaşmaz tartışmalar yaşayan ,İslâmcı ve Türkçü akımlar, Doğu Sorunu'nda ve Avrupa'nın ahlâki değerlendirmelerinde ortak bir duyarlılığı taşırlar ve şaşılası bir üslûp benzerliği gösterirler. Buradaki ana fikir; maddî güçleri elinde tutan, ama ahlâkı iflâs etmiş bir Batı, bunun karşısında, maddi açıdan zayıf ama, toplumsal moral yönünden son derecede güçlü bir Müslüman ya da Türk (çoğu kez ikisi de birlikte) toplumu. Aslında bu fikir, yarı örtük olarak, maddî (teknolojik) açığı kapatılmış bir müstakbel Türk-Müslüman toplumun en mükemmel toplum olacağı tasarımını da içermektedir (Said Halim Paşa, Cemaleddin Afganî, Ziya Gökalp paralelliği).

Yukarıda özetlediğimiz düşünce eni konu, bir tür medeniyetçilikten vazgeçmeyen gelişme ideolojisidir. Toplumsal hayatın maddî çevresi ile manevi çevresi arasındaki nedensellik bağının olsa olsa "hissedildiği" ama "iyimser" bir şekilde geçiştirildiği bir niteliği taşır. Bize özgü değildir 20. Yüzyıl'ın başlarından ortalarına dek, pek çok Üçüncü Dünya toplumun gelişme ideolojileri eklektik bir manzara sunar. Bizde Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet sentezi bunu ifade etmektedir. Onun tasarımı, bir gün nasıl olsa, evrensel değer olarak gördüğü teknolojinin (medeniyetin) dünyayı birleştireceği varsayımına dayanır[4].

## MEDENİYET PROBLEMİ KARŞISINDA NURETTİN TOPÇU

Gökalp'in ölüm tarihi 1924'tür. Bu tarihte, Türk milliyetçiliği yazınında 1940'lar itibari ile sivrilecek olan Nurettin Topçu, henüz onbeş yaşındadır. Onun toplumsallaşma süreçleri, Türk toplumunun geçirdiği niteliksel değişimlerin tanıklığı ile yüklüdür. Kemalizm'in radikal reformlarının tanığıdır. 1950'lerden başlayarak Türkiye'de geleneksel hayatı ve bu hayatın kendine özgü statülerini ters yüz eden toplumsal hareketliliğin, ya da kentleşmenin toplumsal-kültürel yapılarda yarattığı "tahribatlar" Topçu'nun görgül alanına girer. Yine aynı tarihlerde Türkiye'de yaşanan en geniş çaplı sanayileşme tecrübesinin sonuçları, Topçu'nun düşüncelerinin gelişimine ışık tutmaktadır. Topçu'nun fikir örgüsünde, 1930'lu yıllarda bulunduğu Fransa'da aynı çevreyi paylaştığı, Hıristiyan mistik düşünürlerinin Avrupa'nın sanayi uygarlığına getirdiği eleştiriler ile Türk toplumunun gelişme adına yavaş yavaş ödemeye başladığı toplumsal bedellerin gözlemi birleşir ve aldığı felsefî formasyonu ile birlikte, yukarıda özetlemeye çalıştığımız medeniyet-kültür tartışmasına, özellikle Türk milliyetçiliği yazınında son derecede istisnai sayılabilen bir yaklaşım getirir.

Nurettin Topçu'nun yazılarında metodolojik açıdan ilk göze çarpabilecek özellik, toplumsal hayatı açıklamakta nedensellik bağının değerine verdiği önemdir. Burada Marksist tahlilleri çağrıştıracak bir şekilde -"alt-yapı" "üst-yapı"- tahlillerine girişir. (Bu yüzden Marksist olmakla bile eleştirilmiştir). İktisadi hayatta egemen olan üretim tarzının, toplumsal kültürü (üst-yapı) biçimlendirdiğini savunur. Ziya Gökalp'e yönelik eleştirilerinde onu, bir milleti kuran maddi unsurları görmezlikten gelmekle ve bu nedenle de "bir sosyoloji hatasına düşmüş olmakla" malûl sayar. Topçu'nun gözünde, eğer ortada bir Türk toplumu varsa, bu toplumun varoluş sebebi, tarihsel olarak ortak bir üretim hayatının paylaşılmasıdır. Türk toplumu için bu, tarımsal bir üretim tarzıdır. Milleti yapan diğer unsurlar, dil din ve dilek birliği ancak böylesi bir maddî çevre içinde anlam kazanırlar. Bir kez, maddî ve manevi unsurlar karşılıklı uyum içinde biraraya geldikten sonra millî hayatın teessüsü sağlanmış olur.

Nurettin Topçu'nun Anadolu sentezi dediği, (bunu pekala Türk-İslâm sentezi biçiminde anlayabiliriz) tarihsel oluşum, toprağa dayalı üretim ile İslâm arasındadır. Türk ve Müslüman kimlikleri, değişen siyasal konjonktürlere bağlı olarak dönüşümlü bir şekilde kullanılabilecek (sık sık böyle kullanılmaktadır) standartlar halinde değil, iç tutarlılığı sağlam bir tarzda ortaya konulmaktadır. Başka bir ifade ile, Topçu'da "Türk-İslâm eklektizmi" değil, gerçek anlamında bir "Türk İslâm sentezi" düşüncesi işlenmiştir.

Nurettin Topçu'ya göre; üretim araçları ile millî kültür bir denge içinde olmak zorundadır. Müslümanca yaşayışı mümkün kılacak biricik hayat tarzı, kır hayatıdır. O halde, sabanı aşan bir teknoloji ister istemez millî kültürün en temel unsuru olan İslâmî yaşayışı da zaafa uğratacaktır. Topçu'nun analizlerinin Marksist analizlerden ayrıldığı nokta burada ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği gibi Marx, tarihi materyalizmin şemaları dikkate alındığında, işgücünün toplumsallaşmasına doğru giden süreçlerin, gelişen üretim teknolojisinin insanı uygarlaştırıcı vasfına inanır. Bu bağlamda 19. Yüzyıl Avrupa'sının tarihsel-toplumsal düşünüşünü (ister Spencer ya da Comte'da olduğu gibi evrimci, isterse devrimci bağlamda olsun) saran bir paradigmayı benimser: Tarih "insanlığın ilerlemesinin" neredeyse "şaşmaz" vektörlerini taşımaktadır.

Nurettin Topçu'nun yaklaşımı ise, bu noktada, işgücünün toplumsallaşması ve Sanayi Devrimi ile birlikte üretim teknolojisinde devasa gelişmeleri başaran kapitalist hayatın, insan ve toplumsal ilişkiler üzerindeki "yabancılaştırıcı" ve "yozlaştırıcı" etkilerini sorgulayan Rus popülist düşünürü Mikhailovski'nin yaklaşımını çağrıştırmaktadır[5] Topçu, teknolojiyi soyut bir çerçevede almaz, onu kapitalist bağlamı içinde değerlendirir. Bizde teknoloji düşmanlığının gelenekçi çevrelerde "gâvur icadı" gibi dargörüşlü bir çerçeveye indirgendiği düşünülürse Topçu'nun yaklaşımının önemi daha iyi kavranabilecektir.

Topçu'nun kritiklerinde, "kapitalist bağlam" daima ön plândadır. Hayatımızda etkileri, kullanımının artmasına paralel olarak artan teknoloji, insanı yoğun bir üretim ve tüketim ideolojisi ile

donatmakta ve hem kendisine hem de diğerlerine karşı yabancılaşmaktadır. Bu durum, "uyumlu" ve "dengeli" bir cemaat düzeninin sahip olduğu tarihsel-kültürel (ahlâki) temellerinin sarsılması anlamına gelir. Nurettin Topçu, F. Tönnies'in kavramları etrafında düşünecek olursak, göçebelik vasıfları ayıklanmış, tadil edilmiş bir tür zirai "Gemeinschaft"[6]ın ülküleştirmesine gider. Bu anlamda da J.J. Rousseau'nun etkileri ile düşünen Mikhailovski'nin Batı tarih paradigmasını sorgulayan çizgisine yakınlaşır: Kapitalist teknolojik hayat insanlık adına bir ilerleme değildir. Tam tersine, insanın yabancılaşmasının vardığı en yüksek aşamadır.

O halde ne yapmak lâzım gelir? Sanayileşmekten vazgeçmeli miyiz? Topçu, "ağır sanayi" ütopyasının en hummalı dönemini yaşadığı, bir dönemde marjinal sayılabilecek çıkışını yapar. Evet, Türkiye bir an evvel bu ütopyasından vazgeçmeli sıkı bir "sanayileşme perhizine" girerek kültürel-moral değerlerine sıkı sıkıya yapışmalıdır. Topçu'nun "milli iktisat" görüşleri, Türkiye gibi genç milletleri kuşatan "kalkınma ideolojisi"nin radikal olarak eleştirilmesine dayanır. O tarihler itibariyle Türkiye'de, bugün olduğu gibi "sıfır büyüme" tezlerini tartışan bir "Yeşiller" hareketi yoktur. Kimsenin Roma kulübünün varlığından bile doğru dürüst haberdar olduğu söylenemez.

Nurettin Topçu'nun moral-kültürel sâiklerden yola çıkarak savunduğu sanayileşme karşıtı "millî iktisat" görüşü Üçüncü Dünya platformunda alabildiğine istisnaîdir. Topçu medeniyetin bilinçli reddi ile, büyük hayranlık duyduğu Gandi gibi müstesnaların arasına katılır.

Nurettin Topçu'nun düşünceleri, Türkiye'de popülist düşüncenin bilinen ve bir kaç isimle özdeşleştirilen (Gökalp ve Hüseyinzâde gibi) yeknesak tarihinin yeniden yazılmasını da icap ettirmektedir. Bizde popülist düşünce, Batı'ya karşı kuşkulu, ama nihaî tahlilde onun tarih paradigmasının genel çizgisinden taviz vermeyen bir Üçüncü Dünya "yasal popülizmi"[7] olarak algılanır. Oysa "yasal popülizm", popülist ideolojisinin 1880'ler itibari ile vardığı özel bir aşamadır. 1880'lerin Rus popülist düşünür grubu (Vorontsov, Danielson ve Flerovski gibi) Mikhailovski'den zi-

yade Karl Marx'dan etkilenmektedir. Çünkü hepsi de eni konu işgücünün toplumsallaşmasının ve sanayileşmenin uygarlaştırıcı ve ilerici karakterine inanmaktadır. Gökalp'in popülizmi (tıpkı yasal popülistlerin Rusya için düşündüğü gibi) Türk toplumunun arkaik yapılarına dayanarak gelişmeyi sağlamaktır. Ancak, Gökalp'in arkaizmi ülküleştirmeye kapalıdır. Bu yapılar araçsal bir önem taşır. Gökalp bir bakıma sadece gelişme süreçlerimizin Batı'nın liberal ahlâkının etkilerinden kurtarılmasını savunur Buna karşılık Nurettin Topçu, popülizmin tarihsel-felsefi anlamda "gerilemeci" anlayışını temsil eder. Ona göre medeniyet (teknolojik gelişim), Gökalp'in iddia ettiği gibi dünyayı, eşitlerden oluşan bir insanlık ailesi olarak birleştirmeyecek, tam tersine, eşitsizlikleri derinleştiren yeni bağımlılık ilişkilerine yol açacaktır.

1960'ların siyasal hayatında, teknoloji ithalinin bağımlılık ilişkilerine yolaçtığı yolundaki argümanlara özellikle sol akımlar içinde rastlamak mümkündür. Ne var ki tartışmaların içeriğinde teknolojinin kendisi üzerine yapılan bir analizi bulmak güçtür. Yapılan daha çok, teknolojik gelişmenin stratejilerine ilişkin alternatif önerilerde bulunmaktır. Örneğin; montaj sanayii yerine ağır sanayi, ya da Batı'dan teknoloji almak yerine, Sovyetler ya da Doğu Avrupa'dan teknoloji almak. Bu çerçevede Topçu'nun düşünceleri sadece marjinal değil, aynı zamanda da alabildiğine radikaldir.

## NURETTİN TOPÇU'DA HÜMANİST DÜŞÜNCE

Nurettin Topçu ismi Türk milliyetçiliği ya da Türk İslâmcı düşünce literatüründe yer almaktadır. Yazılarındaki "milliyetçi-islâmcı" vurgu bir hayli derindir. Ne var ki bu kategoriler Topçu'nun Türk Hümanist Düşünce literatüründeki yerini örtmemelidir. Çünkü Topçu, toplumsal sorgulamalarını "insan" değeri ve "insanlık" adına yapar. Örneğin, Topçu'da milliyetçilik etnosantrik temelli kıskanç ve hoşgörüsüz bir dava değildir, hümanizmin prensiplerini izler.

Teknoloji-insan ilişkisini irdeleyen Topçu, tasavvufî düşünceden gelen bir hümanizmanın kavramsal araçlarından yararlanır. Daha doğrusu, felsefî alanda "madde" ile "ruh" kavramlarında

ifadesini bulan, tarihsel-evrensel bir çatışmanın Türk milleti adına hangi bağlamlarda çözülebileceğini araştırır. İslâmı, Türk Milletini yapan asıl ruh olduğuna inandığı için, giderek maddileşen Türk toplumunun kurtarılması için İslâma dönüşün gereği üzerinde durur. Topçu'da İslâma dönüş düşüncesi, hiçbir şekilde kurumsal-örgütsel anlamda değildir. O, tipik olarak bir İslâm püritanistidir. İslâmın saflaştırılması, İslâm adına üretilmiş ama özde İslâmî imanı yabancılaştıran kurallar ve kurumlar karşısında imanın soyutlanmasını, insanî ve toplumsal sorunların aşılmasında yüksek düzeyde ahlakî davranış ilkeleri olarak seferber edilmesini teklif eder. Bu çerçevede olmak üzere "imanın hareketi" başlıca iki süreç izler; ilk olarak fenomenolojik-sezgici bir içevurumla, birey düzeyinde yaşanan psikolojik-mistik bir tecrübeyi içerir. İkinci olarak ise; aksiyonalist anlamda bir dışavurum ile "adalet" davası ekseninde toplumsallaşır.

Nurettin Topçu'da kültür, ahlâk ile özdeşleşmiştir. Ona göre ahlâk evrenseldir. Kaynağı insanlık davasıdır ve bu nedenden ötürü çeşitli dinî ahlâklar arasında, örneğin Müslüman, Hıristiyan, Budist olsun, bir ayırım ya da mertebelendirme yapmak son derece yanlış bir tutum olacaktır. Topçu'ya göre inanış biçimleri ne olursa olsun, önemli olan samimi olmak kaydıyla, "inanışın kendisidir". Topçu için 4 kitabın 4'ü de birdir. Burada tasavvuftan gelen bir hoşgörü ve çoğulcu anlayışı sürdürür. İslâmi tasavvufî düşünce, evrensel bir duyuş ve düşünüş tarzı olan "mistisizm"in bizdeki örneğidir. Mistik düşünüş ve duyuş esasına dayanan kültürlerin çokluğu ve aralarındaki biçimsel farklılıklar, özde evrensel olan "ruh" davasının beher toplulukta, o toplumun kendine özgü rengini almasından başka bir şey değildir. Madde esaretine karşı her millet, kendi tarihsel bağlamında, kendi şahsiyeti ile örülmüş tecrübesini yaşamalıdır. Topçu'nun kültürel şahsiyet konusundaki vurguları, hiç bir şekilde etnosantrik ve megalomanik değildir. O, tıpkı Herder gibi kendi dilini titizlikle korurken, insanlık dilini de oluşturmaya çalışan bir pro-romantik yaklaşıma sahiptir.

Topçu, insanlık davası içinde temellendirdiği millî dava anlayışı içinde "gaza" düşüncesini de ilginç bir şekilde işler. Özünde

bir "ruh" hareketi olan İslâm dini ve Hristiyanlık arasında paylaşılmayacak hiçbir şey yoktur. Hristiyan mistikleri, örneğin St. Theresa ile Müslüman mistikleri, örneğin Yunus arasında hiçbir fark yoktur. Fark varsa bu bir "çeşni" farkıdır. Elbette bir Türk mistisizmi Yunus'dan öğrenecektir, ama St. Theresa'nın diline de âşina olmasını bilecektir. Itrî'nin musikisini dinleyerek ruhunu yıkayan bir Türk, Beethoven'i de saygıyla karşılamasını öğrenmek durumundadır. O halde, gerçek "gaza" meydanı, insanin yüreğidir. Kazanılacak savaş, insanın kendi kendisi ile giriştiği "ızdıraplı" savaşıdır. Topçu, "gaza"yı dargörüşlü bir şekilde Müslüman kitlelerin Müslüman olmayanlann üzerine kışkırtılması biçiminde almaz. Örneğin, Avrupa'da ya da Amerika'da insanı insanlıktan çıkaran etkilere karşı savaşan bir Hristiyan mistiği de, evrensel anlamda "gaza"nın bir mücahididir. Nurettin Topçu, Paris yıllarında Batı pozitivizmini ve materyalizmini sorgulayan bir Hristiyan-mistik düşünür grubu ile yürüttüğü yoğun temaslar sonucu, Batı'nın kaba monist bir değerlendirmesinin yapılamayacağını görmüş, Batı'ya rağmen bir başka "Batı"nın varlığını algılamıştır. O halde ortak bir düşman olan teknoloji ve onun ideolojisi olan pozitivizm ve materyalizme karşı, Doğu-Batı farklılıklarının en yüksek derecede yumuşatılması suretiyle "alem-şumûl" bir mücadele vermek gerekir.

Madde esaretine karşı verilecek mücadele, Topçu'ya göre amaçları ve araçları arasında tam bir uyumun olması gereken bir mücadeledir. Topçu, bütün hayatı boyunca siyasal şiddetin karşısında olmuş, bu yola gidenleri her zaman kınamıştır. O, siyasal şiddetin karşısına, kaynağını millî kültürün değerlerinden alan, ama nihai tahlilde insanî amaçlarla bütünleşen "Rönesans"ı koymaktadır. Her milletin ruh cephesini oluşturan değerlerin harekete geçirilmesi ile başlayan millî rönesanslar, sonuçta "insanlığı" birleştirecektir. Açıkça görülmektedir ki, Nurettin Topçu, Ziya Gökalp'in vardığı sonucun tam tersi sayılabilecek bir noktaya varmaktadır: İnsanlığı birleştirecek olan şey teknoloji (medeniyet) değil, kültürdür.

Nurettin Topçu, toplumsal sorgulamalarında tipik olarak entellektüel bir çizgiyi tutturur. Çünkü herşeyden önce düşüncele-

rini basitçi bir biçimde kutupçuluğa yatkın formüller halinde sunmaz. Örneğin Topçu'nun düşünceleri tarafsız bir Türk düşünce tarihi yazılacak olursa, pekçok bağlamda ele alınabilecek bir derinlik ve zenginlik gösterir. Örneğin Türk Sosyalist Düşünce Tarih'inde Topçu özgün fikirleri ile yer alır. Bu çerçevede eğer yarın Türk Çevreci Akımının bir tarihi yazılacaksa, yine Topçu'nun adı zikredilmek gerekir. Türk Hümanist Düşünce Tarihi'nde Topçu özel bir yere sahip olacaktır.

Entellektüel, herşeyden önce "ufkî" bir durumu çağrıştırır. İnsanların düşünce derinliğini ve zenginliğini tasvirde, "ufku ne kadar geniş" tasvirini pek sık kullanırız. Toplumsal hayata dönük analiz yaparken çoğunlukla kolay üretilebilen hissî yargıların tuzağından âzade olmak gerekir. Entellektüelin işlevi, içinden çıktığı toplumun sorunlarını evrensel bağlamına ve sürekliliğine oturtmaktır. Nurettin Topçu'nun başarısı, vardığı sonuçları kabul edelim ya da etmeyelim, burada yatmaktadır.

Nurettin Topçu'nun ölümünün üzerinden onaltı yıl gibi kısa bir zaman geçti. Onun kaderi, komitacılık karşısında entellektüelin evrensel anlamda (belki bizde biraz daha katmerli) mukadderatı ile birleşmiştir. Nurettin Topçu, Türk milliyetçiliği tarihinde; Şinasi'nin Genç Osmanlı tarihinde, Prens Sabahaddin ve Abdullah Cevdet'in Jön Türk tarihinde, Kemal Tahir ya da Attila İlhan'ın Türk sosyalist düşünce tarihindeki yalnızlığını paylaşır. Bu tarihlerde her zaman bir Bahaeddin Şakir figürü olagelmiştir. Nurettin Topçu'yu ve onun gibileri Bahaeddin Şakir'ler karşısında anlatan en güzel deneme, Albert Camus'nun "Özgürlük Tanığı" başlıklı denemesidir[8].

Nurettin Topçu entellektüel kimliği ve gururundan ödün vermediği içindir ki "anlaşılamamaktan" doğan bir dışlanmayı yaşamıştır. Siyasetin dargörüşlü evreni onun felsefî derinlikler taşıyan düşüncelerini kaldırmamıştır. 1960'lar itibarıyla, biraz da bilinçli olarak seçtiği siyasal yalnızlığını, kültürel çalışmalara dönük çabaları ile aşar. Topçu'nun yaptığı, "Hareket" dergisinde somutlaşan bir ansiklopedizmdir. Hareket ansiklopedizmi kanımızca Abdullah Cevdet'in İçtihat ansiklopedizminin karşılığıdır.

1980'lerden 1990'lara hızla değişen dünyamızda Topçu adına nasıl bir değerlendirme yapabiliriz? Görünen odur ki teknoloji hızla dünya kamplarını dağıtmakta, kutupları eritmektedir. Sanki Gökalp'in tezleri haklı çıkmaktadır: Teknolojinin birleştirdiği bir dünya. Böylesi bir sonuca varmak biraz da aysbergin su üzerinde kalan kısmına bakacak değerlendirme yapmak ile yetinmeye benzer. İnsanlığın böyle bir birleşme için ödediği faturalar dikkate alındığında, birleşmenin üretken ve özgürleşen bir insan modeline göre işlemediğini, tam tersine tüketen ve tükettiği ölçüde bağımlılaşan bir insan modeline dayandığı görülecektir. Nurettin Topçu'nun bitmeyen güncelliği aysbergin su altında kalan kütlesi adına yazdıklarında somutlaşmaktadır. Üzerinde insanlığı taşıyan "uygarlık" gemisinin bir "Titanik" olmaması adına kafa ve yürek çatlatırcasına yazdıklarında...

NOTLAR

1. İ. Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, 1985, s. 9.

2. Müslüman toplumlarda modernleşme süreçlerinin epistemolojik sorunları üzerine son derecede ilginç bir makale: Douglass Ashford. "Contradiction of nationalism and nation-building in the Muslim World" **Middle East Journal**, Vol: XVIII, 1964.

3. Avrupalılaşmanın Rus entellektüel hayatında yolaçtığı tartışmalar için A. Walicki, **Rus Düşünce Tarihi**, (Çev. Aleaddin Şenel) Ankara, 1987, s. 65-73.

4. T. Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korperatizm**, İstanbul, 1989, s. 107.

5. Mikhailovski'nin tezleri için. A. Wailicki, "Russia", **Populism: Its Meaning and National Characteristics** (Der: G. Ionescu-E. Gellner) New York, 1969, s. 79-81.

6. Bu kavramı D. M. Rea'dan aldım. D. M. Rea, "Populism as an Ideology". **Populism: Its Meaning and National Characteristics** (Der: G. Ionescu, E. Gellner), New York, 1969, s. 156.

7. A. Walicki, **A.g.m.**, s. 85.

8. A. Camus, **Denemeler**, (Çev. S. Eyüboğlu-V. Günyol), İstanbul 1962, s. 46-55.

# ZOR ZAMANDA İLKELİ DÜŞÜNMEK YA DA NURETTİN TOPÇU VE MEHMET ALİ AYBAR*

Türk siyasî düşüncesinin en büyük zaaflarından birisi, düşünce ve eylem arasında hiç bir mesafeyi tanımamasından kaynaklanmaktadır. Bu öyle bir zaaf ki, sonuçta düşüncenin bizatihi bir etkinlik olduğu gerçeğini ortadan kaldırıyor ve onu pratiğe tâbi kılarak enerjisini ve verimliliğini düşürüyor.

Bilindiği gibi Marx'ın felsefî tezlerinden birisi, düşüncenin artık dünyayı açıklamak için vakit geçirmemesi, onu değiştirmek için seferber olmasının gerekliliğine işaret eder. Herhalde bu tez, pek çok yerde olduğundan daha fazla Türkiye'nin siyasî tarihi için geçerlidir. İster sağda olsun ister solda, Türk aydınının Marxgil bir zihinsel yapılaşma içinde olduğunu düşünüyorum.

Bilgiye, dünyayı değiştirecek sihirli bir güç olarak bakan Türk siyasî kültürü, bu özelliğiyle uzun bir zaman dilimi boyunca çatışmacı ve savaşçı bir niteliğe sahip olmuştur. Kendince bilgiyi fethettiğine inanan siyasî seçkinler, topluma ve genel olarak hayata karşı totaliter bakışlar geliştirmişler, kendi aralarında ise, bilginin inhisarını kendilerinde gördükleri ve paylaşamayacaklarına inandıkları için kesif ve uzlaşmaz çatışmalara yönelmişlerdir.

Bilgi ve düşünce, tabiîdir ki, onu üretenle ve taşıyanla bir ölçüde ilişkilidir. Ama, bilgi ve düşüncenin her zaman şahsî bir düzeyde tutulması gerekmez. Hattâ bu konuda tam tersine bir

* **Türkiye Günlüğü Dergisi**, Bahar 1993, Sayı: 22.

ilişkiyi önermek de mümkündür. İnsanın düşünce üretimi, düşüncenin misyoner niteliklerinin törpülenmesi, ona gayrı şahsî bir nitelik atfedilebilmesiyle zenginleşir denilebilir.

Türk aydınının savaşçı özelliği olarak, bilgiyi praxise tâbi kılması, misyoner bir çerçevede ve kendi tekelinde algılaması, hem Türk siyasî düşünüşünü, hem de siyasî hayatını içinden çıkılmaz sıkıntılara mahkûm etmiştir. Düşünce ve bilginin en basitleştirilebilir boyutu olan ideolojiler, gösteriş etkisi yüksek, ama içeriği alabildiğine zayıf kültürel bölünmeler üzerinden siyasî hayatımızı yoksullaştıran etkenler olarak çalışmıştır. İlericiler-muhafazakârlar, lâikler-dindarlar, milliyetçiler-sosyalistler Türk siyasetinin kısır kültürel değişkenleri bağlamında yıllarca birbirlerine bilenerek, hattâ birbirlerini acımasızca yok ederek varlık sebebi arayagelmişlerdir. Bu, insanî boyutun aşınması (de-humanization) dır. Misyon ve doğrular zaman içinde insan hayatından bile daha değerli görülür olmuştur. İnsan hayatının değerini ıskalayan bu bakış, entellektüel hayatımızı da sonuçta doğmalaştırmış ve verimsizleştirmiştir. Türk aydınlarının önemli bir ekseriyeti bu sonuçlardan sorumludur. Çünkü, bu süreci engelleyecek yerde, onun kışkırtıcısı olmuştur. Oysa, demokratikleşmenin, ya da daha genel ifadesiyle birlikte yaşamanın gerçekleşmesi biraz da, farklı doğruları savunsalar da biraraya gelebilen entellektüellerin, kendi yandaşlarını bu yolda toplumsallaştırmalarından geçmiyor mu?

Türkiye'de entellektüellerin kendi aralarında kurabildikleri çok sesli mahfeller zaman içinde harap olmuş, tek sesli bloklaşmalara dönüşmüştür. 1970-1980 arası bu açıdan tam bir faciadır. Polemik kültürümüzde gözlenen ve çoğu kez tartışanların entellektüel düzeylerini bile hayretle düşündüren, çocuksu davranışlar, kişisel hırslar ve saldırılar, küskünlük ve kırgınlıklar okuyucu için gerçekten de bıktırıcıdır. Vaktiyle, Süleyman Nazif ve Ağaoğlu Ahmed arasında yaşanan polemikleri düşünelim, aradaki olgunluk, hattâ terbiye farkı hemen ortaya çıkacaktır.

Türkiye'de entellektüel mahfellerin yok oluşuna neden olan etkenlere yukarıda değinildi. Ama, bence iki önemli hızlandırıcı sebep daha vardır. Bunlardan birisi, entellektüellerin toplumsal

kültürel yapısındaki bir değişme, ikincisi ise konjonktürel olarak Soğuk Savaş'ın etkileri.

Osmanlı kültürel seçkinleri, özel mahfellerinde bir araya gelebilmekteydi. Bu insanlar, yüzyılların ürünü olan Osmanlı âdab ve usûlleriyle toplumsallaşmaktaydılar. Belki, Osmanlı münevveri Batı'daki gibi "sivil-aydın" tipine karşılık gelmezdi. Çoğu devletçi düşünmekteydi. Zaten, yine çoğu aile kökenleri itibarıyla devlete dayanmaktaydı. Böyle olmayan ve taşradan gelen münevverler ise devlet hayatının görgü ve terbiye örüntüleri içerisinde kısa sürede uyumlulaştırılıyor, toplumsallaştırılıyorlardı. Ayrıca, tasavvuf hayatına özgü bir edep kültürü de bu geçişi hızlandırabilmekteydi.

Cumhuriyet döneminde, Türk aydınının devlet terbiyesi devam etmiştir. Osmanlı'nın değerleri bütün bilinçli tahribatlara rağmen varlığını sürdürmüştür. Beyazıt'ın kahveleri, Beyoğlu'nun pastahaneleri hâlâ değişik düşünen aydınları bir araya getirebilmektedir. Cumhuriyet politikaları, ağırlıklı olarak orta sınıfa yönelmiştir. Cumhuriyetin değerlerini benimseyen orta sınıf aydınlar yine devlet desteklidirler. Toplumsal-kültürel arkaplânları yine kentseldir. Dolayısıyla, ideolojik başkalaşmaya rağmen, tutum ve davranışlarında biçimsel olarak da olsa bir görgülülük, incelik sezilir.

Orta sınıfın etkisi 1960-1970 arasında da devam etmektedir. Ama, 70'lerden itibaren hızlı şehirleşmeye dayalı olarak toplumsal hayatımızın içinde belirginlik kazanan kitle realitesi, aydınlarımız arasında sadece bir kuşak farklılığını değil, aynı zamanda bir kültürel nitelik farkını da belirginleştirmektedir. Bu fark, "eski tüfekler" ile "yeni tüfekler" arasındadır.

1970 sonrasının aydınları, bir kez, eski kuşaklara göre hem toplumsal kökenleri itibarıyla, hem de ideolojik biçimlenmeleri açısından daha "köylüdür". Siyasete bakışları, siyasî rakiplerini algılayışları da son derecede kabadır. Yeni tüfeklerin siyasal toplumsallaşmaları, zaten tarihsel olarak varoluş sebebini misyoner yönelişlerde arayan Türk aydınının zaaflarını en ileri uçlara vardırmaktadır. Cumhuriyetin, Osmanlı kültürü ile ilişkilerini koparması, bunun yerine yavan bir halkçılığı ve köylücülüğü

ikame etmesi, söz konusu oluşumlara bir kamçı tesiri yapmıştır. Böylelikle, Osmanlı münevverine ve ilk dönem Cumhuriyet aydınına özgü incelikler, çoğu kez de bilinçli olarak terk edilmiştir.

İkinci bir hızlandırıcı etken, Soğuk Savaş'ın Türk siyasetine getirdiği olumsuzluklar ile ilgilidir. Bu dönemde milliyetçi-sosyalist ayırımı keskinleşmiş, her iki kampa angaje olmuş aydınlar arasında dinmek bilmeyen çatışmalar baş göstermiştir. 80'lerin başında, siyasal kamplaşmalar ve kutuplaşmalar had safhadadır ve entellektüel hayat alabildiğine yoksullaşmıştır.

Yukarıda ifade edilen hususların, aşırı genellemelerin ürünü olduğu düşünülmemelidir. Çünkü, söz konusu gidişatlar içinde bile istisnalar vardır. Bu istisnalar, tırmanan siyasal çatışmalar içinde bile, entellektüel olgunluklarını korumuşlardır. Kabalıkların siyasal hayat içinde tahammül edilmez bir noktaya geldiği durumlarda tercihlerini bu kabalıkları şu ya da bu şekilde meşru gören ucuz halkçılıklara kaptırmamış, entellektüel olmanın asgarîlerini dahi feda etmemişlerdir. Zaman, onların yazdıkları ve söylediklerini, kabalaşan Türk siyasetinin standartlarının fevkine çıkarmış, bedel olarak, mukadderatlarına yalnızlık ve anlaşılamamışlık gibi trajik sonuçları hâkim kılmıştır. Bu yazıda ele almaya çalışacağım iki düşünürümüz; Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar, bu tipe giren iki seçkin örnektir.

Nurettin Topçu üzerine hazırladığım doktora tezimi kitap yaparken, onun yakın çevresinden bazı kişilerle temas kurmuştum. Topçu'nun yazılarında yer alması mümkün olmayan bazı bilgiler bana şifâhi olarak aktarıldı ve kitabıma girdi. Bunların arasında çok ilginç bulduğum üç tanesinden bahsetmek istiyorum. Topçu'nun entellektüel profilini çizerken, bunlar etkili olduğuna inandığım birer fırça darbesi olarak iş görebilir.

Bilindiği gibi Nurettin Topçu, kendine özgü bir milliyetçiliği ve İslâmî bir anlayışı hayatı boyunca ödünsüz olarak savunmuştur. O, kapitalizme olduğu kadar, komünizme ve Marxizme de karşı çıkmaktaydı. Bu akımların Türkiye'deki mevcudiyetini, büyük bir hata olarak gördüğü batılılaşmanın bir uzantısı olarak görmekteydi. Topçu'nun bu konudaki radikal yazılarından herhangi birisini okuyan insan, onun komünizmi ya da sosyalizmi

benimsemiş birisiyle, bırakalım konuşabileceğini, selâmını bile esirgeyeceğini rahatlıkla düşünebilir. Gelin görün ki gerçek bunun tam tersidir.

Nurettin Topçu'nun öğrencilerinden, Dergâh Yayınları sahibi Dr. Ezel Erverdi bana, Topçu'nun İstanbul Erkek Lisesi'nde öğretmenlik yaparken, mesai arkadaşları arasında kendilerini milliyetçi ve mukaddesatçı olarak nitelendiren pek çok kişi olmasına rağmen, Topçu'nun bunların çoğunu elinin tersi ile ittiğini, buna mukabil en sık görüştüğü ve takdir ettiği meslektaşının Keyise İdalı isimli bir Marxist olduğunu söylemiştir. Bunu ilk duyduğumda çok şaşırmış, Topçu'ya olan saygım -düşüncelerinin pek çoğunu paylaşmasam da- artmıştı. Topçu, yazılarında, kendi doğrularını veya eleştirdiği düşünceleri titiz bir şekilde kişisellikten arındırmaya gayret göstermiştir. Bunu zaten görmüştüm. O'nda, ne hamâsi bir Atatürk düşmanlığı, ne de kolayca polemiğe yol açabilecek sığlıkta kışkırtıcı cümlelere rastlamış değilim. Topçu, düşüncelerini o nefis üslûbu içinde ağırbaşlı bir çerçevede tutmaktaydı. Ama doğrusu bu ya, kişisel hayatında, hasım olarak gördüğü bir düşüncenin mensubuyla yakınlaşacak kadar kendisini aşabileceğini düşünmemiştim.

Topçu'nun bir başka sıradışı tutumu, Sabahaddin Ali'ye yöneliktir. Bir Marxist olduğunu bildiği halde, S. Ali'nin hikâyeciliğini, siyasal tercihleri ile karıştırmama olgunluğunu göstermiştir. Topçu'ya göre S. Ali, Refik Halid gibi Türk hikâyeciliğinin en önemli figürüdür. Topçu'nun, **Hareket Dergisi**'nde Sabahaddin Ali'yi tanıtan yazısı yayımlandığı dönemlerde, Türkiye'de siyasal çatışmalar en keskin noktalarından birisine varmıştı. Topçu'nun komplekssiz tutumu bu açıdan özellikle kayda değerdir.

İşaret etmek istediğim, üçüncü bir husus, bana, yine Topçu'nun öğrencilerinden Emin Işık tarafından nakledilmiştir. Bu yazıyı hazırlayan da aslında aşağıdaki olaydır.

Nurettin Topçu, hayatı boyunca siyasete karşı mesafeli durmuş, savunduğu değerlerin, siyasetin çürütücü dünyasından uzak tutulmasını arzu etmiştir. Nitekim, öğrencilerine telkin ettiği ve âdeta vasiyeti olarak bıraktığı prensip "en az elli sene siyasete girmeyin" yolundadır. Buna rağmen Topçu, 1965 seçimlerin-

de kendisine yapılan ısrarları kırmayıp, milletvekili adaylığına soyunmuştur. Zaten Topçu'nun yegâne siyasî tecrübesi de bu olmuştur.

Topçu, Konya'dan aday olduğu seçimleri kaybetmiştir. Bunu, bir yenilgi olarak değil, bil'akis, memnuniyetle karşılamıştır. Eğer meclise girseydi, tıpkı örnek aldığı Hüseyin Avni Bey gibi idealist bir milletvekili olacağından kimsenin kuşkusunun olmaması gerekir. Ama, belki de entellektüel hayatı sönüp gidecekti. Bu da, herhalde Topçu'nun asla rıza göstermeyeceği bir şey olurdu.

1965 seçimleri nihayetlendikten sonra Topçu, seçim sonuçlarının milliyetçiler arasında konuşulduğu, tartışıldığı bir mecliste suskundur... Konuşmaları ilgisizce, âdeta yarım kulakla dinlemektedir... Herkes, yeni parti AP'nin ve bu parti içindeki milliyetçilerin başarısını konuşmaktadır. Söz dönüp dolaşıp T. İ. P. 'e geldiğinde, Nurettin Topçu, bu partiden kimlerin meclise girdiğini sorar. Partinin Başkanı olarak Ali Aybar'ın adı telâffuz edilir edilmez, kayıtsızlığını bir tarafa bırakarak heyecanla, "hele şükür, meclise bir adam oğlu adam da girmiş" der.

Bu olayı işittiğim zaman, yaşadığım şaşkınlığı unutamam. Nurettin Topçu ile Mehmet Ali Aybar'ın tanışmış olduklarını sanmıyorum. Zaten böyle bir tanışıklığın, 60'lı ve 70'li yılların kaosu içinde pratik bir değeri olabileceğini de sanmam. Ama, beni asıl ilgilendiren, Mehmet Ali Aybar isminin Nurettin Topçu gibi sağa mâlolmuş bir insanda yarattığı gizli bir titreşimin heyecanıydı.

Televizyonların hayatımıza henüz girmediği, görsel kültürün hayal ufuklarımızı kısırlaştırmadığı günlerdi. Radyoda bir temsilin sahnelerini, dekorlarını ve sadece seslerini işittiğimiz karakterlerin suretlerini zihinlerimizde inşa edebildiğimiz günler... 1969 seçimlerine doğru hızla yol alıyoruz. O günlerde henüz on yaşlarında bir çocuğum ve babamla birlikte radyodan naklen verilen siyasî propagandaları can kulağıyla dinlemekteyim. Nihayet anons edildi: T. İ. P. Genel Başkanı Mehmet Ali Aybar konuşacak. Yiğit bir ses; kendine güvenli, enerjik ve inançlı: "İşçiler, Emekçiler, Kardeşlerim" diye başlıyor konuşmasına. Babam, Aybar'ın konuşmasının pek çok yerinde başını sallıyor.

Onu onaylıyor. Çocuk hayalimde Aybar olağanüstü yakışıklı, heybetli; bir masal kahramanı gibi devleşiyor. (Daha sonraları Aybar'ın fotoğraflarını gördüğüm zaman hiç bir hayal kırıklığı yaşamadım).

70'li yıllar Aybar'ın siyasî kariyerinde bir düşüştür. Onun yerini Bülent Ecevit'in karizması almıştır. Dağlara taşlara Ecevit yazılmaktadır. Ama Ecevit'in hitabet gücü bile babama Aybar'ı unutturamamıştır. Ecevit'in konuşmalarını dinlerken bana sık sık "iyi ama, bunların çok daha iyisini Aybar söylemişti. Karaoğlan, Aybar'ın sulandırılmışı" dediğini hatırlıyorum.

Aybar'ı, bir de, alışveriş yaptığım kitapçının vitrininde, iki eli şakağında, düşünen ve "gülümseyen" fotoğrafı ile hatırlıyorum. Başka bir iz de, komşumuzun Ortadoğu'da okuyan, tatile geldiği yazlarda Marxist klâsikleri balkonda deviren, uzun saçlı ve gözlüklü oğlunun, Aybar'ı kendisine sorduğum zaman bana söyledikleri: "O mu? Bırak, popülistin teki". (Bu zatın sonradan bir yuppie olduğunu duydum).

Mehmet Ali Aybar'ın düşünceleri ile doğrudan olarak ilk kez, "Bağımsızlık Demokrasi ve Sosyalizm" başlıklı bir derlemede tanıştım. Kemal Sülker ve Turhan Tükel'in derlemesi olan ve Fethi Naci'nin Gerçek Yayınevi tarafından basılan kitapta, Aybar'ın 1945-1967 arasında çeşitli dergi ve gazetelerde yazdığı yazılar ve yaptığı konuşmalar yer almaktadır. Güleryüzlü sosyalizmin mucidinin düşüncelerini bu kitaptan öğrendim. Ama doğrusu bu ya, içeriğini o günler için ne kadar anladım, bilemiyorum. Yıllar sonra ise, yukarıda belirttiğim üzere, paradoksal bir şekilde, Nurettin Topçu üzerinden yeniden Aybar'a bakma gereğini duydum. O zaman gizli titreşimin sırları yavaş yavaş çözüldü.

Nurettin Topçu ile Aybar arasında ilk dikkatimi çeken benzerlik, her ikisinin de aşağı yukarı aynı tarihlerde dünyaya gelmiş olmalarıdır. Topçu 1909, Aybar ise 1908 doğumludur. Doğum yerleri İstanbul'dur. Toplumsal-kültürel kökleri birbirini andırır. Gerek Aybar gerek Topçu, Osmanlı seçkinleri sayabileceğimiz iki aileye mensuptur. Bu çerçevede ikisi de bir Osmanlı terbiyesi ile donatılmıştır. Daha sonra bunun üzerine alacakları Batı eğitimi, onlarda, ailelerinden aldıkları incelikleri pekiştire-

cektir. Gerek Nurettin Topçu, gerekse Mehmet Ali Aybar, özel hayatlarında haza beyefendidirler. Kişisel prensiplerine baktığımız zaman, belki bugün örneğine zor rastlayacağımız derecede titiz, çalışkan özellikleriyle dikkat çekerler. Mehmet Ali Aybar, âdeta yedi göbekten bir paşazadedir. Ailesi Osmanlı aristokrasisine uzanır. Ali Fuad Cebesoy ile akrabadır. Nazım Hikmet ile kardeş torunlarıdır. Nurettin Topçu ise, ailesi bakımından eşraf bir köke sahiptir. Bu aile, Topçuzâdeler diye anılır ve Erzurum ile İstanbul arasında ticaret ile iştigal eder. Eğitimlerini İstanbul'da, her ikisi de nezih birer kurum olan liselerde; Nurettin Topçu İstanbul Erkek Lisesi'nde, Mehmet Ali Aybar ise Galatasaray Lisesi'nde tamamlarlar. Daha sonra Aybar İstanbul Hukuk Fakültesi'ne kaydolur. Nurettin Topçu ise bir burs kazanarak Fransa'ya gider ve orada parlak başarılarla felsefe tahsil eder. Sorboune'da doktora yapan ilk Türk ünvânını alır. Massignon'a Türkçe öğretir. Aksiyonalistlerle, M. Blondel gibi filozoflarla teşrik-i mesai kurar. M. A. Aybar ise Hukuk Fakültesi'nde, parlak bir şekilde mezun olmuştur. Burada akademik kariyerini sürdürür. 1939'da o da Paris'e gider. Alman işgali nedeniyle orada uzun kalamaz. Dönüşünde yeniden İstanbul Hukuk Fakültesi'nde akademik kariyerine devam eder. Nurettin Topçu ise Paris dönüşünde başta Galatasaray Lisesi olmak üzere, çeşitli liselerde felsefe hocalığı yapar. Bu arada Bergson üzerine bir çalışma yaparak Doçent olur. Topçu'nun üniversite ile ilişkisi kısa süreli olmuş, bir süre İstanbul Üniversitesi'nde Hilmi Ziya'nın eylemsiz Doçentliğini yapmış, kadroya atanacağı sırada bazı çirkin oyunlara getirilmiş ve üniversiteden ayrılmak zorunda kalmıştır. Topçu, emekli oluncaya kadar liselerde çalışmaya devam etmiştir.

Nurettin Topçu ile Mehmet Ali Aybar'ın düşünce ve mücadelelerinin çıkış noktası ortaktır. Nurettin Bey, Kurtuluş Savaşı'nı kotaran Millet Meclisi'nin en renkli simalarından İkinci Grup mensubu Erzurum Meb'usu Hüseyin Avni'den derin bir şekilde etkilenmişti. Milli İstiklâl düşüncesini, Hüseyin Avni'nin coşkulu ve trajik siyasi kariyerinden takip etmiş ve benimsemişti (Hüseyin Avni Bey aile dostlarıydı. Sık sık görüşürlerdi. Topçu, daha

sonra Hüseyin Avni Bey'in kızı ile evlenecektir). Anadoluculuğunun köklerinde, İstiklâl Savaşı'nın onda yarattığı heyecanlar rol oynamıştır. Bu çerçevede Topçu, ırkçılığı ve Turancılığı kesin bir şekilde reddetmiştir. O'nun milliyetçiliği, derin bir Anadolu aşkıyla başlar, has Anadolu İslâmı olan Mevlâna ve Yunus'un tasavvufî görüşleri ile beslenir; mistik boyutlar kazanır. Türk milliyetçiliğinin, Ş. Mardin'in de belirttiği gibi en orijinal sentezlerinden birisine kavuşur.

M. A. Aybar da, Türk Millî İstiklal Savaşı'nı, sosyalist anlayışının çıkış noktası olarak gösterir. Millî bağımsızlık düşüncesi Aybar'da en vazgeçilmez değer niteliğine sahiptir. Yakın sayılabilecek bir geçmişte, kendisi ile yapılan bir söyleşide şöyle demektedir: *"Biz Kurtuluş Savaşı Türkiyesi'nin mirasçısıyız. Bu geleneğin en önemli yanı ise bağımsızlık fikridir. Efendim, sosyalist hareket enternasyonalist bir harekettir, dolayısıyla bağımsızlığın üzerinde bu kadar durmak yersizdir, diyenler çıkabilir. Ben buna katılmıyorum, gerçekçi olarak bakarsak, pratikte enternasyonalizm Sovyet çizgisine körü körüne bir bağlılığa dönüşmüştür. Biz buna kesin karşıyız ve bu bizim en temel ayırıcı özelliğimizdir"*[1].

Bağımsızlık düşüncesi, Türkiye'de, milliyetçi cenah ile sol (sosyalist) cenah arasında en önemli ortak paydalardan birisidir, biçimindeki saptama kuşkuyla karşılanabilir. Böylesi bir kuşkunun ihtirazi kayıtlarından birisi olarak, milliyetçilerin bağımsızlığı daha çok "kültürel", sosyalistlerin ise "ekonomik" bir eksende algıladığı söylenebilir. Aktüel siyasetin söylemleri açısından bu doğrudur; ama, söz konusu olan M. A. Aybar ve N. Topçu gibi kendi cenahlarının sıradışı seçkinleri olduğu zaman, biraz daha dikkatli olmakta yarar vardır. Nurettin Topçu, bağımsızlığı tehdit eden güçler olarak algıladığı "emperyalizmi" en az Aybar kadar "ekonomik"; Mehmet Ali Aybar ise, en az Topçu kadar "kültürel" bir düzeyde algılamaktaydı.

Nurettin Topçu, pek çok yazısında kapitalizm ve onun sömürgen türevi olan emperyalizm konusunda öyle radikal analizler yapmıştır ki, altındaki imza kapatılsa, değme bir Marxistin kaleminden çıktığı kolayca ileri sürülebilir. Topçu, her şeyden önce kültür ile iktisadî ilişkilerin niteliği arasında kaçınılmaz bir et-

kileşim olduğunu her fırsatta vurgular. Örneğin Gökalp'in düşüncelerini değerlendirirken, onu, kültür ve medeniyeti birbirinden ayırmak suretiyle "bir sosyoloji hatâsına düşmekle" eleştiriyordu[2]. Marxgil bir kavramlaştırmayla izah edecek olursak, Topçu, toplumsal hayatın "alt-yapı"sı ile "üst-yapı"sı arasındaki ilişkileri dikkatli bir şekilde görmekteydi. Topçu'ya göre "medeniyeti, yani teknoloji veya iktisadî güçleri ve kültürü birbirinden bağımsız olgular imişçesine görmek ve buradan minimalist bir modernleşmeciliği savunmak *"evimize kabul ettiğimiz misafirin ayaklarını ve bedenini içeri alıp, başını dışarıda bırakmayı düşünmek kadar gülünç bir şeydir. Garbın kafası, Garplı denilen şey onun edebiyatı, musikîsi, ahlâk ve aile hayatıdır, ve bunları Garbın tekniğinden ayırmak kabil değildir"*[3].

Nurettin Topçu'nun külliyatında en dikkat çekici bölümler, kapitalizme, liberalizme ve emperyalizme değgindir. Eğer, dünyada kültürel bir tahribat yaşanıyorsa, insan değeri giderek düşüyorsa, insan kendisine, başkalarına ve doğaya karşı yabancılaşıyorsa, bütün bu olgular ancak kapitalist bir dünyanın eseridir ve iktisadî sömürünün bağlamı dışında anlaşılamayacaktır. Topçu'ya göre, *"istismarın kaynağı işbölümüdür. İçerisinde işbölümü yapılan ilk topluluklar fertlerin arasındaki işleri bölerken, kiminin payına kolay işler, kimine de ağır işler düş(müştür). Kimi az kimi çok çalışmıştır. Zamanla her işe harcanan emek farkları büyü(müştür) ve insanlan sınıflar halinde birbirinden ayır(mıştır). Bunun yanında mülkiyetin gittikçe ferdîleşmesi ve herkesin kendi kazancıyla başkalarından ayrı hayat sürmesi, insanlar arasında servet ve geçim bakımından uçurumlar aç(mıştır)"*[4]. Topçu'ya göre büyük sermaye, sanayileşmeye paralel olarak, insanı insan yapan bütün değerleri ortadan kaldırmış, maddi kazanç hırsları insanı kendisine yabancılaştırmış, en üstün değer olan emek, makina uygarlığının çarkları arasında ezilmiş gitmiştir. *"Nurettin Topçu'ya göre; büyük sermayenin emek mahsulü olduğunu düşünmek saçmadır. Bir ferdin emeği, onun iktidarının sınırlarını binlerce milyonlarca defa geçen büyük sermayeyi doğurmaz. Ona kazanç eseri diyorlar. Kazanç nedir? Bu kelime zekâ oyunlarıyla serveti ele geçirmekten öte mânâya gelmez. Bü-*

*yük sermayenin sahibi yüzbinlerce, belki milyonlarca insanın emeğini eline geçirmenin yollarını bilen adamdır*"[5]. Nurettin Topçu, "devrimizin âfeti" diye nitelediği kapitalizmi başat düşman olarak görür ve aynı temayı işleyen sosyalistlerden anti-kapitalist radikalizminde hiç de aşağı kalmaz. Bu yönüyle, Soğuk Savaş'ın milliyetçi çevrelerde egemen kıldığı ne idüğü belirsiz "komünizm düşmanlığı" edebiyatından çok farklı bir çizgiye ulaşır. Anti-komünizm vurgusu Topçu'da da vardır. Ama Topçu, komünist hareketleri yine kapitalizmin insan üzerindeki yıkıcı tesirleri ile açıklar. "*Sahipsiz bırakılan fert, büyük sermayenin esareti altında ister istemez müesseselere karşı isyana mecbur oluyor ve bu hareketten tabiî netice olarak komünizm doğuyor. Böylece komünizm, kapitalizme karşı bir reaksiyondan başka bir şey değildir. Bugünkü komünizm yeryüzünden kaldırılsa bile kapitalist zulüm bir adalet sistemi içinde erimedikçe daima komünist intikamcılığı insanlığın peşini bırakmayacaktır*"[6].

Nurettin Topçu, kapitalist ilişkilerin doğduğu yerle sınırlı kalmayıp, bir kanser gibi bütün dünyaya ve mazlum milletlerin hayatına doğru yayıldığını gözlemektedir. Eşitsiz dünya koşullarında emperyalizmin millî ekonomileri nasıl çökerttiğini görmektedir: "*Büyük şehirlerimiz üretim yeri değil, sadece bir pazar yeridir. Bu pazarda anadolu köylüsünün bir yıllık alın teri ve taban nasırlarıyla elde ettiği şeylerin yabancı milletlerin fabrikasında bir kaç dakikada imal edilen eşya ile değişimi yapılıyor. Bu yirminci asrın sömürge pazarıdır*"[7].

Nurettin Topçu, modernleşme tarihimize soyut bir şekilde değil, yukarıda özetlediğimiz gerekçelerden destek alarak karşı çıkıyordu. Batılılaşma, bizde, emperyalist ilişkilerin kurulmasını hızlandırdığı için reddedilmeliydi. Bu ilişkiler, nihayetinde insanın insanlığından çıkması ve yabancılaşması noktasında düğümleniyordu. Kapitalist ilişkiler içerisinde "*insan isteyecek, saldıracak ve çarpışacak ve bu kavgada ya başkalarını ezecek veya ezilecektir. Kazanmada, kullanmada ve harcamada bugün sonsuz denecek kadar çok imkânlar yaratan Batı medeniyeti, dünyamıza bu imkânların mahsulü olarak onlar kadar çok sefalet tohumu ekmektedir*"[8].

M. A. Aybar'ın çeşitli yazılarında, millî bağımsızlık ilkesi, siyasal anlamının ötesinde, ekonomik boyutu ile belirginlik kazanır. Aybar, özellikle Mustafa Kemal'in ölümünden sonra, çeşitli anlaşmalarla, Türkiye'nin, Anadolu insanının kanı, canı pahasına elde ettiği bağımsızlığının nasıl elden gittiğini bıkmadan usanmadan yazar. O'nun en sıkıldığı husus, bu oyunlara, Mustafa Kemal'in kurmuş olduğu partinin, C. H. P.'nin en başta âlet oluşudur. Aybar'ın bu konudaki yazılarına değinmek mâlumu ilân etmektir. Asıl üzerinde durmak istediğim bir yazısı, Aybar'ın, emperyalizmi şablonlarla değerlendirme tembelliğinden ne kadar uzak olduğunu bize gösterecektir.

Sosyalistler, milliyetçi cenahta ağdalı vurgulara sahip "kültür emperyalizmi" tezlerini hafife almışlar, onları üst-yapı fetişizmi yapmakla, idealist düşünmekle eleştirmişlerdir. Özellikle Ortodoks sosyalist çevrelerde bu bakış çok yaygındır. M. A. Aybar'ın daha 1950 yılında yazdığı bir yazı, onun geniş entellektüel perspektifi hakkında yeteri kadar aydınlatıcıdır. Bu yazı, "Milli Kültür Düşmanı Yabancı Yayınlar" başlığını taşır. Nurettin Topçu, ya da başka bir milliyetçi yazar bu yazıyı herhalde hiç çekinmeden imzalardı. Aybar şöyle yazıyordu: *"(Yabancı yayınlarda) bize ne gibi fikirler duygu, zevk ve inançlar aşılandığını araştırmak, bunların fikir hayatımız, edebiyat ve sanatımızla, tekmil kültür hayatımız, hattâ seciyelerimiz üzerindeki tesirlerini hesaplamak kimsenin hatırına gelmiyor. Oysa ki kötülüklerin en kötüsü, Trova atı gibi memlekete sinsice bu kanaldan girebilir"*[9]. Aybar'a göre, yabancı kültürün istilâsına uğramış haldeyizdir. Bu durumda nasıl olur da *"(halkımızın) göz göre göre zehirlenip soysuzlaşmasına müsaade edebiliriz?... Soysuzlaştırıcı... kozmopolit düşünce ve zevkler, yabancı film, radyo ve dans türkülerine varıncaya kadar türlü vasıtalarla memleketin her yanına yayılıp, kökleşmeye yelteniyor. Fikir hayatımız, edebiyatımız, sanatımız, geleneklerimizin iyileri, bütün manevî değerlerimiz tehlikededir"*[10]. Aybar yabancı kültürlerin etkisini, insanın insanlığından çıkması olarak göstermektedir: *"... Onbinlerce yıllık başarıları insanlığın seraptır. Yaşadığınız şu andan ve tükenmek bilmez ihtiraslarınızdan başka her şey yalandır. İçinizde ne insan, ne mem-*

*leket, ne tabiat ne de hayvan sevgisi kalmıştır. Kör nefsinizin dışında sizin için tek bir şey vardır: Para ve paranın medeniyetsiz, kültürsüz hâkimiyeti. Faust gibi ruhunuzu şeytana satmışsınızdır. Artık o nefis baskılı dergi ve kitapların övdüğü bir kozmopolit medeniyetin hayranısınızdır. Hayranlıktan taklitçiliğe, taklitçilikten teslimiyetçiliğe giden basamakları artan bir hızla ineceksiniz*"[11].

M. A. Aybar (nasıl Topçu "alt-yapı"nın önemini gördüyse) üst-yapının ihmale gelmeyen özelliklerini kavramıştır. Bir yazısında "*alt-yapı ve üretim ilişkileri değiştiği halde, örneğin sanatsal beğeni ve duygulanmaların ya da dinsel inançların yaşamlarını sürdürdüğü görülüyor*"[12] demektedir.

Gerek Nurettin Topçu, gerekse Mehmet Ali Aybar, kendi ideolojik doğrultularında hiç bir kısıtlamayı ve doğmalaşmayı kabul etmemişlerdir. M. A. Aybar, bilimi şablonculuğa, şematizme indirgeyenlerin karşısındadır. 28 Ağustos 1966 tarihinde İstanbul Fatih'de yaptığı bir konuşmada şöyle demektedir: "*Biz... Türkiye'de sosyalizmin kuruculan olmanın sorumluluğu içinde kitaplara ölmüş bilgiler yığını gözüyle bakılmasına asla razı değiliz. Biz kitabı yarına açılmış bir kapı olarak görürüz. Ve biz kitabı, tamamlanmamış, hayatın akışını yansıttıkça sonsuzluğa kadar durmadan tamamlanan bir canlı varlık olarak kabul ederiz*"[13]. 5'li takrire karşı yaptığı konuşmada Aybar, bilimi bir dogma gibi görmeyi kesin bir dille mahkûm etmektedir. "*... bilimsel bilginin zaman ve mekân içindeki değeri gene, bilimsel ölçüler içinde daima tezgâh üzerine getirilmesi gereken bir husustur... Bilimsel bilgi dediğimiz hamule, sonsuzluğa kadar daima kendisini gençleştiren kendisini tamamlayan bir şeyse o zaman bizzat bilimin içinde diyalektik bir hareket var... Yani bir zaman bilim olan verilen zamanla... zaman içinde kendi zıt unsurları hâline gelmektedir*"[14]. Aybar'a göre, "*Sosyalist evvela taassuplara karşı olan insan demektir. Sosyalist dogmalara, naslara, hazır formüllere karşıdır. Sosyalist meseleleri çözen adam demektir...*"[15].

Nurettin Topçu, Aybar'ın dünya görüşünü onaylamaz. O, ilim olarak adlandırdığı çabaları dinsel düşünüşten bağımsız görmez. Pascal'ın büyük bir hayranıdır. Ne var ki, bilimcilik dediği bir "hastalığı" pek çok yazısında reddeder. Bilimin fetişleşti-

rilmesine, insan yabancılaşmasını derinleştirdiği gerekçesiyle karşı çıkar. "*Aşk iktidarı kalmayan ruhlar gibi yorulup çökmekte olan medeniyetler de metafiziğe veda etmek isterler. Ruhlar ihtiyarlayınca aşk gibi metafizik de kaybolur. O zaman eski metafiziğin kınntısı olan ilimler revaç bulur. Böyle medeniyetlerin yorgunluk devirlerinde bir de taklitçi zihinlerde ilimcilik zaman zaman moda halini alır. Avrupa'dan dönen ve hareket iktidarlarını tamamen kaybetmiş olan bunak ruhlu genç, bizde eksik olan bilimdir der. İlmin ne kaynağını, ne de gayesini bilmeyen ilimcilik dininin vaizi kesilir*"[16].

Nurettin Bey, taassubun her türlüsünün karşısına çıkar. Taassup bilimde yapılıyorsa, Nurettin Topçu'nun radikal eleştirisi oradadır. Eğer dinde yapılıyorsa, Topçu "benim cenahımdır" diye ayrıcalık göstermez, eleştirilerine kaldığı yerden devam eder. O'nu kendi cenahı içinde yalnız bırakan da bu entellektüel onurudur, tıpkı Aybar'ın kendi cenahındaki konumu gibi. Nurettin Topçu'nun , tasavvufa, felsefî akıl yürütmeleri sonucunda duyduğu içten ilgi ve bağlılığın kaynağında, taassuba karşı beslediği nefret duyguları yatar. O her şeyden önce bir felsefecidir ve felsefî düşünüşle taassubun barışmayacağını bilir. İdealist düşünüş, Bergson ve Blondel üzerine yaptığı etütler O'nu, İslâm dininin yaratıcı pınarı olarak tasavvufa götürür. Kokuşmuş medrese skolâstiğini, dinsel şekilciliği, din ticaretini reddeder: "*İslâm'ın özünü teşkil eden ilâhî ruhu çoktan kaybettik. Din adamları için dinî hayat, kaç asırdır ilâhî bir kaynağa bağlanmaktan çıkmış menfaat ve hukuk sistemi hâline gelmiştir. İslâm'ın asıl ruhu, özü ve gerçekten ilahî cephesi, esrar ve karanlık içerisinde kaybolan bir nakiller sistemi ile örülmüş, ceza hukuku olan tarafı inkişaf ettirilmiştir. Bizde bugün tortu hâlinde kalan ve mevlit sahnelerindeki çığırtkanların piyasasına intikal eden dinî düşünce ilk çağların sihrî itikatlerine Aristo mantığının eklenmesiyle meydana gelmiş ve öylece devam etmektedir. Menbalar karanlık, dâvâlar karanlık ve hayatımızla alâkası kesilmiş*"[17].

Topçu, dinin siyasete âlet edilmesini şiddetle reddetmektedir. Dinî hayat, onun gözünde o kadar değerlidir ki, her türlü basitlikten uzak tutulmalı, bir mektep gibi kalmalıdır. Aybar, sosya-

list düşüncenin dogmalaşmasını nasıl istemiyorsa, Topçu da dinin doğmalaştırılmasını reddediyordu: "*(Şeriat) dinî hayatın kaynağı değildir. Dinin esası değildir. Nasıl hayatımıza hâkim olan iyi ve kötü değerlerinin kanunlar sadece tatbikatçısı, düzenleyicisi ise din karşısında şeriat da onun kanunları ve her devre göre düzenleyicisidir. Devirlere ve cemiyetlere uyma kabiliyetlerinde olmayan kanunlar nasıl yaşayamazsa edebî şekilde kalıplaşmış şeriatlar da insanlıkla beraber yürüyemezler. Her devrin gerçek icaplarına uyma kabiliyetine pek mükemmel şekilde sahip olan İslâm dini, softa, hurafeci ve falcılardan ibaret ulema denilen bir grubun elinde, bu yüksek değerlerinden sıyrılmış olduğundan, bütün hayat kuvvetini bugün kaybetti*"[18].

Gerek Aybar'da, gerekse Topçu'da insan değeri, ideolojik mülâhazaların üstündedir. Aybar, sosyalizmi, Topçu, İslâmi-tasavvufî renkte bir milliyetçiliği, insan değerini en yüksek düzeyde tutan ideolojiler olduklarına inandıkları için seçmişlerdir. Ama, her ikisinde de insan değeri, hiç bir ideolojiye feda edilmeyecek kadar ulvidir. M. A. Aybar'ın "güleryüzlü sosyalizmi" bu çerçevedeki kaygılarının ürünüdür: "*Her şey insan için... (Bu amaç) sosyalizmin asıl amacını gün ışığına çıkarıyordu. Gerçekten de her şey insan içindir sosyalizmde. Geri kalmışlıktan kurtulmak, hızla kalkınmak, tam bağımsızlık, sömürüye son vermek, aslında insanın bir aracı olarak kullanılmaktan kurtulup insanlığına kavuşması içindir. Evet, sosyalizm insan içindir, insan sosyalizm için değil*"[19]. Aybar, bu amaca giderken, Makyavelciliğin karşısındadır. Araçlar, amacı desteklemelidir. Amaca giden yolda ancak o amaçla mütenasip olan araçlar kullanılabilir: "*... yani düşünce tarzımızın bir sonucu olarak da bizim gayemiz şuraya gitmektir, sosyalizmi kurmaktır, binaenaleyh türlü namussuzluğu yaparız, yeter ki sosyalizmi kuralım, gibi bir düşünce sosyalist teoriye ve ahlâka yaraşmaz, dışındadır... Ahlâki bir vecibe olarak mütalâa edilmese de sırf düşünce mekanizmamızın bir sonucu mütalâasıyla kullanacağımız vasıtanın mutlaka gayeyi etkileyeceğini biliriz. Eğer dolandırıcılık edersek, namussuzluk edersek, tutalım ki, sosyalizmi kurmak gayesiyle yapıyoruz bunu, o sosyalizm de bir derece namussuz bir sosyalizm olur*"[20].

Mehmet Ali Aybar, sosyalizmin toplumcu boyutuna, birey değerini feda ettirmek istememiştir. Onun için, sosyalizm anlayışını "fertçi sosyalizm" olarak tanımlamaktadır. Çünkü, göstermek istemiştir ki, birey değeri korunmadan, insan değeri soyut kalır. 1945'de yazdığı bir yazısında "*barışmaz iki kelimeyi korkmadan birleştirerek diyelim ki, fertçi bir sosyalizm tatbik edeceğiz. İşte benim tahayyül ettiğim gerçek hürriyet rejimi*"[21].

Amaç-süreç-araç diyalektiğini gözeten Aybar'ın bir önemli özelliği, baştan beri siyasal sebepli başta olmak üzere, şiddetin her türlüsüne karşı çıkmasıydı. 1945'de **Vatan** Gazetesinde, Tan olayını kınamak üzere yazdığı son derece güzel bir yazısında bu açıkça görülür: "*... teneffüs ettiğiniz ilim havası size esasen hoşgörüyü ve fikir hürriyetini aşılamıştır. Bu böyle iken üniversite gençliğinin bir memleket davasında bizzat kuvvet kullanmak yolunu tercih etmiş bulunması işte beni asıl bu üzdü. Hatırlamalıydınız ki, ta onüçüncü asırda dünya taassup zindanına gömülü bulunduğu bir çağda, Mevlâna'yı yetiştiren bir milletin evlatlarısınız. Ve Gel, Gel, Ne olursan ol, gel... diyen koca Mevlâna'nın bundan yedi asır önce gösterdiği hoşgörünün milyonda birini gösterecek, bir memleket davasında yalnız heyecanınızı ifade ve adaleti tahrik edecek kadar nefis hâkimiyeti ve olgunluk göstermeliydiniz... hoşgörülü ve ağır başlı olunuz. Karşıtlarınızı fikir düellolarında yeniniz...*"[22].

Nurettin Topçu, Türk milliyetçiliği literatüründe sadece en mistik değil, aynı zamanda en hümanist düşünce adamıdır. Topçu'nun hümanizması, milliyetçiliğini işlediği felsefî tasavvufî düşünceleriyle yakından ilişkilidir. O, Yunus Emre ve Mevlâna'nın doğa ve insana karşı beslediği içten sevgi ve bağlılığı, içinde yaşamış olduğu modern çağda yeniden üretmenin kavgasını verir. Topçu'nun bir önemli özelliği de, hümanizmayı evrensel bir değer olarak kabul etmesidir. Koyu bir Müslüman olmasına rağmen Topçu, Hz. İsa'yı veya Aziz Paulus'u en az Hz. Muhammed veya Hz. Ömer kadar sever. Farklı dinlerin inanç sistemlerini tartışma konusu yapmaz. Hümanistik ahlâki özü koruduğu derecede, tıpkı Mevlâna'nın söylediği gibi yetmiş iki dinin de yanındadır. Zaten, Topçu'nun milliyetçilikten beklediği,

her milletin kendi özgül kültürel kaynakları çerçevesinde kendi hümanizmasını kurmasıdır.

Topçu'ya göre, insan eşref-i mahlûkattır. Meleklerden bile değerli bir varlıktır. İnsana sevgi duymaksızın hiç bir yapıcı faaliyet başarılamaz. Nefretle bir uygarlığın kurulduğu görülmemiştir. Topçu bu konuda bir yazısında şöyle demektedir: *"Ahlâkililiğin ilk şartı, temeli insanın her şeyden ve dünyalardan değerli, hörmete lâyık olduğunu kabul etmektir. İnsan insanlık düşmanı olmadıkça bu değerini kabul eder. İnsana dokunulmaz, hürriyetlerine el sürülmez... İnsana tahakküm edilmez, insan istismar edilmez; insana emredilmez, insan çekiştirilmez, insana küçümsemeyle yaklaşılmaz, insan takip edilmez. Bunların hepsi zulümdür, haksızlıktır, ahlâksızlıktır"*[23].

Nurettin Topçu, tıpkı Aybar gibi "birey" değeri atlanarak hiç bir yere varılamayacağını söyler. Topçu'ya göre herşey, insan teklerinin birey haline gelmesiyle mümkün olabilir. İnsanın iç dünyasında, akıl, ruh güçlerini kullanarak insanlık deneyimini gerçekleştirebileceğini savunur. Kuşkusuz, Nurettin Topçu, mistik bir tecrübeyi kasteder. Önerdiği yol, insanın vicdanında, bütün dış tesirlerden uzak, özgürce bu tecrübeyi yaşamasıdır. Burada insan önce kendi hayatının değerini tartışacak, maddi boyutları ile manevi boyutlarını karşılaştıracak, evreni, Allah'ı duyumsayacak ve ahlâki bir olgunluğa ızdıraplı bir yoldan geçerek ulaşacaktır. Bu bireysel süreç gerçekleşmeksizin, hiç bir toplumdan bir hayat hamlesi beklememek gerekir. Topçu, ferde değer vermediği için Gökalp'i de eleştirmektedir. *"elbette hayat mücadelesine atılan bir millete fert yok, cemiyet var parolasını aşılayanlar, o millet ruhunu felce uğratacaklardı. Bize milli kültürün her dalında insanüstü kudretler yetişmesine elverişli aşıyı verebilecek doktrin lâzımdı. Öyle iken Ziya Gökalp'in hatasıyla, daha uykudan gözünü açmadan gözlerimi kapanm, vazifemi yapanm diyen topluluğun ninnileri söylendi. Bütün büyük insanların birer fert olduklarını farketmedik. Bir içtimai kaderden başka bir içtimai kadere teslim edildik"*[24].

Nurettin Topçu da, Mehmet Ali Aybar gibi her zaman şiddetin karşısında olmuştur. İnandığı fikirlerin şiddet aracılığı ile sa-

vunulmasını hep eleştirmiştir: "Her gelen iktidar büyük sermaye ve büyük soyguncularla el ele verip, hem de hak sahiplerine saydırtmak için milliyetçilik adı ile gençliği istismar etmektedir. Örtülü ödeneklerle cihazlanan bir gençliğin milliyetçi çalışma yaptığını söylemek hem ahlâki bir suç işlendiğine şahit olmaktır, hem de ahlâki suçu tekrarlamaktır[25]. Gençlik arasında "sağ-sol" çatışmalarının başladığı 70'li yılların başında Topçu alabildiğine üzgündür: "*Gençlik biri hak, öbürü din adına birbirlerini yemektedir. Ne berikinde hakkın korkusu, ne de öbüründe Allah'ın sevgisi var. İkisi de tepeden tırnağa kin silahlarına bürünmüş kıyasıya birbirlerine saldırıyorlar. Kin davasında bütün ruhu kin olan elbet kazanacaktır. Hakkın dâvacıları nerede? Nerede rahmetin, merhametin mümessilleri? İnsaf ile adaletin fedaileri? Haya ile hürmetin aşıkları?*" [26].

Hem Nurettin Topçu, hem de Mehmet Ali Aybar, "hürriyet" kavramına büyük değer vermişlerdir. İlk bakışta, bu iki insanın hürriyet telâkkileri birbirine zıt gibi görünebilir. Oysa, biraz daha derinliğine düşünüldüğünde, Aybar ve Topçu'nun hürriyet konusunda ortak bir duyarlılığı paylaştıkları görülecektir.

Nurettin Topçu, hürriyet kavramını ağırlıkla siyasal anlamının dışında düşünmektedir. Hattâ siyasal hürriyetleri küçümser. Daha çok ilgilendiği hürriyetin felsefî anlamıdır. Topçu burada, hürriyeti insanın iradesi-vicdanı ile eylemleri arasında algılamaktadır. Hürriyet, Topçu'ya göre, insanın ruhsal yaratıcılığının, maddi güçlerin baskısından kurtulmasıdır. Bu ise çoğu kez siyasal mücadelelerle sağlanabilecek bir şey değildir. Hattâ Topçu, hürriyet değerine en büyük zararı siyasal mücadelelerin verdiğini düşünür. Topçu için hürriyet önce iradeli bir şahsiyet dâvâsıdır. Tek tek bireylerin kendi cihadı ile sağlanır. Ancak ondan sonra toplumsallaşabilir:".. hürriyet davasının kazanılmakta olduğunun aşikâr delili, feryadlar değil, ferdlerin, fikir, ilim, sanat ve siyaset hayatında kaabiliyetlerini inkişaf imkânlarını yaratmış olmalarıdır"[27]. Topçu'ya göre hürriyet bir çığırtkanlık değildir. Özlü bir anlama sahiptir. Verilmez, elde edilir. Hürriyet değerinin kalıcı olması, aşağıdan yukarıya doğru bu yoldaki bilinçlenmenin eseridir. Böylesi bir bilinçlenmenin olmadığı bir yerde" ...is-

tenildiği kadar 'hürriyet yoktur' diye bağırılsın; istenildiği kadar 'hürriyet olmasaydı böyle bağırılabilir miydi?' densin. Hürriyetin ancak sözü vardır. Kendisi yoktur"[28].

Topçu, hürriyetin, özellikle de "fikir hürriyeti"nin üzerinde durmaktadır. 1957'de yazdığı bir yazıda şöyle demektedir: "Düşünülebilen her şeyin üzerinde düşündüklerimizi söylemekten çekinmeyeceğiz. Zira fikrin öz kardeşi hürriyettir. Ona sahip olmadıkları için, korku ve meskenet içinde susup oturanlara, hürriyetin hiç kimse tarafından verilmeyen, belki onu almasını bilmeyen insanlar tarafından irade ve cesaretle alınan bir cevher olduğunu göstereceğiz"[29].

Aybar ise, Topçu'nun olmadığı kadar siyasal anlamda hürriyet mücadelesinin içindedir. Ama, Aybar da en az Topçu kadar, hürriyetin özü ile sözü arasındaki farkı bilmektedir:"... iş kanunda değil özdedir. Memleketin halkı insan olmanın gururunu duymadıkça, kendini gayesini nefsinde taşıyan bir varlık olarak görmedikçe ve kendisinden başka her şeyi, hükümeti de, idareyi de, belediyeyi de, velhasıl insandan gayri herhangi bir varlığı insana hizmet için yaratılmış saymadıkça ve bu inanışlarını cesaretle savunmadıkça hürriyetçi kanunlar, yaldızlı fakat boş birer çerçeve halinde kalmaya mahkûmdurlar. Bunun içindir ki, hürriyet davasına öteden beri memleket halkının aydınlanması, kafaların ve gönüllerin nurlanması olarak bakmaktayım"[30].

Gerek Topçu, gerekse Aybar, konformizmi, hürriyet önünde en büyük engel olarak görmektedir. Topçu, insanın maddi zevklerinin tutsağı olduğu, önüne konulan her şeyi bilinçsizce tükettiği, her doğruyu irdelemeksizin kabul ettiği konformist bir dünyayı kabul etmez. İnsanları böyle bir dünyaya karşı bir "isyan ahlâkı" içinde birleşmeye çağırır: "Bizde en mükemmel ve ahlâkî nizam yaratacak olan isyan içimizdeki sonsuzluk iradesinin nefsimizin sefaletleriyle ihtiraslarına ve bunların doğan zulümlere karşı ayaklanmasıdır"[31]. Topçu, kaderciliği ve itaatkârlığı reddeder: "Evvelâ, hepimizin bu zulmü hak gibi karşılayışımızın sebebi kadere bağlanmamızdır. İçtimai hayatın her günkü kader halinde karşımıza çıkardığı hükmü hak diye kabul ediyoruz; bunun karşısına irademizin eserini koymayı düşünmüyoruz"[32].

Aybar da, Türk Milleti'nin en büyük zaafı olarak koşulsuz itaatkârlığını görmektedir: "Asırlardır itaat etmesini öğrendik, en büyük haksızlıklara, en korkunç gaddarlıklara mütevekkilâne boyun eğdik"[33]. Sonuçları ne denli farklı gözükse de, gerek Aybar'ın, gerekse Topçu'nun özlediği dünya, insanın şahsiyetli bir şekilde kendi insanlığının bilincine varmasıydı. "...kadere boyun eği(yoruz). Oysa insan olmak demek, tabiatı, toplumu ve kendimizi insanın yararına değiştirmek demektir"[34] diyen Aybar'a, Nurettin Topçu, başka bir cenahtan şu cümleleri ile katılıyor: "Duyularımız, tabiatla cemiyetten bize gelen tesislerdir. İrade ise bizim dış dünyaya karşı koyduğumuz içsel kuvvettir. Duygular almada eli kolu bağlı kurşuna dizilenler gibi tesirsiz ve iktidarsız olan insan aldığı bu tesirleri kendine biriktirip kuvvet yaparak dış dünyaya irade halinde hücuma kalkıyor. Nihayet günün birinde insanda harika denecek büyük iradelerin doğmasına yol açıyor"[35].

Nurettin Topçu ile Mehmet Ali Aybar arasındaki bir diğer ortak duyarlılık noktası, insanların putlaştırılmasına karşı duydukları nefrettir. Nurettin Topçu, fikir ve yazı hayatının başlarında, "Çalgıcılar" başlıklı bir yazıyı kaleme almıştı. Burada Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda bir lidere nasıl tapıldığını, abdestinin bile kutsal su imişcesine nasıl saklandığını hicveder. Sahte millet büyüklerine tepki duyar. Aybar ise, 1946'da yazdığı yazısında "..hürriyet ve demokrasi davasının can noktalarından birisi mabutsuz hükümetler kurmaktır.. Biz artık insanlığımızı bilmek istiyoruz...artık mabutsuz, şefsiz bir hükümet ve idare istiyoruz. Geçmiş hizmetlerin mükâfatını bırakın tarih versin" demektedir[36].

Putlaştırmaya tepki duyan Aybar ve Topçu, hiç kuşkusuz, tepeden inmeciliğin de karşısına çıkmaktadırlar. Topçu, modernleştirme tarihimizin bu otoriter politikalarına tepki duyar: "... Otorite tahakkümle yerleştirildi. Yüksek mevkilere tırmanabilenler iradelerini halka tahakküm edici bir kılıç haline getirmeyi ideal sandılar"[37]. Diye yazan Topçu, halka dayanmayan idarelerin yıkılmaya mahkûm olduğunu belirtir: O'nun idealinde yatan idare tarzı "halka dayanan, halk tarafından kontrol edilen"[38] bir idare

tarzıdır. Topçu, demokrasi konusundaki düşüncelerini tartışırken göstereceğimiz üzere, halk dalkavukluğundan da nefret eder. Dolayısıyla, bir hükümetin meşruluğu sadece halka dayanması değil, aynı zamanda da ona yol gösterebilecek bir niteliğe sahip olmasıdır. Topçu'nun meşruluk anlayışı halk ve Hak'ka dayanmaktadır. O'na göre ne halk adına Hak'kı ne de Hak adına halkı çiğneyemezsiniz.

Nurettin Topçu'nun, bütün bir yakın dönem Türk siyasî tarihine muhalefet etmesi, O'nun bulunduğu cenah açısından bir bakıma doğal görülebilir. Oysa Aybar, modernizasyonu bir doğrultu olarak benimsemiştir. Ama, entellektüel onuru, modernizasyon tarihinin kritiğini yapmaktan kaçmamasını emreder. Ve, O, bunu lâyıkıyla yapar. En başta ideallerini paylaştığı Mustafa Kemal'i eleştirir. "Mustafa Kemal Paşa, Rauf Bey ve arkadaşlarının Cumhuriyetçiliği'nden kuşku duymakta haklı olabilirdi. Ne var ki kurulan Cumhuriyet gerçek bir Cumhuriyet ise, bu konuda karar verecek olan kendileri değil, seçmen yurttaşlar olmak gerekirdi. Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'nin kapatılması, muhalefetsiz bir rejim istendiğini, yani halk iktidarının artık tarihe karışmış olduğunu kanıtlıyordu.."[39].

Aybar, 1961 Anayasası'nın ilerici ve demokratik bir anayasa olduğunun bilincindedir ve onu içtenlikle savunmuştur. Ama, bu süreci hazırlayan oluşumların yöntem olarak ne denli çürük olduğunu da bilir: "Türkiye ulusuna ileriye açık, çağımızın en demokratik anayasalarından birini armağan ederek, iktidarı sivillere devretmiş olmaları 27 Mayısçılar için övünülecek onurlu bir adımdır. Ama demokrasiye paydos denilmesi ve sonraki darbelere kapı açılmış olması da madalyonun öbür yüzüdür. Demokrasiye tepeden inme hareketlerle gidilemiyor.. bu olaydan alınacak dersler vardı.. tepeden inmeci otoriter ve totaliter rejimlerin hiç bir derde deva olmadığıdır...bu gibi rejimler dalkavukların, jurnalcilerin bataklıkta sazlar gibi herbir yanı sarmasına olanak verir"[40].

Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar, devlet topluluk ilişkilerinde ilkinin ikincisini ezmesinin şiddetle karşısında olmuşlardır. Her iki düşünürümüzün de sivil toplumcu sayabileceğimiz dü-

şünceleri bir noktada kesişmektedir. Nurettin Topçu bu konuda şunları yazmaktaydı: "bugünkü devlet, zümreler karşısında müthiş bir teknik üstünlüğe sahiptir. Devletle millet karşılıklı olarak aynı müdafaa aletlerini kullanmıyorlar. Devlet en kuvvetli içtimai sınıfın bünyesini milli bünyeye her yanından nüfuz edecek şekilde ve yaman bir tekniğin üstünlüğüyle teşkilatlandırılmış ve milletin her ferdine karşı bütün içtimai bünyenin teşkilatlanmış elinin silahını çevirmiştir"[41].

Milli yaratıcılığın yeniden hayata geçirilebilmesi için Topçu, hertürlü inhisarcılığın üzerine gidilmesini ve bunların parçalanmasını savunmaktadır: "Büyük iktisadi kuvvetlerin parçalanıp ufaltılması lazımdır. İktisadi tahakküm yok edilmelidir. Ancak bu yoldan gidişle insanlığın hayat ve vicdanını istismar eden zalim kuvvetler parçalanıp atılabileceklerdir"[42]

M.A. Aybar sivil toplumu, demokrasinin yerleşmesinde vazgeçilmez bir koşul olarak değerlendirmektedir. Daha 1945'de yazdığı bir yazısında bu duyarlılığını ortaya koyar: "...maskeli şahıs hükümetleri mutlaka devletçi ve merkeziyetçi olurlar. Çünkü tek şahsın iradesini hâkim kılmak için başka yol yoktur. Bütün işlerin merkezden görülmesi zaruridir. Günlük en basit işler bile derece derece merkeze arzolunur. Ve böylece muazzam bir memur sınıfı, işi merkez ile halk arasında ulaştırıcılık etmekten ibaret olan ceberut ve zorba bir memur sınıfı, bütün ağırlığı ile işlerin ve halkın sırtına biner"[43]. Böylesi bir devletçiliğin verimliliği de engellediğini Aybar daha o yıllarda görmüştür: "...denetlenmeyen umuma ait işler sonunda tavsarlar. İş başındakiler rekabetin terakki kaynağı kamçısını yemedikleri için gevşerler, en iyisini yapıyoruz düşüncesiyle avunurlar. Verim düşer..."[44] Aybar, Sovyetler'deki sosyalizme, bürokrasi hakimiyetini arttırdığını gördüğü için eleştirel bakmıştır. O'nun sosyalizm anlayışı aşağıdan yukarıya toplumsal örgütlenmelerle paralel yürüyen bir sosyalizm olmuştur. Zaten, Aybar'ın, 1940'lardaki görüşleri, Sovyetler'in çöküşünün mukadder olduğu yönündeydi. Haklı çıkmadı mı?..

Topçu ile Aybar arasındaki en paradoksal süreklilik demokrasi konusundadır. İlk bakışta, Topçu ve Aybar, demokrasi ko-

nusunda birbirlerine zıt düşünen kişiler olarak değerlendirebilir. Topçu, demokrasi aleyhtarı öyle yazılar yazmıştır ki kendi sosyalizm anlayışını demokrasi ile taçlandıran Aybar ile nerede buluşabileceği tartışma konusu olabilir.

M.Ali Aybar, "kağıt üzerinde" veya "sözde" diye tanımladığı demokrasiye karşı çıkıyordu: "Halkın hükümet işlerinden uzak tutulması, hükümet adamlarının etrafında bir dalkavukluk zümresinin türemesine yol açar. Halkın kayıtsızlığından istifade eden, onu istismar eden bir zümre, hükümet edenlerin her yaptığını alkışlarıyla felce uğratır... bir kendini aldatma siyaseti başlar... Boş bir gurur etrafı sarar. Hükümet edenler ortalığı gül gülistan göre göre, onbinlerce kere her söylediklerinin hakikatin ta kendisi olduğunu duya duya kerametlerine inanırlar... Artık onu doğru yola getirmek mümkün değildir. Kağıt üzerindeki demokrasilerin, hürriyet esasen yazılı bir formülden ibaret kaldığı için, hükümet edenler bütün kudret ve kuvvetleriyle kendilerine doğru yolu göstermeye çalışanları sustururlar"[45]. Aybar'a göre, sözde demokrasilerin varacağı ister istemez istibdat olacaktır.

Nurettin Topçu tıpkı Aybar gibi reel demokrasilerin sahteciliğini teşhir etmek için kullanır kalemini: "Demokrasinin dayandığı hürriyet ... hiç bir zaman ruhi ve ahlâki hürriyet manasını kazanmadı. O sadece yukarıdan gelecek zulümlerden halkın korunmasını sağlayıcı bir cihazı harekete geçirmiş bulunuyor. Demokraside halkın hakimiyeti fikir bir paroladır. Gerçekte hakimiyet halkın bütünlüğünde değil, halk içinde türeme fırsatı bulan bir sürü kuvvet zümrelerin elindedir. Demokrasi de monarşi gibi kuvvet rejimidir; hak rejimi değildir. Ancak tek kuvvet yerine çoğalan ve dağılan kuvvetlerin rejimidir. Halk her taraftan kendini çeviren bu kuvvet gruplarının esiri olmaktadır. Sermaye esareti bunların en ezici olanıdır. Zamanımız demokrasilerinin hepsinin pençesinde bunaldığı esirlik, büyük sermayenin leş gebe varlığından gelen esirliktir"[46].

Nurettin Topçu, reel demokrasilerden o denli müştekidir ki çözümü onu reddetmekte bulmuştur. Topçu'nun önerdiği ve kendisine göre "gerçek demokrasi" diye nitelediği rejim, halk kütlesinin yüzünü kendisini irşad eden millet önderlerine dön-

düğü bir rejimdir. Aybar ise, reel demokrasinin "ilerlemesinden" yanadır. Bu noktada yolları ayrılır ama, ilginç olan, Topçu'yu demokrasi düşüncesinden uzaklaştıran saiklerle, Aybar'ı demokrasi mücadelesine iten saiklerin birbirine benzemesidir.

Aybar, demokrasiyi her şeyden önce bir ahlâk, fazilet rejimi olarak algılamaktaydı. Sözde demokrasilerde egemen olan "bozguncu hava kamu ahlakını bozmaktan da geri kalmaz. Yalana dayanan yalanla yaşayan bu rejim kötü örnekleriyle halk arasında da yalanın dolanın, mevki, iktidar ve para hırsının, "muvaffakiyetçiliğin alıp yürümesine sebep olur... Öz şekle, görünüş ve gösterişe feda edilir"[47] diyen Aybar, başka bir cenahta adeta Topçu'nun hislerine tercüman olmaktadır. Topçu'da benzer ifadelerle o denli çok demokrasi kritiği yazmıştır ki. Bir küçük alıntı pek çok şeyi berraklaştırabilir: "Demokrasi keyfiyetin yerine kemiyeti koyduğu gibi ruhun yerini de maddeye bağışlıyor... Bir toplumun ferdi ruhtaki akislerinin yerine toplumun madde olan kütlesinin hakim oluşu ise ruhun yerine maddenin geçirilmesidir"[48]. Şimdi bir an için düşünelim; Türk siyasî hayatında yaşanan, günlük işlerin idamesinin ötesinde düşünmekten korkan bir irade kısırlığı Aybar ve Topçu'yu acı bir şekilde haklı çıkarmıyor mu?.

Nurettin Topçu, bütün keskin eleştirilerine rağmen, demokrasi konusunda açık bir kapı bırakmayı ihmal etmez: "Sade bir alet, bir cihaz olarak, insan hak ve hürriyetlerin korunmasında demokrasi en elverişli bir hukuki müessesedir. Lâkin bu müessesenin muvaffakiyeti onu kullananların iyi niyetine bağlıdır. İyi niyet olmazsa demokrasiden başka rejimlerden doğacak bütün fenalıkların doğması beklenebilir"[49]. M. A. Aybar da, bir yazısında şunları belirtmektedir: "..Aramızdan bu işleri görebilecek kabiliyette faziletli, evet bilhassa faziletli vatandaşları arayıp bulalım... yeni simalar arayalım. Taze kan insan vücutlarına olduğu kadar toplumlara da hayat getirir. Bunu da unutmayalım"[50]. Aybar da en az Topçu kadar, her şeyin sonuçta insana ve onun şahsî moralitesine bağlı olduğunu görmekteydi.

Ne garip bir tesadüfdür ki, Aybar kendi bağımsız ideolojik değişkenini, yani sosyalizmini milliyetçiliği ile, Topçu ise kendi

milliyetçiliğini sosyalizm ile örtüştürüyordu. Aybar'a kızanlar onun tam bağımsızlık ilkesinde somutlaşan milliyetçiliğine kızıyor. Çekoslovakya'nın Sovyetler tarafından işgalini ödünsüz bir fikir namusu içinde kınadığı için onu affetmiyorlardı. Topçu ise, bırakın sosyalizmi, sos diyenlerden bile şüphelenilen Soğuk Savaş'ın karanlığı içinde İslâmın hak ve adalet değerlerini ancak milli bir sosyalizmin karşılayabileceğini kompleksiz bir şekilde her yerde söylüyordu. Milliyetçi ve mukaddesatçı dostları onu birer birer terkettiler. Sadece kendisini anlayan dar bir çevre ile başbaşa bıraktılar. Milliyetçiliklerini Soğuk Savaş'ın Amerikan propagandalarına endekslemiş dar görüşlülerden başka bir şey beklenmezdi zaten.

Burada Aybar'ın marxist sosyalizm anlayışı ve programı ile Topçu'nun İslâmi anlayışını kıyaslayacak değilim. Ama şu kadarını belirtmek yerinde olur, Aybar ve Topçu milli sanayiden, toprak reformuna kadar, o günlerin iktisadî konulardaki gündem konularına eş bir duyarlılık göstermişlerdir.

İnsanların çeşitli siyasal düşüncelere ilgi duymaları ve bu yolda tercih yapmaları kadar doğal bir şey yoktur. Siyasetin bütün siyaset bilimi kitaplarının da belirttiği gibi bir veçhesi zaten "Çatışma"dır. Ama üzerinde uyuşulmayan asgari müşterekler yoksa, siyasetin bu çatışmacı yüzünün kanserleşmesi de kaçınılmaz olacaktır. Asgarî müşterekler, önce insan hayatının değerinin tartışma konusu yapılmamasıyla, her hangi bir değere veya amaca ipotek edilmemesiyle oluşmaya başlar. İkinci olarak ise "birlikte yaşamak" gerçeğinin bir an bile olsun unutulmaya gelmeyen bir değer olduğunun kavranması, asgari müştereklerin en önemli unsurlarından birisidir. Farklılıkları birlikte yaşamanın engeli değil, doğal ve zenginleştirici vasfı olarak görmek ve kabul etmek gerekiyor. Asgarî müşterek yoksunluğu düşüncenin önündeki en yıpratıcı engeli oluşturuyor. Bu yoksunluğun en tahammül ötesi olduğu, zor zamanlarda yazan ve konuşan iki düşünce adamımızdır, Topçu ve Aybar. İnsan hayatının değeri üzerine en küçük ödün vermediler. İnsanı ve insan sevgisini bütün siyasal mülahazalarının üzerinde tuttular. Topçu, "bir Yahudi ve komünisti bile hoşgörerek yaklaşacaksın.

Ona merhametin dilini konuşacaksın" ilkesini miras bıraktı yandaşlarına. Aybar, "seçimle gelir, seçimle gideriz" olgunluğunu, proleterya diktatörlüğü gibi değişmez zannedilen bir ilkenin üzerine korkusuzca giderek gösterdi. İkisi de kompleksiz, ama ortak kaygılarla düşündüler. Ortak duyarlılıkları paylaştılar.

Bugün, Soğuk Savaş'tan çıkmış bir dünyada geleceğe doğru yol almaktayız. Önümüzdeki fırsatları yakalayabilmek ve değerlendirebilmek adına, siyasal tarihimizin kısırlıkları içine gömülmüş zamanında anlaşılmamış düşün tarihimizin kaynaklarına yeniden dönüp, bunun ciddi bir envanterini çıkarmamız gerekiyor. Bunu yaparken meşrep farklılıklarını değil, doğrultuları ve duyarlılıkları gözetmemiz en doğrusu olacak kanaatindeyim. Böylesi bir çabanın, belki pratik bir sonucu da, siyasal kültürümüzün yeniden yapılaşmasında özlediğimiz hoşgörü ortamının kurulmasına karınca kararınca bir katkı olabilir...

NOTLAR

1- Atilla Akar, **Eski Tüfek Sosyalistler**, İstanbul, 1989, s.131
2- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, İstanbul, 1978, s.80
3- Nurettin Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul, 1970, s.28
4- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.140
5- Nurettin Topçu, **Ahlak Nizamı**, İstanbul, 1961, s.6-67
6- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s. 89.
7- Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye**, İstanbul. 1978, s.46-47.
8- Nurettin Topçu, **Ahlak Nizamı**, s.71
9- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm**, (Der: K. Sülker-T. Tükel), İstanbul, 1968, s.71.
10- **Aynı Eser**, s.172.
11- **Aynı Eser**, s.174.
12- Mehmet Ali Aybar, **T.İ.P. Tarihi**, C.3, İstanbul, 1988, s.56,261.
13- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...**, s.480.
14- Mehmet Ali Aybar, **T.İ.P. Tarihi**, C.3, s.146.
15- **Aynı Eser**, s.198.

16- Nurettin Topçu, **Kültür...** s.54.

17- **Aynı Eser,** s.19.

18- Nurettin Topçu, **Ahlak Nizamı,** s.186.

19- Mehmet Ali Aybar, **T.İ.P. Tarihi,** C.3. s.17, 47.

20- **Aynı Eser,** s.44,45

21- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...,** s.480.

22- **Aynı Eser,** s.44,45

23- Nurettin Topçu, **Kültür...,** s.37,38

24- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.71.

25- **Aynı Eser,** s.37.

26- Nurettin Topçu, "İslâmı Sömüren Siyaset", **Haraket Dergisi,** Ocak-Şubat, 1971, s.7.

27- Nurettin Topçu, **İradenin Davası,** İstanbul, 1968, s.45.

28- **Aynı Eser,** s.44.

29- Nurettin Topçu, "Fikir Kuvveti", **Türk Ruhu Dergisi,** Sayı: 1, 1957, s.12.

30- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...,** s.58, 59.

31- Nurettin Topçu, **Kültür...,** s.43,44.

32- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.142.

33- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...,** s.67.

34- Nurettin Topçu, **İradenin...,** s.14.

35- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...,** s.25.

36- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...** s.71.

37- Nurettin Topçu, **Türkiye'nin Maarif Davası,** İstanbul, 1970, s.133.

38- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.246.

39- Mehmet Ali Aybar, **T.İ.P. Tarihi,** C.3. s.143.

40- **Aynı Eser,** s.75-78.

41- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.179.

42- **Aynı Eser,** s.180.

43- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...** s.27.

44- **Aynı Eser,** s.49.

45- **Aynı Eser,** s.22.

46- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.243

47- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...** s.28.

48- Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin...** s.254.

49- Nurettin Topçu, **Devlet ve Demokrasi,** İstanbul, 1969, s.8.

50- Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık...,** s.49.

# TÜRK MUSIKÎSİNDE BİREYSELLEŞME VE TANBURİ CEMİL'İN VİRTÜOZİTESİ*

Türk musıkîsinin doğru düzgün tarihi henüz yazılamadı. Bu iddia ile ortaya konulan çalışmalar, ansiklopedik düzeyin üzerine pek çıkamamıştır. Oysa, her bir musıkî adamı, ya da musıkî eseri apayrı bir incelemenin konusu olabilir. Yeter ki biyografinin pek sınırlı kaygılarını aşabilecek kavramları çağrıştırabilsin

Biz, bu yazımızda, yeni kuşaklar yönünden tam bir ilgisizlik ve de bilgisizlikle karşılanan, milliyetçi-mukaddesatçı kültür bakanlarının ise ihmaline uğrayan, ama Türk musikîsinin içine girmiş kişilere, adeta bir efsane gibi anlatılan *Tanburî Cemil Bey*'i, virtüozite kavramının tarihselliği içerisinde tartışmak istiyoruz.

Her kavram, belirli bir tarihselliğin öznel karşılığı olarak ortaya çıkar ya da yeni anlamlar kazanır. İzlenimlerimizi yokladığımızda virtüozite kavramının, müziği yeniden-üretenlerin (icracıların) ses ya da saz üzerinde gösterdikleri marifeti ifade eden bir içeriğe sahip olduğunu görmekteyiz. Bu anlam, eni konu teknik bir nitelik taşır. Herhangi bir icracıyı değerlendirirken sunduğu parlak bir yoruma dayanarak, O'nu bir virtüoz olarak görebiliriz. O zaman ortalık virtüozdan geçilmeyecektir. Kavramların tarihsel gerçeklikleri önemini burada göstermektedir. Eğer virtüozite kavramını, kendisini doğuran özel şartların bağlamına sokmazsak, kullanımı keyfileşecek, anlamı muğlaklaşacak ve fonksiyonunu kaybedecektir.

---

* **Dergâh Dergisi**, Sayı 26-27, Mayıs-Haziran.

Şurası açıktır ki, virtüozite, müziğin sadece bir yanı ile (icra) ilgili özel tasarrufların yarattığı bir olgudur. Burada sorulması gereken soru şu olmalı: İcracıyı bu özel tasarruflara iten süreçlerin nitelikleri nedir? Acaba müzik tarihinde bu durum süreklilik mi gösterir, yoksa müziğin tarihsel gelenekleri bağlamında bir kopuşun ürünü müdür?

## KAPİTALİZM KARŞISINDA MÜZİĞİN BOZULAN GELENEKLERİ

Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno, müziğin geleneklerinin kapitalist dünya ile karşılaşma süreçlerinin ve bu çerçevede uğradığı değişimlerin kuramını yapmaktadır. Adorno'ya göre müzik, Ortaçağ'ın feodal yapıları içinde belirlenmekteydi. Müziğin üretimi (beste), yeniden üretimi (icra) ve hatta tüketimi (dinleme) feodal hiyerarşik statülere göre tanımlanmakta ve düzenlenmekteydi. Buradaki manzarayı biraz açmak gereklidir. Ortaokul sıralarından başlayarak, "Sanat sanat için midir, yoksa toplum için midir?" gibi kısır münazara mantığının içine sıkışan ve kötürümleşen düşünce dünyamız bu manzarayı algılamakta bir hayli zorlanabilir. Üzerimizden bir türlü atamadığımız hayal mahsûlü halkçılığımızın telâşlı basitleştirmeciliği ile müziğin geleneklerini anlamak mümkün değildir.

J.Haydn, himayesine girmiş olduğu feodal prense müzik yapmak ile yükümlü idi. Statüsü itibarı ile prensin ayak işlerini gören diğer hizmetkârlarından farklı bir statüye sahip değildir. Burada, her türlü farklılığı zımparalamak isteyen eşitlikçi hislerimizi biraz denetleyebilirsek, madalyonun diğer yüzünü de görebiliriz. Haydn taşıdığı statü itibarı ile pek hoş bir durumda olmamakla birlikte, hayatında geçim sıkıntısı çekmemiş, para kazanmak için tıknefes kalmamıştır. Onun ortamı alabildiğine soyutlanmış bir nitelik taşır. Orada sadece ve sadece müzik vardır.

Feodalizm, müziğe sadece bir statü vermemiş, ideolojisi ile de destek olmuştur. Bestekâr ve icracılar, Aristocu bir "organum" anlayışı etrafında, "bütün"e yaptıkları katkı ile ölçülen bir ödev ahlâkı içinde kenetlenmiş durumdadırlar. Müzisyen, tipik olarak literati özelliklerini sergilemektedir.

Müziğin bütüncül yapısı içinde yüksek amaç her zaman ilâhîdir. Antik çağ filozofları Pisagor ve Eflatun'un, matematik ve müzik arasında kurduğu sıkı ilişki, müziğin feodal kültür içindeki incelmesinin rasyosunu verir. Müziğin misyonu, ilâhî mükemmeliyeti tanımakta ve ona insanî düzlemde ulaşmayı özlemekte yatar. J.S. Bach bu durumu son derece de vazıh bir şekilde ortaya koyar: "Tanrı evreni mükemmel bir şekilde yaratmıştır. Öyleyse O'nun kulu olan Bach da müziğini aynı esasa göre biçimlendirecektir". Mustafa Itri'nin bu minval üzre söylediği birşey olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak, O'nun tekbîri farklı şeyleri çağrıştırmamaktadır.

Kapitalizm, insan nüfuslarını tarihte benzeri görülmemiş derecede yoğunlaştırmıştır. Bu yoğunlaşma, marjinal üretimi mümkün kılacak bir talep ve onu karşılayacak bir arzı yaratmaya ve canlı tutmaya dönüktür. Feodal statülerin tasfiyesi ve hukuksal eşitlik bağlamında yatay ilişkilere geçişin rasyosunu, pazar ilişkileri vermektedir. Pazar güçlerinin önlenemez yükselişi, müziğin, Ortaçağ'da kazandığı bütünlüklü geleneği sona erdirmiş, üretimi, yeniden-üretimi ve tüketimini, meta-değeri üzerinden pazara tabi kılmıştır. Adorno, müzik açısından bu oluşumu, onun kullanım değerinin yerini değişim değerinin alması olarak açıklar[1]. Müziğin kendisini çevreleyen himaye sisteminin ortadan kalkması, içerdiği unsurların çözülüşü, doğrudan ifade imkânlarını yitirmesi kapitalizmin etkileri ile açıklanabilir. Kapitalizm karşısında müzik, incelmişliğini giderek kaybedecek, form yönünden kolay ve etkin pazarlanabilme şansına sahip, kitlenin (alıcıların) beğenisine hitap edebilecek formlara yönelecektir.

## BİZDEKİ DURUM

19. Yüzyıl'da, Osmanlı kapitalistleşen dünya ekonomisi ile çevreselleşerek bütünleşmektedir. Bu süreçlerin gereklerini yerine getirmek adına üretilen modernist politikalar, sarayın himayesindeki "Enderun"u ihmale uğratacak, Türk Musıkîsi bu esaslı lâ-dinî kaynağını yitirecektir. Dinî musıkî ise daha bir süre mevlevîhanelerde ve tekkelerde yaşamaya devam edecektir.

Musikî, saray dışına itilmesi ile birlikte kendisine yeni mekânlar aramıştır. Bu mekânlar arasında taze Bab-ı Âli memurlarının İstanbul banliyölerindeki konakları başta gelmektedir. Klâsik fasıl uslubu, yerini, Osmanlı mülkü üzerinde gelişen yeni tüketim hayatının hafiflik ve snobluğa açık ritmlerini karşılayacak kıvraklıkla gelişen, pişrevleri yarım yamalak, besteleri, ağır ve yürük semaileri alelacele, çoğunlukla da eksik, şarkı gibi küçük formlarda yoğunlaşan yeni bir fasıl anlayışına bırakmaktadır. Geçen yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, büyük kültürel gelenekle temellenen musikî, Topkapı'nın selâtin meyhanelerinde, Boğaziçi'nin köylerinde, Langa'nın Rum tavernalarında küçük mahalli geleneklerle beslenen musikîlerle karşılaşmakta, çözülmekte, ya da yeni biçimler altında kaynaşmaktadır. Öte yandan musikî hayatında, meslekîleşme çok hızlı bir biçimde yaygınlaşır. Aslında işin bu yönü pek az vurgulanmaktadır. Musikînin bağımsız bir iş haline gelmesi, araştırılmayı bekleyen bakir bir konudur.

Tüm bu gelişmeler sırasında, müzik adamının içinde bulunduğu halet-i ruhiye ne durumdaydı? En iyimser ifade ile trajikti. Ama çoğu kez de dramatik. Amadeus filminin başarısı, W.A. Mozart'ı, Haydn kadar yaver gitmeyen talihinin, Onu hamisiz bıraktığı andan itibaren içine düştüğü kurtlar sofrasındaki dramını vermesinde yatar. Schuman, Chopin, Schubert, acılı kısa ömürleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren musikî tarihinde Bach'dan ya da Vivaldi'den çok farklı bir müzik adamının profilini sunar. Bizde de benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Şevki Bey, Lâvtacı Hristo, Tatyos gibi ciddi ruhi sıkıntılarla yüklü müzisyenler, Hafız Post ya da Itrî'nin dünyasından çok farklı, nitelikler taşır. Bach'ın ya da Itrî'nin müziğinde ebedî mükemmeliyet taşıyan dünyaya duyulan güveni ve rahatlığı bulurken, Schubert'in liedlerinde ya da Şevki Bey'in şarkılarında bozulmuş bir dünyanın acılarını ve ümitsizliği duyuyoruz. (Arabesk düşmanlarının kulakları çınlasın).

## AYDINLANMA, ROMANTİZM VE VİRTÜOZ

Aydınlanma kültürü, Ortaçağ'ın skolastiğine, kilise öğretisine karşı verdiği mücadelede bireyin yanını tutuyordu. Bu birey,

kentsel tutumuna sahip, iktisadi ve siyasi etkinlikleri yasal güvenceler altına alınmış bir hüviyette karşımıza çıkar. Aydınlanmacıların beklentisi, bireysel aralıklara sahip yeni medeni toplumun ortak iyisinin ve yararının kendiliğinden sağlanacağı doğrultusundaydı. A. Smith, gizli el'in son muhasebede toplumsal dengeleri düzenleyeceğine inanıyordu. Diderot, evreni bir makinanın mükemmel işleyişine benzetiyordu. Siyasî açıdan ise, sivil dinin değerlerinin insanları bir gün mutlaka birleştireceği varsayılmaktaydı.

Işıklar yüzyılının kültürü, her ne kadar Katolik dine tepki olmakla birlikte ilkelerini ve değerlerini yeni bir din imişcesine sunmaktaydı. G. Thompson, farmosonik düşüncede, teslisin yeniden tecelli ettiğini, Baba-Oğul-Ruhü'l-Kudüs'ün sivil dindeki karşılığının Özgürlük-Eşitlik-Kardeşlik olduğunu belirtmektedir. Gerçek bir Aydınlanma bestekârı olan Beethoven'in Koral Senfonisi'nde bu üçlemeler derin bir müzikalite içinde işlenmektedir[2].

Sivil dinin iyimserliği, 19. Yüzyıl'ın ortalarından başlayarak ,.rini, Napolyon militarizminin, 1848, 1871 ihtilallerinin, Sanayi Devrimi'nin yaratığı bunalımlı bir ortama bıraktı. Neo-Klasistlerin sivil yozlaşmalar konusunda yazdıkları sanki doğrulanmaktaydı.

Romantizm, Katolik dinin ve sivil değerlerin boş bıraktığı insani potansiyellere yönelerek sıkıntıları aşmanın yollarını arıyordu. Önce aklı reddetti, duyguların yakıcılığına yöneldi. Kenti reddetti, pastoral-folk ülküleştirmelere gitti. Güncel karşısında tarih yeğledi. En önemlisi bireyi yeniden tanımladı. Romantiklere göre yeni birey, aklı hor gören, içindeki daemonik güçleri sonuna kadar seferber etmeye kararlı, bu uğurda Faust ile ölümcül pazarlıklar yapmaya hazır biridir. Müzikte Paganini, bunun gerçek anlamda proto-tipidir.

Romantizm geleneksel musikî ortamları tasfiye edilmiş olan müzik adamına yepyeni açılım imkanları sunmaktadır. O, gelenekleri içinde hiçbir zaman olmadığı kadar bireyselleşmiştir artık. Müziğinin yeni kaynağı ise makro-kozmos değil, micro-kozmostur. Romantik dönem, müziğin, ilerleyen kapitalist pazar ilişkileri karşısında önlenemez değişimleri ile yüklüdür.

Virtüozite olgusunu hazırlayan tarihsel koşullar tam da burada ortaya çıkar.

Geçen yüzyılın müzik hayatı bakımından ilginç gelişme, Avrupa'da saz müziğinin (sonat, konçerto vd.) yoğun bir şekilde işlenmesidir. Piyano, keman başta olmak üzere, pek çok saz müziğin içinde özelleşen partisyonlara sahiptir. Bizde ise, Tanburi Osman Bey, Numan Ağa., Neyzen Yusuf Paşa, Salih Dede gibi pişrev ve saz semailerinin ekolleşen isimleri göze çarpmaktadır. Bu dönem, saz musıkîsinin bağımsız olarak altın çağını yaşadığı bir dönemdir. Bağımsız olarak diyoruz, çünkü, örneğin Yusuf Paşa'nın Nev'eser pişrev ve saz semaisi, içerdiği müzikalite yönünden eklemlenebileceği âyin ya da fasıllara göre özelleşmiş bir durumdadır.

Virtüozite, müziğin yeniden yorumunu yapan icracı yönünden, kendisini müziğe rağmen bireyselleştirdiği özel bir durumdur. Önemli olan bireyselleşmenin tarzıdır. Çünkü, aynı bağlamda, bireyselleşmenin çeşitli tarzları mevcuttur. Örneğin sık sık virtüozite ile karıştırılan müzik oyunları, ya da canbazlıkları bunlardan bir diğeridir. Bizde piyasa tavrı, sazende ve hanende yönünden hüner gösterilerine açık, müziğin metalaşma süreçleri ile son derecede uyumlu bir dışavurumculuğu içeren uslûp özelliğini taşır. Bu uslûp, müziğin dinlenebilirlik niteliğinden çok, görsel tarafından etkilenmeye hazır kitle beğenisine hitap etmektedir. Sazını ya da gırtlağını parçalarcasına kullanan icracı pekala pazarlanabilir. Görünen o ki, bugün bizde, virtüozite ustalık-canbazlık arası bir noktada anlaşılmaktadır. Mesela, Necdet Yaşar ile Coşkun Sabah arasındaki fark yeterince belirgin değildir.

Virtüozitenin, cambazlığın tersine gösteri etkisi pek sınırlıdır. Bu nedenle de pazarlanabilme şansı pek zayıftır. Virtüozitenin icrası yönünden taşıdığı ifade imkânları pazar-ötesidir. Müzisyen virtüozitesine dayanarak, modernite süreçleri karşısında gelenekleri parçalanan, hızla toplumsallaşan müziğin saf ve doğrudan bir şekilde yeniden-üretilmesini sağlamaya çalışır. Bu hal tamamıyla ruhî yada içevurumcudur. Beste, icrada adeta yeniden bestelenir. Virtüoz, mevcut partisyonların arasında yeni

anlamlar, gölgeler ve nüanslar yaratmak suretiyle, yiten geleneklere göndermeler yapar ve yabancılaşmasını bertaraf eder. Virtüozite bu bağlamda ne Hephaistoscu bir ustalık ne de Bacchuscü dışavuruma dönük bir taşkınlıktır. Olsa olsa Anaxagoras'ın psyche'si olarak mütalâa edilebilir.

Türk musıkîsi açısından virtüozitenin çok ilginç bir açılım imkânı olmuştur. Geleneksel örgüsü içinde yol gösterici bir işlevi olan taksim formu özelleşmek suretiyle virtüoziteyi besler hale gelmiştir. Tanburi Cemil bu tarzın efsanevî figürüdür.

## TANBURİ CEMİL BEY-HAYATI VE SANATI

Tanburi Cemil Bey, müzik tarihlerinde harika çocuk diye adlandırılan bir kategoriye rahatlıkla sokulabilecek bir kişiliktir. O'nun oyun çağı yaşıtlarından çok farklı olarak sesler evrenine kilitlenmiştir. Oğlu Mes'ud Cemil, babasının biyografik romanı sayılabilecek eserinde şunları yazar:

"*...üç yaşındayken babasını kaybeden yetim çocuğun açık elâ gözleri, meçhûlü çözen insan oğlunun gözleri idi. Kumral saçlan bu parlak gözler üstünde daima gergin iki antendi. Geniş ve yüksek alnından ahenkli iki çizgi çenesine iniyor, muntazam dişlerini, ince dudaklar sımsıkı kapatıyor. Uzun parmaklı yumuşak, fakat sinirli elleri yarı karanlık kilerin raflarından bardakları indiriyor, bunları sıraya diziyor, altın yapmak için titreyen bir alşimist dikkat ve ihtirasıyle bu bardaklara kalaylı bir maşrafadan su dolduruyor; iniyor kalkıyor, ölçüyor, biçiyor. Sağ elinde ince bir değnek, sol elinde maşrafa daha iyi işitmek için kulağını bardaklara vererek su seviyelerini ölçüyor, bir bardaktan öbürüne aktarıyordu*"[3].

Bu ilkel sazlarla başlayan musıkî hayatı, Cemil Bey'in tatil için ağabeyi Tanburî Ahmet ve amcası Refik Bey ile gittiği Anbarlı Çiftliği'nde çalışan ve biraz da tanbur çalan Lenber Ağa'nın sazında derinleşir. Lenber Ağa'nın ortalıkta olmadığı zamanlarda, Cemil Bey onun odasına gizlice girer ve tanburu kucaklar. Gerisini yine Mes'ud Cemil'den dinleyelim:

"*Bir gün o kadar dalmıştı ki, odasına dönen Lenber'in ayak sesini duymadı. Uşak, kapının eşiğinden bir adım ileride dur-*

*muş, büyük bir şaşkınlıkla gözleri açılmış, boynu ileriye doğru uzanmış, ne olduğunu hala anlayamamıştı. Duvarda asılı tanbur yerinde değildi, fakat yükten, garip ve gürbüz bir nağmenin akışı ona bir adım daha attırmıyordu. Basma örtülü minderin üzerine gelişi güzel atılmış küçük bir fesi görmeseydi, Lenber Ağa yükte ecinni var sanacaktı. Bir hamlede yaklaştı, yükün kapısını açtı, ses birden bire durdu, tanbur çocuğun dizleri üzerine kaydı; hayret ve korku içinde bir zaman bakıştılar. Evvela kendini toplayan uşak oldu. Etrafı dinledi. Gözleriyle biraz evvel girdiği kapıyı kolladı. Sonra tekrar ona döndü; başını salladı, gülümsedi. Bu gülümseyişle:*

*Allah iyiliğini versin diyordu, ödümü kopardın. Burada ne işin var? Nasıl oldu, bunu ne zaman öğrendin?... Merak etme kimseye söylemem.*

*O günden sonra daha çok dost ve cürüm ortağı oldular. Yaz sonuna kadar bu sır hem saklandı, hem büyüdü. Fakat Lenber Ağa efendisine karşı sadakatli ve namuslu bir adamdı. O eski adamlara mahsus ihtiyatlı bir incelikle şehre dönüleceğine yakın amcaya işi açtı. Onlar da dinlediler.*

*Sıkılgan çocuk: güzel, zarif, erkek çizgili çocuk... Hafifçe kızarıyor, uzamış şakaklarında ince terler pırıldıyor. Bir küçük at yavrusu. Acemi fakat şimşek gibi göz kamaştıncı; vahşi, taze, halis ve güzel.*

*Taşkasap'taki eve dönmelerinin haftasında Ahmet Bey, kardeşi Cemil'e küçük bir tanbur hediye etti*"[4].

Cemil Bey'in yetişme dönemleri birhayli dramatiktir. Babasını üç yaşında iken kaybetmiş, önce amcası Refik Bey, O'nun ölümünden sonra da amcazâdesi Mahmud Bey'in himayesine girmiştir. Cemil Bey'in üzerinde uygulanan eğitim ve öğretim, O'nu memurluğa hazırlamaktadır. Özellikle Mahmud Bey'in hendesî disiplini karşısında Cemil Bey büyük sıkıntılarla içine kapanan, nevrotik dünyası ile başbaşa kalan bir insan olmaktadır. Düzenli okul hayatının yanısıra, muallim Greogoire'dan Fransızca dersleri, Monsieur Maurice'den âdap ve erkân dersleri birlikte yürümekte ve Cemil Bey üzerinde boğucu tesirler yaratmaktadır. Yine de musıkîyi, bu Tanzimat evinde öğrendi. Ağabeyi

Ahmet Bey'den tanbur, Kemani Ağa'dan Hamparson ve Batı nota sistemini meşk etti. Bir yanı sıkı bir formalizme, diğer yanı özgürlüğe açılan etkilerin gerdiği bir kişilik yapısı içine girdi. Birincisinden zarif, gösterişsiz, sıkılgan bir Cemil çıktı. Cemil'in bu özellikleri, üzerine abanan dış dünyayı karşılayan parantez kanatlarıdır. O, Neyzen Tevfik gibi dış dünyanın gerçekliği ile savaşmaz. Siyasete, beşerî ilişkilere dönük son derecede mutedil düşünceleri vardı. Hayat boyunca kendisini çok seven, himaye eden, adeta ikinci babası olarak saydığı Ferik Yanyalı Mustafa Paşa'nın oğlu Murad Demirhan arkadaşı Cemil Bey için şunları yazmıştır:

"... *Cemil, fazilete ve ahlâka çok kıymet verirdi; insanlar için terakki ve tealinin ancak bunlarla ve hisseden de sanayii nefise ile kabil olabileceğine kaniydi. Hürriyete ve serazadlığa aşıktı. Paraya, rütbe ve mevkiye hiç ehemmiyet vermezdi: sınıf farklarını sevmezdi. insan cemiyetlerinin müsavî haklara sahip olmasını isterdi. Onun nazarında en büyük kıymet ruh ve yaratılış asaletiydi. Şekil ve merasim itibarıyle herkesin dinî akidesine karışmanın aleyhinde idi; hatta din ve mezhep ayrılığı gözetmeyerek fertlerde yalnız iyilik, his ve vicdan büyüklüğü ararda... Ne suretle olursa olsun, kimsenin hayatına, zevklerine ve ihtiraslanna karışmazdı. Hiç kimse için ağzından fena bir lakırdı işitmedim, hiddetini görmedim, herkese nazikâne ve kibarca muamele ve hitap ederdi*[5].

Cemil Bey'in, yavaş gelişen, kendine özgü, gelenekleri de zorlayan tanbur tarzı, O'nu İstanbul'un musikî çevrelerinde tanıtmaya başlar. Tanburi Ali Efendi ile buluşması, musikî hayatına karışması birbirini izler. Cemil Bey, bu arada sadece tanburda değil, lâvta, ud, kemençe başta olmak üzere daha pekçok sazda ustalık mertebesine ulaşmış durumdadır. Yanyalı Mustafa Paşa'nın yanısıra, Nurettin Paşa, Mısırlı İsmail Paşa ve Halim Paşa gibi Osmanlı seçkinlerinin konaklarında tertip edilen musiki alemlerinin vazgeçilmez konuğudur artık. Cemil Bey davetli olduğu musikî alemlerinde bir hayli sıkıntılıdır. Görünen odur ki, müzikalitesinin pek azını ortaya koyabilmektedir. Bu kadarı bile Cemil Bey'i efsaneleştirmeye yetecektir. Cemil Bey'in öğrencisi

ve tilmizi olan Tanburî Refik Fersan Bey'in konak toplantılarında, Cemil Bey için gözledikleri ilginçtir. Refik Bey, kendi yalılarında verilen bir davette yaşanan olayı anlatıyor. Davette, Cemil Bey'in yanısıra, Sultan Hamid'in kuyumcubaşısı olan Jak Harunaçi ve Madam Harunaçi de bulunmaktadır. Madam Harunaçi, bir düzey piano çalmaktadır. Verdiği küçük resital, büyüleyici güzelliği ile birleşince büyük bir ilgi ve takdir görmüştür. Bundan sonrasını Refik Bey anlatıyor:

"*...Madam Harunaçi'nin konseri bitti. Hararetli bir alkışdır koptu. Kayınpederim kalkıp, Madamın elini öptü. Elinden tutarak yerine kadar getirdi. Hararetli medihler ve teşekkürler arasında Cemil Bey'in kadehinden gizlice bir yudum içtiğini gördüm. Sıra O'na gelmiş ve bütün gözler kendisine çevrilmişti. Tanburu eline alınca, kâinatı sindiren o kudretli insan ne kadar da sıkılgandı. Yarabbim. Nihayet tanburunu aldı. Kalp vuruşlarımızın duyulacağı derecede ve sukûta gömülmüş, avizelerin ışığı altında titrek ve hülyalı bir hal almış salonun havasında ilk mızrap vurulduğu zaman hepimiz silinip başka bir aleme gitmiştik. İşitilmemiş hayale bile gelmemiş, aşk ve hararet dolu, nasıl başlayıp nasıl bittiğini kimsenin bilmediği bir tahirbuselik taksiminden sonra, bir fatih gibi peşreve girdi. Hele dördüncü hane ile son teslimi, cennette nur yağmuru billûr merdivenlerde çağlayan sulan gibi ihtişam ve parıltılar içinde bitirdiği zaman. Madamın birdenbire şiddetle yerinden kalktığını ve heyecanla kocasına giderek:*

*- Mais, c'est un grand artiste.*

*dediğini ve kocasının düğün hediyesi olduğunu sonradan öğrendiğim pek kıymetli bir yakut yüzüğü parmağından çıkarıp:*

*- Mösyö, bu ancak size lâyık küçük bir hediyemdir. Lütfen kabul ediniz. Yadigârım olsun. Dediğini işittik. Neredeyse madam da biz de hep birden koşup Cemil Bey'in boynuna sarılacaktık.*

*O kıpkırmızı kesilmişti. Nefesinin sıklaştığı uzaktan hissediliyordu. Hep önüne bakarak, gayet ciddi, hatta üzgün bir tavırla mırıltı halinde, kısaca teşekkür etti ve yerine oturdu*"[6].

Cemil Bey, Osmanlı bürokratlarının konaklarında, müziğin esaslı kaynağı olan makro-kozmosu bulamaz. Büyük bir hararetle musikî ile en doğrudan ilişki kurabileceği alanlara yönelir.

Arkadaşı Mahmud Demirhan, Cemil Bey'in sık sık Bahariye ve Yenikapı mevlevihanelerine gittiğini, buralarda vecd halini yaşadığını, Şeyh Celâleddin Efendi ile özel bir dostluk geliştirdiğini belirtiyor. Oğlu Mes'ud Cemil'i ısrarla mevlevîhanelere yöneltmek istemesi, bunun sonucu olsa gerektir.

Tanburi Cemil Bey, romantik çekimlerle, kalabalıklardan kaçar, İstanbul'un tabiatına yönelir. Kendisini sık sık Boğaz sırtlarına, sur dışı alanlara vurur. İstanbul'un doğrudan musikî yapılan sivil adacıklarında huzur arar. Asım Bey'in konağında hizmet gören Rum kızı Fotika'ya kemençesi ile Ulah ve Klefti havaları çalmak, Langa'daki bir tavernada Sakızlı Rumlarla beraber coşmak, güreş meydanlarında zurna musikîsi dinlemek, Güneydoğu Anadolu'dan yarı-mistik halk havaları okuyan bir dilenciyi kilometrelerce yaya izlemek ve Hamparsom notasıyla sigara paketinin arkasına melodiyi kaydetmek ona daha fazla keyif vermektedir. Konaklardaki randevularını es geçerek, dağılan Osmanlı nüfusunu çekmeye başlayan İstanbul'un folklor mahşerinde Cemil Bey musikîsini renkli bir mozaiğin içinde örüyordu. Mes'ud Cemil bu konuda şunları yazmaktadır:

"*...Üç kıt'anın geçitleri üzerinde yayılan imparatorluğun her köşesinden, türlü kılıkta türlü dilden konuşan akla gelebilecek her tip insan eski ve zengin şehre akın halinde dolup boşalırdı.... Cemil, Taşkasap'daki evi ile aristokrat dostlarının oturdukları konaklar arasındaki yollarda, yol üstündeki uğraklardan başka o konakların içinde de bunlarla karşılaşıyor, her halis sanat adamına vergi olan o hudutsuz seziş kudretiyle bu insanları anlamaya, duymaya başlıyordu. Yüksek sınıftan zengin ve zarif dostları onu çok kere sohbet meclisinin dağınık bir anında kaybetmişler, aradıkları zaman, mutfakta, ahçıbaşının kavalını, parkın bir köşesinde bahçıvan yamağının bağlamasını dinlerken bulunca hayretler içinde kalmışlardı*"[7].

Tanburi Cemil Bey, zaten kendisine boğucu gelen memur hayatını, Meşrutiyet sonrasında, kırtasiyeciliğe ve savurganlığa karşı yeni idarenin başvurduğu tensikat tedbirlerini vesile bilerek kendi iradesiyle sona erdirir. Bundan sonra kendisini tamamıyle musikiye verecektir. Bu kararın faturası ağır gelir. Cemil

Bey ciddi geçim sıkıntılarının içine düşer. Sultan Reşad'ın mabeyin muzıkasına girmesi teklifini yine de geri çevirmekten çekinmez.

Ömrünün sonlarına doğru Cemil Bey'i iki önemli olayla karşı karşıya görüyoruz. Bunlardan ilki plâklar, diğeri ise konserlerdir. Onun virtüozitesini tesbit ederken bu iki olayı atlamak mümkün değildir.

Neyzen Aziz Dede için anlatılan bir rivayet vardır. Bir gün vapur beklerken, iskelesinin kapalı tarafında boğazı seyre dalan Aziz Dede, bir anlık "gaflet" sonucu neyini çıkarmış ve üflemeye başlamış. Etrafındakiler kendisini dinleyip hararetle kutlamışlar. Neyzen Aziz Dede ise durumun farkına varınca kahrolmuş mevlevihaneden günlerce çıkmayarak yaptığı "ayıbı" silmeye çalışmış. Konser olgusu, müziğin kitleselleşmesinin uzamında değerlendirilmelidir. Müziğin kitle kültürüne dönük olarak clientele boyutunu verir. Cemil'in döneminde İstanbul'da halka açık konserlerin iyice yaygınlaşmaya başladığını görüyoruz. Cemil Bey'de bundan nasibini alacaktır. Kendisinin görev aldığı konsere müzisyen dostları ile birlikte ciddi bir şekilde hazırlanır. Oysa konser hiç de onun beklediği bir şekilde gerçekleşmez. Cemil Bey, konser sonrası alabildiğine gerginleşmiştir. Bu olayın görgü tanığı Mes'ud Cemil şunları nakletmekte:

"... *Üç dört saat süren bu karışık konserde fasıllar arasındaki taksiminden başka babam ayrıca tanbur, kemençe ve yaylı tanburla sahnenin ortasında kırmızı kadife bir koltuğa otururak taksimler yaptı. Tavanlarına kadar gayet seçkin dinleyicilerle dolu salondan ahlar oflar-nihayet meşhur ninnide-çılgınca alkışlar yükseldiydi.*

*Ben kulisler arasında dolaştım durdum. Babam pek sinirli, sıkıntılı adeta asık yüzlüydü: kendi işi bitince kimseye bakmadan, beni elimden tutmuş eve dönmüştü*"[8].

Benzer bir durum, Sultan Abdülhamid'in karşısında başına gelir. Cemil'in ününü duyan Sultan O'nu saraya çağırtır. Bu davet karşısında adeta buhran geçiren Cemil Bey, sararmış, solmuş bir vaziyette davete icabet eder. Yaptığı içli taksimler, kendisini bir kafesin ardından izleyen Abdülhamid üzerinde menfi

tesir yaratır. Cemil Bey'in kulağına "teessür-ü şahaneye mucip olduğu" fısıldanır. Bunun üzerine o, kemençesi ile ninni çalıp, "Fatma Hanım" dedirtmeye, çocuk ağlamasını, bekçinin "yangın var" diye bağırmasını, itfaiye borularının çıkardığı seslerin taklidini yapmaya başlar. Sultan bu gösteriden fevkalâde etkilenir ve Cemil Bey'i kutlar.

Birbaşka meclisde, Türk musıkisini küçümseyen bir Mısırlı Paşa'dan müzisyence intikam alır. Udi Fahri Bey'in naklettiği bu olay Cemil Bey'in müziği oyunlaştırma kudretini verir. Nihavend makamı üzerinde akorlar ve kromatikler uygulayarak dinleyenleri şaşırtır. Mısırlı Paşa, Cemil'i hayranlıkla dinledikten sonra, "Bu musikî herhalde alaturka değil, ne olsa gerekir?" diye sorar. Cemil, muzip bir edayla, "bir nihavend taksimden ibarettir" cevabını verir.

Tanburî Cemil Bey için, yoğun bir beğeniye mazhar olmasına rağmen, konserlerin tam bir sukut-u hayale dönüşmesinin nedeni neydi? Bunun cevabını virtüozite gururunda aramak gerekir. Ninni veya çoban taksiminde Cemil Bey sazlarını gerçekten de konuşturmaktadır. Dinleyiciler bu tasvirler karşısında kendilerinden geçip, Cemil'i buna göre değerlendirirler. Oysa kendisinin bu konudaki düşünceleri çok farklıdır. Yakın çevresinden öğrencisi, Afyonkarahisarlı Murad Öztorun, Mes'ud Cemil'e gönderdiği hatıra notlarında şunları yazar:

*"... Hangi Kemençelerle çalardınız? dediğimde en çok dört telli büyük kemençe ile çaldığını, bazen (Andelip) ismini verdiği kemençeleriyle çaldığını söylemesiyle:*

*- Koyunlan melettiğiniz, çoban kavalı gibi sada verdiğiniz hangisidir? denilince kalın ve tok sesli bir kemençe göstererek:*

*- Böyle şeylere bu yakışır, onunla verdim. Mamafih hantal bir kemençedir. Yapılış tarzı kabadır dedi ve*

*-Bunun plağı sizde var mıdır?*

*demesiyle arkadaşım Haydar Bey olduğunu söyledi. Üstadımız da*

*- Getiriniz, ben de bir defa dinleyevim. Dedi. Yine söz sözü açtığında yaylı tanburla çaldığı ninnisinde ve diğer kemençeden*

*"Fatma hanım, Hatçe hanım" lâfızlarının hemen hemen hurufat ve kelimatın seçilme derecesinde olduğunu söylememizle:*

*- Hayır, bunun musıkide kıymeti ve yeri yoktur. Fakat halkın rağbeti o cihettedir. Onun için oldu, dedi"*[9].

Tanburi Cemil, müziğin kitlelere dönük dışsallaşmasını ifade eden konserlere uyum sağlayamadığı gibi, ticarî tarafını veren gramafon ve taşplak endüstrisi karşısında da bocalamıştır. İçine düştüğü geçim sıkıntıları O'nu plak yapmaya itmiş, o günlerde İstanbul'da Odeon plak fabrikasının mümessilleri olan Blumenthal kardeşlerin hayret ve teessüflerine mazhar olacak şekilde, ertesi gün büroya gelerek tek yanlı anlaşmayı bozar. Daha sonra araya bir aile dostu olan Şevket Bey girecek ve Cemil'i plak doldurmaya ikna edecektir. Mes'ud Cemil Bey babasının plak çalışmalarını şöyle nakleder:

*"Bu plak çalışmalarında en canlı hatıralarımın birincisi, plak doldurmaya gideceği günlerde babamın buhran derecesinde düştüğü sinirlilik halidir. İstemeyerek yaptığı bundan daha üstün hiçbir iş yoktur sanırım Her seferinde Şevket Bey'in bin dereden su getiren yumuşak, kandırıcı talakatile sakinleştirilmesi icabeder, nihayet sararmış yüzünün gergin çizgileri ile küçük evden çıkar, anahtarı hiddetle büyük evin taşlığına fırlatır, her an geri dönmeye hazır olduğu halde çıkar giderdi.*

*Jules Blumenthal ve Jak Bersi'nin söylediklerine göre stüdyoda binbir titizlik gösterir, bazen bütün bir gün hiç plak doldurmadan dönermiş"*[10].

Cemil Bey plak çalışmalarının neticelerinden de memnun değildir. Blumenthal kardeşlerin kendisine hediye ettikleri gramofonda kendi doldurduğu taş plakları dinlerken bazen gülümser, bazen sinirlenir ve üst üste sigara içerek elindeki deftere bir şeyler yazar. Ölümünden sonra oğlu Mes'ud Cemil'in bulduğu notları arasında beher plağı için yaptığı değerlendirme notları vardır. Cemil Bey, "iyi", "daha az iyi", "fena" gibi kriterlerle kendisini irdeler. Bu değerlendirmeler, son derecede ikircikli ve müşkülpesenttir.

Cemil Bey'in ölümü tipik bir romantiğin ölümüdür. Kısa bir ömür, günlük hayatın yarım kalan ve bir türlü düzene kavuşturu-

lamayan yükümlülükleri, dış gerçeklik ile iç gerçeklik arasında giderek büyüyen uçurum, ince hastalık. .... Harb-ı Umumi'nin yoksullaştırdığı İstanbul'un üzerine abanan puslu günlerde Cemil Bey terk-i dünya eyler. Mozart'ın kaderi ile Cemil'inki şaşırtıcı bir benzerlik gösterir. Bugün her ikisinin kabri de meçhuldür.

## SONUÇ

Virtüozite; gelenekleri parçalanan, unsurları atomlaşan müziğin, icracı yönünden duyulan ontolojik bir sorunsalı üzerinde billûrlaşır. Bu sorunsal, bireyselleşmenin ürünüdür. Bireyselleşen icracı, hem yeni bir varoluş biçimini, buna bağlı olarak da yeni yaratım imkanlarını, hem de yitikliğin sıkıntılılarını eş anda hissedecektir. Onun müzikalitesi, bu diyalektiğin ürünüdür. Tanburi Cemil, Türk Musıkî hayatının en insani trajik figürlerinden birisidir. O'nun musıkîsi, bütün çelişkileri, tutarsızlıklar ve bu arada geliştirdiği ahlâkı içinde salınır.

Biz burada Cemil Bey'in müzikalitesi konusunda bir değerlendirme yapmak amacını gütmedik. Sadece bu müzikaliteyi vareden tarihsel-sosyal şartlar içinde onun durumunu saptamaya çalıştık. "Ötesi" bizi aşıyor.

Çağımızın önemli düşünür ve denemecilerinden birisi olan A. Huxley, müziği en yüksek derecede olgunlaşmış "yargısızlık" durumu olarak görür. Huxley'e bakılırsa, böylesi bir olgunluk, özünde sözcüklere rağmendir. Müzik-insan ilişkisinin doğrudanlığını koruyabildiği pek özel tarihsellikler ya da anlar içinde, bu dünyaya özgü keskin yargılarımızdan sıyrılır, tasvir edilmesi son derecede güç bir özel iklimde kendimizi sözcükler üstü bir duyum dünyasına bırakırız. Müzik dinleme eyleminin en evrensel biçiminin "gözlerin kapanması" olduğu düşünülürse, müziğin, insan hayatının dışsallığa en kapalı tarafını verdiği ileri sürülebilir. Gerçekten de tarihsel olarak müzik, fiziğe-rağmendir.

Müzik dilinin yapıcısı, hiç kuşkusuz seslerdir. Ama Huxley'e göre, müziğin en esaslı öğesi "sessizlik"tir. Bu çerçevede müziğin diyalektiği, dinleyicinin kulağında sesleri kaybettirmesi ile billûrlaşır. Huxley'e göre Beethoven, Wagner'e göre daha başarılıdır, çünkü Wagner, insanlara daha fazla şey anlatabilmek için

söz'e daha fazla yer vermiş, bu nedenle de pek az şey anlatabilmiştir. Beethoven ise tersine, müziğinde pek az sözel kaldığı için insanlara çok şey anlatabilmiştir. Huxley denemesini şu sözlerle tamamlar: *"Anlatılamayanın anlatılması gerektiğinde, Sheakespeare kalemini bırakıp müziğe dönmüştür. Ya müzik de başarısız kalırsa? Evet işte o zaman sessizlik vardır hep sığınılacak. Çünkü her zaman sessizliktir her yerde arda kalan, sessizliktir her şeyin ötesi..."*[11]

NOTLAR

1. Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950, Çev: Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 264.
2. George Thompson, **İnsanın Özü**, Çev: Celal Üster, Payel Yayınları, İstanbul, 1976, s. 122- 123.
3. Mes'ud Cemil, **Tanburi Cemil'in Hayatı**, Sakarya Basımevi, Ankara, 1947, s. 12.
4. **Aynı Eser**, s. 15.
5. **Aynı Eser**, s. 91
6. **Aynı Eser**, s. 105.
7. **Aynı Eser**, s. 71.
8. **Aynı Eser**, s. 28.
9. **Aynı Eser**, s. 61.
10. **Aynı Eser**, s. 142.
11. Aldoux Huxley, **Denemeler**, Çev. Ayseli Usluata, Cem Yayınları, İstanbul, 1979, s. 53.

# MODERNLEŞME, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRKİYE

## SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN



1959 yılında Muğla'da doğdu. 1977 yılında Bursa Anadolu Lisesi'nden mezun oldu. 1983 yılında Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'ni bitirdi. Aynı Üniversite'de, 1991 yılında doktor ve 1993 yılında doçent ünvanını aldı. Halen burada öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (1992) başlıklı bir kitabı ve çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri vardır.

ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
29970 1

Süleyman Öğün'ün bu kitabı milliyetçiliğin siyasal hayatımızda izlediği gelişmeyi inceleyen çeşitli makalelerden oluşan bir derlemedir. Yazar laik ve etnik Türk milliyetçilikleri üzerinde yoğunlaşan bu çalışmasında, bireyin kimlik duygusundan siyasal kültüre kadar geniş bir alan içerisinde milliyetçiliğin gelişimini araştırmaktadır. Milliyetçiliğin son yıllarda gösterdiği gelişmelere paralel olarak yazılmış olduğu görülen bu derlemedeki makalelerde özenli ve titiz bir araştırmacıdan beklenen bir yaklaşıma tanık olunmaktadır. Kavram kargaşasının bir hayli artmış olduğu bir ortamdan çıkabilmeye katkıda bulunacak bir yapıt olarak gördüğüm bu derleme ile bu konulara ilgi duyanlara yetkin bir başlangıç olacak bir kitapla karşı karşıyayız. Bu derleme bir başlangıç olarak kabul edilmeli; buradan hareketle Türkiye'deki milliyetçilikler üzerinde bilimsel yöntem ve deontoloji çerçevesinde daha kapsayıcı ve açıklayıcı yeni araştırmalar beklenmelidir. 1990'lardaki milliyetçilik akımlarının ülkemizin siyasal platformundaki etkilerini incelemeye yönelik bu önemli derlemenin gereken akademik ilgiyi göreceğini umarız.

**ERSİN KALAYCIOĞLU**

ISBN 975-7696-71-4

BAĞLAM