DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:1 | SAYI:2 | ŞUBAT, MART, NİSAN 1998 | ISSN: 1303-7242



DOĞU NE?
BATI NE?

DOĞUBATI

4. Baskı

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞU NE?
BATI NE?

2



"Aziz Markos'un İskenderiye Vaazı",
Gentile ve Giovanni Bellini, 1504.



"Aziz Markos'un İskenderiye Vaazı",
Gentile ve Giovanni Bellini, 1504.

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 2
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Erhan Alpsuyu

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve
Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı
yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 3000 adet (Şubat 1998)
2. Baskı: 2000 adet (Mart 1999)
3. Baskı: 2500 adet (Kasım 2000)
4. Baskı: 2000 adet (Ekim 2004)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak Resmi: Thomas Phillips, "Lord Byron"

İÇİNDEKİLER

DOĞU VE BATI

Halil İnalcık 13
Türkiye ve Avrupa: Dün Bugün

Baykan Sezer 37
Doğu- Batı Ayrımı

Etyen Mahçupyan 45
Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi

Mehmet Ali Kılıçbay 57
Fakir Akrabanın Talihi

Nilüfer Göle 65
Batı-Dışı Modernlik Üzerine
Bir İlk Ders

Hasan Bülent Kahraman & E. Fuat Keyman 75
Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite

Mustafa Armağan 89
Hayâlî Doğu'dan Hayâlî Batı'ya

Alev Alatlı 97
"Doğu-Batı" İçi Boş Bir Tasnif

Yasin Ceylan 101
Yirminci Yüzyılın Son Çeyreğinde
Müslümanların Hıristiyan Dünyası
Karşısındaki Tavırları

BATILILAŞMA 115
Hilmi Yavuz
Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme

Mümtaz'er Türköne 119
Batılılaştıramadıklarımız

DOĞU BATI VE SANAT

Ahmet Kâmil Gören 127
Doğu'da ve Batı'da İnsanı
Betimlemenin Kısa Bir Öyküsü

Turgut Cansever 161
Doğu ve Batı Kültürel İlişkiler
Tarihine Bir Bakış

DOĞU BATI VE SİNEMA

Nezih Erdoğan 175
Yeşilçam'da Beden ve Mekânın
Eklemlenmesi Üzerine Notlar

Sadık Yalsızuçanlar 185
Doğu Batı Arasında Sinema

DOĞU BATI VE PORTRELER

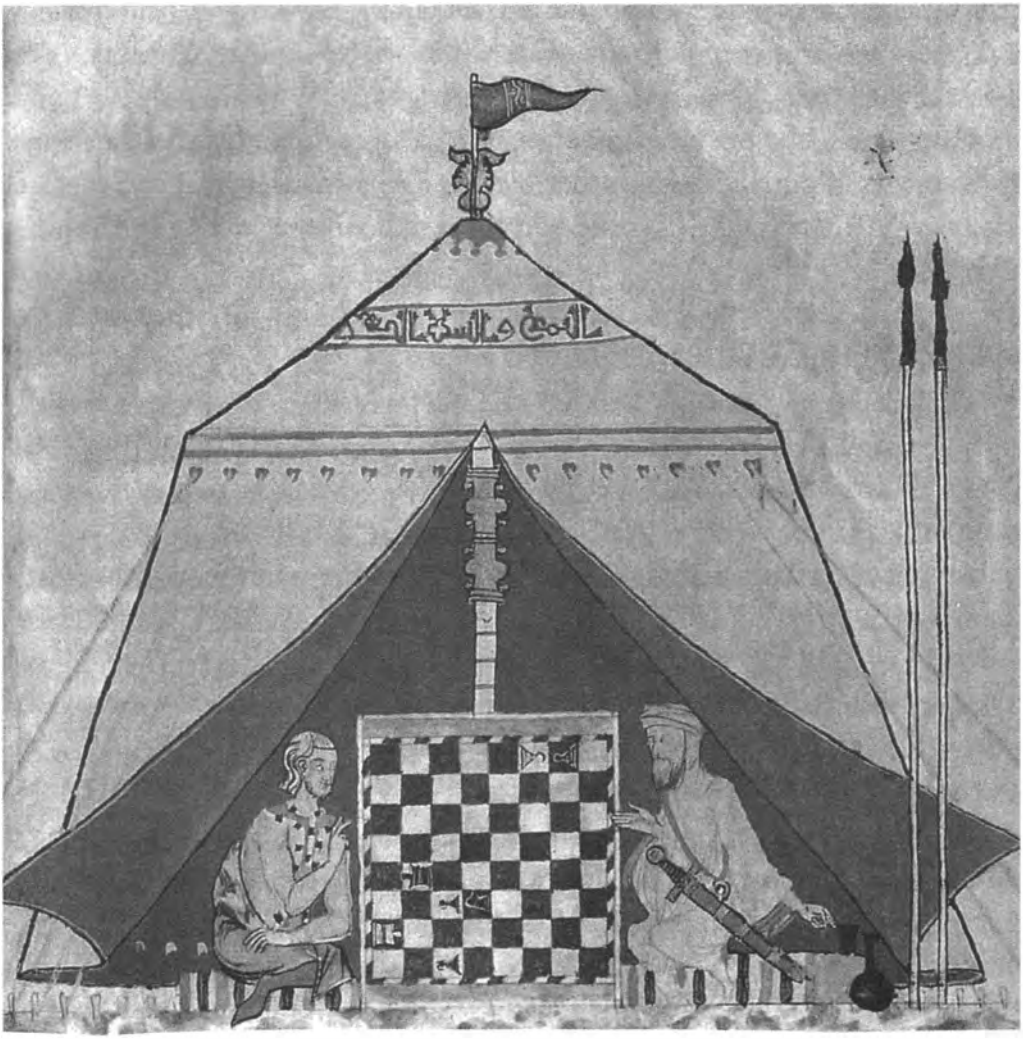
Ahmet İnam 193
Polanyi Etiğine Düşülmüş
Birkaç Dipnot

Ümit Meriç Yazan 209
Bir Avrasya Düşünürü: Cemil Meriç

KENZ

Patricia Springborg 219
İbn Haldun ve
Yönetimlerin Döngüsü

Heribert Adam 227
Yahudi Düşmanlığı ve
Zenci Karşıtı Irkçılık:
Nazi Almanyası ve
Ayrımcı Güney Afrika



"Şah-Mat'ın İzinde Bir İkindi Çayı", El Escorial Biblioteca, Madrid.

MUHABBET-İ KADİM*

"Yerkürenin bir parçası senin adını alacak"

Horatius

Doğu ve Batı, ünlü bir kavram zıtlığının başında yer alıyor. Doğu ve Batı'nın bazen bir gerçeklik, bazen bir yanılsama olarak ele alınması ise başka bir üne sahiptir. Kavramlar arasında ilk oyun tarih ile coğrafya arasında, iki bilimin dile getirdiği farklı gerçekliklerde ortaya çıkar. Doğu ve Batı terimlerinin coğrafyada ayrı kutuplara yerleştirilmesine karşılık tarihçiler bu tür ayrımları kaldırarak zaman içerisinde yönlerin sürekli değişen yapısını vurgulamaktadırlar. Tarih biliminin ışığı altında bu ünlü karşıtlığın yüzyıllara yayılan hareketliliğini gözlemliyoruz.

Her uygarlık kendi Doğu'sunu ve Batı'sını yaratmıştır. Mısır, Mezopotamya, Roma, Yunan, Avrupa uygarlıkları kendi Doğu ve Batı'larını kuran uygarlıklardır. Akdeniz, Doğu Batı ilişkilerinin ağırlık merkezidir. Doğu ve Batı'nın kuruluşuna dair geniş bilgiyi ilk defa Akdeniz medeniyetinden öğreniyoruz. Akdeniz'in özgül yapısı buraya gelip yerleşmiş her uygarlığa yeni rönesanlar kurma fırsatını vermiştir. "Greklerin ahenkli güzelliği, Arapların yakıcı düşünce fantezileri, Haçlı Seferlerinin masalsı çağı", İskenderiye, Endülüs kültürü, felsefe, çeviri faaliyetleri ve ekonomik refah Akdeniz'in ayırt edici tarihidir.

İlk yerleşim birimlerinde yön duygusu küçük alanlarda yiyecek temini, haberleşme, ulaşım gibi ihtiyaçları karşılamak için gelişmişti. Birbirinden bağımsız yaşayan bölgelerde dünyaya ait topyekûn bir bakış açısını yakalamak imkânsızdı. Ne zaman ki imparatorluklar hızla yayılma süreci-

---

* Dördüncü baskı için yeniden kaleme alınan önsöz.

ne girdi, Doğu ve Batı'nın da sınırları genişlemeye başladı. Siyasî ve ekonomik güç dengelerini anlayabilmemiz açısından dünyayı ikiye bölmemiz gerekiyordu. Bu bölümleme hadisesi modernitenin ayrımcı zihniyetine de cazip geliyordu.

İlk Doğu Batı ayrımı, Batı'nın kendisinden gelmiştir. 'Öteki'ni kendi aynasından üretme ihtiyacı bu farklılığı doğurmuştur. Ötekilik süreci, kendi bilincinin keşfedilmesiyle başlar. Başkasına bakarken kendimizi gözlemliyoruz. Batı'nın Doğu'ya bakışında da Batı'nın bilinçaltını keşfediyoruz. Hegelci Batı bugüne kadar, tarihin ve evrenselliğin merkezinde kalarak kendini takdim edegelmiştir. Batı-dışı toplumların sorunları ise tipik çevre ülke sorunları olarak görülmüştür. Avrupa-merkezci bakışın kültürel planda kendi kaynaklarına dönme ve bu kaynaklardan modernliği yakalama vurgusu yanında; gecikmiş, azgelişmiş ikinci bir dünya efsanesi uzun zamandan beri hafızalardan silinememiştir. Oryantalizm, postkolonyalizm tartışmaları bu konuda geniş bir literatürü kapsamaktadır.

Doğu ve Batı kavramları bir sentezi, birlikteliği ifade etse de uzun zamana yayılan bir kopuştan söz etmek daha gerçekçidir. Seyâhatnâmelerden öğreniyoruz ki, Batı'nın düş kırıklığı Doğu'da, Doğu'nun düş kırıklığı Batı'da yaşanmıştır. Kültürel farklılıklar bu zincirin halkalarını genişletmiştir. Siyasette aşırı genellemelere varan, örneğin Montesquieu'nün "Doğu Despotizmi" modeli, Doğu toplumlarındaki ara tabakaların canlılığına âşina olmamış bir modeldir. Bunun yanı sıra, romantik edebiyatın taraflar arasında birbirlerine dair kullandıkları fantastik imgeler ayrı bir olumsuzluklar kümesidir. Doğu ve Batı öncüllerinden İslâm ve Hıristiyanlık gibi sonuçlar çıkmasa da, dinlerin gelişimi her iki yakada farklı mecralara akmıştır. Cinsiyet, kültür, kimlik gibi çağdaş sorunlarda da eski tahakküm ilişkilerinin yeni izleri tespit edilmiştir.

Rudyard Kipling'i anımsamamak mümkün değil: "Doğu Doğu'dur Batı'da Batı ve bu ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir". Fakat Kipling şiirin devamında "dünyanın iki ucundan iki kuvvetli adam bir araya gelse bu ayrılık ortadan kalkar" umudunu dile getirir.

Doğu Batı dergisi olarak önümüzde sanattan felsefeye tarihten siyasete zengin bir kaynak duruyor. Bu zenginliğin ortasında durmak aynı zamanda ezelî bir sevginin ebediyete kadar sürecek savaşına ortak olmak demektir.

Taşkın Takış

Doğu ve Batı



"Baalbek'te Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid ve arkadaşı İmparator II. Wilhelm adına dikilen anıt", Ali Sami, 1898.

(*Photographer Ali Sami*, Engin Çizgen, Haşet Kitabevi, 1989, İstanbul).

TÜRKİYE VE AVRUPA: DÜN VE BUGÜN

Halil İnalcık

XVI. yüzyılda, Osmanlı dünya gücü, Avrupa siyasî coğrafyasını ve ekonomisini belirleyen başlıca etkenlerden biri olmuştur. Aşağıda bu konuları açıklamaya çalışacağız.

I- AVRUPA DEVLETLER SİSTEMİ VE OSMANLI İMPARATORLUĞU, (1500-1815)

Ortaçağ Avrupası'nın, Papa ve Kutsal Roma-Cermen İmparatoru egemenliği altında birleşik bir *Respublica Christiana* oluşturduğu farz edilirdi. 1081'de Selçuklu Süleymanşah, İznik'e yerleştiği zaman Bizans'ın çağrısıyla Haçlı seferleri başladı. Haçlı ideolojisi Batı Hıristiyan birliğinin temel ideolojisi hâline geldi. O zaman İslâm dünyası Türk Selçuklu egemenliği altındaydı ve Haçlılar daima onları karşılarında bulmaktaydı. Türk adı korkulan, fakat aynı zamanda saygı duyulan bir ad olarak Batı Hıristiyan dünyasının belleğine o zaman yerleşti. XV. yüzyılda İspanya, Fransa, İngiltere gibi millî monarşilerin doğuşundan itibaren bu birlik çözülmeye başladı. Daha sonra Avrupa'da yükselen millî güçler için temel mesele, bir taraftan rakip millî monarşiler arasında kuvvetler dengesini sağlamak (Avrupa *state-system*), öte yandan millî monarşiler ile Kutsal Roma İmparatorluğu arasında kuvvetler dengesini sürdürebilmekti. XVI. yüzyılda Doğu'da üstün bir güç olarak yükselen Osmanlı İmpa-

ratorluğu, Avrupa birliği ve Haçlı ideolojisini savunan Kutsal Roma İmparatorluğu ve Papalık ile uzun bir savaş dönemine girdi.

İmparator Şarlken (V. Karl) ile mücadelesinde, Fransız Kralı 1. Fransuva (François) (1515-1547), onun tüm Avrupa üzerinde hâkimiyetini engelleyebilecek tek gücün Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) olduğunu itiraf etmiştir. Rakibinin eline tutsak düşen Fransuva, Osmanlı baskısı sonucu krallığına dönebilmiş, bundan sonra da mücadelesinde hep Osmanlı askerî yardımı sayesinde ayakta kalabilmiştir. Fransuva'dan sonra gelen Fransa kralı II. Hanri (Henri), aynı politikayı izledi. Üstelik imparatora karşı savaşı finanse edebilmek için, Osmanlı Yahudi banker ailesi Mendes firması yoluyla Osmanlılar'dan yüklü miktarlarda borç almak zorunda kaldı. Yine Fransız hanedanından öteki Hanri Polonya'da Habsburglar'ın arka çıktığı namzede karşı, kuvvetli Osmanlı desteğiyle Polonya tahtına oturdu (1573). Osmanlılar, ayrıca Almanya'daki Protestanlar gibi Habsburglar'a karşı isyan eden Hollandalılar'a da yardım vaat ederek onları desteklemiştir. Tarihçiler bugün, Doğu'dan gelen Osmanlı tehdidi sayesinde Almanya'da Protestanlar'ın, imparatordan önemli tavizler koparttıkları gerçeğinin altını çizmektedirler. Daha sonra İngiliz kraliçesi 1. Elizabeth (1558-1603), İspanyol donanmasının İngiltere'yi istila etmesi tehdidiyle karşılaştığında, İspanya'ya karşı Osmanlılar'ı ortak deniz harekâtına ikna etmeye çalışacaktır. XVI. yüzyılda Osmanlılar'ın Avrupa kuvvetler dengesinin muhafazasında ne kadar önemli bir rol oynadığını kanıtlayan bu örnekler çoğaltılabilir. Özetle Osmanlı Devleti, Avrupa'daki bir kuvvetin, tüm Avrupa'yı kendi hâkimiyeti altında toplaması ve Haçlı seferi örgütleyebilmesine karşı zayıf devletleri destekleme politikasını temel politika olarak seçmiş, böylece bugünkü "Avrupa Siyasî Coğrafyası"nın ortaya çıkmasında birinci derecede etken olmuştur.

Nihayet, Doğu'da ve Batı'da iki süper güç, Osmanlı ve Habsburg İmparatorlukları, mücadelelerinde Orta Avrupa ile Akdeniz'de bir çeşit kuvvetler dengesine vararak, 1547'de bir ateşkes imzaladılar. Böylece Osmanlılar'ın Avrupa'daki topraklarına istikrar getiren ve Avrupa'da bir kuvvetler dengesi kuran yeni bir dönem açıldı. Avrupa'da Katolik reformasyon ve tepkisi ile Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) ardından Fransa Kralı XVI. Louis'nin (1643-1715) imparatora meydan okuması ve Almanya aleyhine ülkesini genişletmeye başlaması Osmanlılar'ın Habsburglar'a karşı yayılmacı emellerini kamçıladı. 1683'te Osmanlılar'ın Viyana Kuşatması sonrası büyük bozgunu, Avrupa'da Osmanlı Devletine karşı, Habsburglar tarafından papalığın takdisiyle bir Kutsal İttifak yapılmasıyla sonuçlandı (1684). 1686'da ittifaka Polonya ve Venedik'ten başka Rusya da katıldı. Dört cephede savaşan Osmanlılar, perişan bir

duruma düştüler. Sonunda Osmanlılar, Avrupa'da kendilerine karşı birleşik Haçlı saldırısının gerçekleşmesi karşısında kaldılar. Rusya, ittifaka katılarak ilk defa Avrupa devletler sistemi içinde yer alıyor ve bunu Osmanlı ülkelerini istila için kullanmaya hazırlanıyordu. Nihâyet Fransa'nın Ren Vadisi'nde ilerlemelerinden telaşlanan İngiltere ve Hollanda, Habsburglar'a baskı yaparak Karlofça'da barışı sağladılar. Batılılar'ın bu yardımına müteşekkir kalan Sultan onlara yeni ticarî imtiyazlar bağışladı. Bu, İngiltere'nin Osmanlı Devleti üzerinde siyasî ve ekonomik alanda 1878 yılına kadar sürecek olan nüfuzunun başlangıcıdır. Bu işbirliği, özellikle Ortadoğu pazarı ve Hint yolunun güvence altına alınması bakımından İngiltere için hayatî bir önem kazanmıştır. 1699 tarihi, aynı zamanda Osmanlılar'ın nihayet Avrupa savaş teknolojisinin üstünlüğünü kabul edip örnek almaya karar verdiği tarihtir. Bundan sonra Osmanlı ordusunu modernize etmek üzere Avrupa'dan uzmanlar çağrılacak ve tarihimizde ordunun Batılılaşma sürecinde ön safta yer alması süreci başlayacaktır. İlk Batılı mektepler, mühendishaneler XVIII. yüzyılda faaliyete ge-çecektir.

Uzun süren 1683-1699 harpleri sırasındaki bir başka önemli gelişme, Rusya'nın Mukaddes İttifak'a katılarak 1696'da Azak'ı zapt etmesi ve Karadeniz'e girmesidir. Şimdi artık İstanbul tehdit altındadır.

II- RUS EMPERYALİZMİ, OSMANLI İMPARATORLUĞU, BATI İÇİN ŞARK MESELESİ'NİN DOĞUŞU

XVIII. yüzyılda Rusya'nın, Avrupa devletler sisteminin parçası olarak resmen tanınmasıyla Çar, Osmanlı Devletine karşı güçlü bir duruma gelmiş ve Balkanlar'daki Ortodoks Hıristiyanlar'ın koruyucusu olma iddiasıyla, İstanbul'da Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini almak için planlar yapmaya başlamıştır. Rusya ile Habsburglar'ın saldırıları karşısında şimdi Osmanlılar, Avrupa'da güçler dengesini korumaya çalışan Batılı devletlere, Fransa ve İngiltere'ye yaklaşmıştır. Osmanlılar'ın Avrupa'da denge siyasetini hayatî önemde saymaları, Polonya'nın Rusya, Habsburglar ve Prusya (1772-1795) arasında paylaşılmasına karşı protestolarında açıkça görülür. 1768-1774 döneminde Rusya'nın Osmanlılar'a karşı kazandığı ezici üstünlük bir dönüm noktasıdır. Zaferler, çoğunlukla Türk kökenli Müslümanlar'ın oturduğu Kırım ve Kuzey Karadeniz ülkelerinin Rusya tarafından ilhakı (1783) bütün Avrupa'yı telaş içine sokmuştur. Rusya, şimdi Karadeniz'de Akyar (Sivastopol) ve Odesa'da yeni deniz üsleri kurmuş, İstanbul ve Boğazları da tehdit eder hâle gelmiştir. Bu durumda Bâbıâlî, Batılı güçlerden toprak bütünlüğü için teminat arama yoluna gitmiştir. Avrupa, kuvvetler dengesi için gerekli sayılan Osmanlı

İmparatorluğu'nun muhafazası sorunu bundan sonra Avrupa diplomasisinde *Şark Meselesi* olarak adlandırılmıştır. Batı literatüründe Osmanlı İmparatorluğu'nun daima Türk İmparatorluğu (*Turkish Empire*) olarak tanımı, tamamen yanıltıcıdır. Devleti bir baba mirası sayan patrimonyal bir hanedan imparatorluğu olan Osmanlı Devletini, 1923'te kurulan bugünkü Türkiye millî devletiyle özdeşleştirmek, Avrupa devletlerinin modern Türkiye ile ilgili meselelerde Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı zaman dışı haksız muamelelerinin nedenlerinden biridir. Yunanistan, Türkiye aleyhindeki çabalarında Batılılar'a daima bu görüşü kabul ettirmeye çalışır. Osmanlı'nın milletlerarası hukukun teminatı altına girmek amacıyla Batı ile yakınlaşma siyaseti, sonunda XIX. yüzyılda onu Avrupa devletler sisteminin fiilî bir üyesi durumuna getirecektir. Fakat fiilî işbirliğine karşın, Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler sisteminin bir parçası sayılmamasından Rusya ve Yunanistan'ın din ayrılığını ileri sürmeleri sorumludur. Ancak şunu eklemek gerekir ki, Protestan ülkelerin tutumu farklı olmuştur. Özellikle İngiltere, Papa'nın Müslümanlar'a stratejik mal satma yasağını göz ardı ederek XVI. yüzyıldan beri Osmanlı İmparatorluğu'na yüksek kaliteli barut ve çelik ihracatını sürdürmüştür. Diğer yandan Osmanlılar da tüm Avrupa'da sistemli olarak Protestanlar'ı ve Kalvenistler'i desteklemişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda pragmatik düşünceli bürokrat devlet adamları, devletin menfaatini her şeyin üstünde tutarken, İslâmî ideolojiyi temsil eden ulema, Batı ile yakınlaşmaya karşı çıkmıştır. Başka deyişle, bugün Türk dış politikasında pratik zaruretleri göz önünde tutan bürokratik yaklaşımın tarihî kökenleri buradadır.

III- AVRUPA GÜVENLİK SİSTEMLERİ VE OSMANLI DEVLETİ, (1815-1878)

Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler'in kuruluşundan bir yüzyıl önce, Avusturya devlet adamı Metternich, Napoleon'un bertaraf edilmesinden sonra, Avrupa'yı birbirleriyle sürekli mücadele hâlindeki devletler ve milletlerden oluşmuş bir kıta olarak değil, tersine tek ve birleşik bir Avrupa Cumhuriyeti yapma görüşünü ortaya attı. Ona göre, bu birlik büyük bir devletin egemenliği değil, devletler arasında bir örgüt içinde işbirliği ile sağlanabilirdi. Avrupa'da barışın ve mevcut monarşik düzenin muhafazası ve garanti altına alınması için, dört büyük devletten oluşan birliğe, Avrupa'nın herhangi bir yerindeki ihtilal hareketine karşı müdahâle hakkı getirildi. 1815 Viyana Kongresi'nde Dörtlü İttifak, Metternich Sistemi'ne uygun olarak, Avrupa'nın durumunu görüşmek üzere her sene toplanmayı, böylece Viyana'da kurulan statükoyu sürdürecek daimî bir mekanizma oluşturmayı kararlaştırdı. Özel niteliği ve fonksiyonu dikkate

alınmazsa, Metternich Sistemi yirminci yüzyılın milletlerarası örgütlenmelerinin habercisi telakki edilebilir.[1]

Bâbıâlî, Viyana Kongresi'nde temsil edilmedi. Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi Cevdet Paşa, Bâbıâlî'nin o zaman Viyana Kongresi'ne katılma fırsatını yakalayamadığını üzülerek yazmaktadır.[2] Kongrenin son aşamasında, görüşülen konularla herhangi bir şekilde ilgisi olan her Avrupa devleti temsilci göndermişti. Tabiatıyla, Osmanlı Devleti'nin de en azından kendisini doğrudan ilgilendiren birçok konuda görüşmelere katılma hakkı vardı. Fakat Cevdet Paşa'ya göre o zaman devlet, imparatorluk içindeki iç sorunlarla uğraşmak (özellikle âyanlar ile mücadele) yüzünden bunun gibi önemli dış olaylarla ilgilenmedi. Oysa Fransız heyetine verilen talimatta Charles Talleyrand, Avrupalı Büyük Güç'lerin Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğüne ortaklaşa teminat vermesi gerektiği fikrini ortaya atmıştı. Cevdet Paşa'nın inancına göre, Osmanlı Devleti'nin kongreye katılması, Rusya'nın saldırgan politikasının dizginlenmesinde yararlı olabilirdi. Fransa ve Avusturya ile beraber İngiliz hükümeti de "Osmanlı Devletinin Avrupa statükosunu teminat altına alan genel bir antlaşmaya dahil edilmesi" fikrini desteklemiştir. İngiliz devlet adamı Canning, kongreden böyle bir sonuç beklemiş, fakat Rusya'nın itirazı üzerine Osmanlı İmparatorluğu için genel bir teminat fikri suya düşmüştür.[3]

Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa'dan tecrit için, Eylül 1815'te kurulan Mukaddes İttifak'ta, Çar I. Alexandr ittifakın Hıristiyan niteliği üzerinde ısrarla durmuştur. Günümüze kadar bu tür bir siyaset, Türkiye'ye karşı Yunan diplomasisinin de temel taşı olmuştur. Olacakları tahmin eden Metternich'in başlıca kaygısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının Avrupa kuvvetler dengesini bozacağı ve bunun genel bir savaşa yol açacağıydı.

1832-1833 Mısır bulanımı sırasındaki gelişmeler, Metternich'in korkularını tamamen haklı çıkarmıştır. Napoleon'un düşmesinden sonra Rusya, Avrupa siyasetine hâkim duruma gelmiş, Balkanlar'da ve İstanbul'da Osmanlılar'ın yerini alma hayaline her zamandan daha çok bir umutla devam etmiştir. 1832'de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ordularının Anadolu'yu işgal etmesi karşısında çaresiz kalan II. Mahmud (1809-1839),

---

[1] H. R. Von Srbik, "Matternichs Plan der Neuordnung Europe 1815/11", *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, 60 (1925) pp. 109-126; H. W. Schmals (1940), *Versuche einer gesamteuropalischen Organisation*, 1815-1820, Aaran; H. Tuncer, *Metternich'in Osmanlı Politikası* (1815-1848), Ankara,1996.

[2] *Tarih*-i Cevdet, 2. Baskı İstanbul, XI. Cilt, 1309, s. 156-161, 181.

[3] Anderson, *The Eastern Question*, s. 57-48.

Rusya lehine Avrupa kuvvetler dengesini değiştiren ve fiilen Osmanlı Sultanını âdeta Çar'a tabi hâle getiren 1833 Hünkâr İskelesi Andlaşması'nı imzalamıştır. Bu antlaşma ile Osmanlı hükümeti, Boğazlar'da Rusya'ya özel bir statü tanımak zorunda kalmıştır.[4] Böylece Çar, Mısır meselesinin ilk aşamasında Batı Avrupa devletlerinin çekingen siyasetinden yararlanmıştır. İkinci aşamada ise (1837-1839), Fransa'nın Mısır yanlısı tavrı, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğü hususunda Batılı işbirliğini engellemiştir. Fakat Osmanlı ordusunun Nizip yenilgisi (24 Haziran 1839) ertesindeki nazik durumda, İngiltere ve Avusturya'nın öncülüğü ile Rusya, Fransa ve Prusya da dahil Büyük Devletler birleşmişler, Bâbıâlî'ye bir nota vererek soruna bir çözüm bulunmasını talep etmişlerdir. Böylece Avrupa'daki kuvvetler dengesini ciddi olarak tehdit eden bu tehlikeli durumda "Avrupa Konseri" (*European Concert*) tekrar ortaya çıkmış, Rusya'nın Hünkâr İskelesi'nde sağladığı imtiyazlı durum bertaraf edilmişti. 1838 Ticaret Antlaşması ile Osmanlı topraklarında geniş ticarî imtiyazlar alan İngiltere, imparatorluğun toprak bütünlüğünü ve Tanzimat reformlarını sıkıca desteklemeyi kararlaştırdı. Bu, İngiliz nüfuzunun Osmanlı İmparatorluğu'nun her alanında egemen hâle geldiği 1839-1878 yıllarını kapsayan yeni bir dönemin başlangıcıydı. Fransa hariç Büyük Devletler'in hepsi Londra'da bir araya gelerek 15 Temmuz 1840'ta, Mehmed Ali'yi, Osmanlı padişahınınkine rakip bir Arap İmparatorluğu fikrinden vazgeçmeye zorladılar. Bu noktada, Avrupa devletleri arasındaki rekabet devam etse de Avrupa kuvvetler dengesini koruma kaygısı onları yine de bir arada, birlik hâlinde tutuyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun alın yazısı, XIX. yüzyıl Avrupa diplomasisinin en önemli ortak sorunuydu.

Aslında Büyük Devletler'in, 1815-1878 döneminde ikinci sınıf devletlerin içişlerine müdahale için, öne sürdüğü nedenler esas olarak bugünkünden pek farklı değildir. Ancak bugün, genel bir savaşa yol açabilecek dünya sorunları Birleşmiş Milletler örgütü yoluyla küreselleşmiş bir düzen içinde ele alınmaktadır.

1841'de Fransa'nın da ittifaka katılımıyla beş devlet tarafından imzalanan önemli belge, Boğazlar Mukavelenâmesi eski statüyü geri getirirken, Rusya'nın imtiyazlı konumuna son vermiştir. "Yabancı ülkelerin savaş gemilerinin Çanakkale ve İstanbul Boğazlarına girişi" yasaklanıyor ve beş Büyük Devlet bu karara saygı göstermeye ve alınan karara uymaya söz veriyorlardı. Bu sözleşmenin en önemli yanı, bu ortak taahhüdün Av-

[4] Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın gizli maddesine göre, Rusya'nın padişaha askerî yardımına karşılık, "Devlet-i Aliyye Rusya Devleti lehine Çanakkale Boğazı'nı kapatmayı yani hiçbir yabancı savaş gemisini herhangi bir bahane ile girmesine izin vermemeyi" taahhüt etmiştir.

rupa milletlerarası hukukunun bir parçası hâline gelmesi ve büyük devletleri bağlayıcılığı ilkesidir. Bu, Osmanlı Devleti'nin "Avrupa Konseri"ne girme sürecinde ilk adım sayılmıştır. 1853 yılında Çar, Osmanlı Ortodoks Hıristiyan tebaasının koruyucusu olma iddiasında bulununca Büyük Devletler harekete geçmiştir. İngiliz ve Fransız hükümetleri Rusya'ya karşı Kırım Harbi'nde (1854-1856) Osmanlı'yı desteklemeye karar vermişlerdir. 1856 Paris Antlaşması'yla da Büyük Devletler, Türkiye'yi doğrudan Avrupa Konseri'ne dahil devletler arasına sokmuşlardır. Antlaşmanın 7. maddesinde: "Majestelerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğüne ayrı ayrı kefil oldukları" ifade edilmekte, böylece Türkiye ilk kez Avrupa milletler hukuku güvencesi altında Avrupa devletler sisteminin bir parçası hâline gelmektedir.

Buna karşılık Osmanlı Devleti, 1856 Hatt-ı Hümâyûnu ile tebaasının yaşam koşullarını iyileştirecek temel reformları yapmaya söz vermiştir. İngiltere, Fransa ve Avusturya, Osmanlı egemenliğini ve toprak bütünlüğünü ortaklaşa teminat altına alırken buna karşı girişimleri savaş sebebi saymışlardır. Tarihî olarak bu durum, Türkiye'nin Batı Avrupa ile uzun birleşme sürecinin başlangıcı anlamına gelmez mi?

IV- OSMANLI REFORMLARI VE MODERN TÜRKİYE'NİN DOĞUŞU

1856'dan sonra dış ve iç yapısında Osmanlı Devleti, Batı ile bütünleşme için ciddi önlemler aldı. Tanzimat'ın getirdiği reformlar (1839-1877), kanun önünde bütün tebaanın eşitliği, Batı'dan bazı temel kanunların alınması, şer'î mahkemeler yanında nizâmiye mahkemelerinin kurulması, Vilayet Kanunu ile Fransız örneği geniş yetkili mahallî idarelere vücut verilmesi (1864) ve yeni nizamnâmelerle Hıristiyan azınlıklara temsilî meclisler çerçevesinde örgütlenme hakkının verilmesi gibi yenilikleri içeriyordu. Batılılaşma yolunda bu son derece ileri liberal reformlar, anayasanın ilanı ve 1876-1877'de ilk parlamentonun toplanması ile doruk noktasına ulaştı. Fakat Rusya, 1856 yenilgisinin intikamını almak için fırsat kolluyordu. Balkanlar'da büyük Bosna-Hersek ve Bulgar ayaklanmalarını destekledi, Osmanlı hükümetinin malî iflas ilan etmesiyle Batılı kamuoyunu kaybettiği ve Batılı devletlerin tarafsız kalacağı inancı ile savaş ilan etti. 1877-1878 Savaşı, Balkanlar'da büyük toprakların kaybedilmesi ve imparatorluğun parçalanmasıyla sonuçlandı. Bu durum, Türkler arasında o kadar derin bir hayal kırıklığı yarattı ki, II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatı boyunca, Batı nüfuzu ve Tanzimat politikasına karşı güçlü bir İslâmcı hareket, devlet politikasını kontrolü altına aldı. Birleşik güçlü bir Almanya'nın doğuşunun ardından da buna karşı Rusya'yı

Fransa ve İngiltere gibi Batılı güçlerin bir müttefiki yapan Üçlü İttifak kuruldu. Bu durumda 1878 Berlin Kongresi sonrası Avrupa kuvvetler dengesinde önemli değişimler gerçekleşmiş ve Osmanlı Devleti Rusya karşısında tekrar yalnızlığa itilmiş bulunuyordu.

Doksan Üç Savaşı'nda Balkanlar ve Kafkasya'daki Rus ilerlemeleri karşısında Osmanlı Devleti'nin çaresizliğinden yararlanan İngiltere, 1878'de Kıbrıs'ın, 1882'de Mısır'ın işgalinin yanı sıra, Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne girerek imparatorluğun parçalanmasından aslan payını aldı. Artık Hindistan yolunu bizzat kontrolü altına aldığına inanan İngiliz İmparatorluğu'nun eski teminat vaatleri unutuldu. Bu, geleceğini bir büyük devletin güvencesine ve kendi stratejik durumunun önemine bağlamanın bir devlet için, ne kadar nazik ve tehlikeli bir siyaset olduğunu gözler önüne sermektedir. Yeni gelişmeler, Osmanlı dış politikasının tamamen yeniden yönlendirilmesini gerektirmekteydi. Batı tarafından terk edilen, Rusya'nın emperyalist emelleriyle karşı karşıya kalan Osmanlı Devleti, bir yandan da Bizans İmparatorluğu'nu tekrar diriltmeyi değişmez bir millî politika olarak izleyen Yunan Devleti'nin entrikaları önünde yalnız bırakılıyordu. Bu koşullarda Osmanlılar, Almanya ile tam bir işbirliği politikasına yöneldiler (Kayser II. Wilhelm'in 1899 İstanbul ziyareti).

1914-1918 I. Dünya Savaşı sırasındaki olaylar ve özellikle müttefik donanmasının Çanakkale Boğazı'nda yenilgisi, dünyaya Türkiye ve Boğazların hayatî stratejik önemini göstermiştir. Çanakkale savaşlarının bir başka tarihî önemi de Anafartalar galibi Mustafa Kemal'in şahsında Türklerin bir millî kahraman bulmalarıdır. I. Dünya Savaşı'nın ertesinde, becerikli bir diplomat olan Yunan Dışişleri Bakanı Eleutherios Venizelos, Bizans İmparatorluğu'nu canlandırarak Yunan hayalini gerçekleştirmek üzere itilaf devletlerinden tam destek sağladı. 15 Mayıs 1919 günü müttefik donanmasının himayesi altında Yunan kuvvetleri, bir yüzyıl önce Navarin Baskını'nı andırır şekilde İzmir'e çıkarma yaptılar. Bunu izleyen olayların hikâyesi iyi bilinmektedir. O zaman saltanat merkezini işgal altında bulunduran müttefik devletlerin baskısı ile imzalanan 1920 Sevr Antlaşması (65-83. maddeler) İzmir ve havalisini Yunanistan'a bırakırken Anadolu'da geniş bölgeleri müttefikler arasında paylaştırıyordu. O zaman, Türk vatanının parçalanması için, müttefiklerin Yunanlılar'ı kullanmasının büyük bir hata olacağını ve bu plana karşı Türk milletinin topyekun güçlü bir direniş göstereceğini kimse tahmin edememiştir. Üç yıllık mücadeleden (1919-1922) yeni bir millet doğmuştur. Yunanlı istilacılara ve I. Dünya Savaşı'nı kazananlara olduğu kadar, işgal altında bulunan İstanbul'daki halifenin manevralarına karşı yürütülen millî mücadelede vurgulanması gereken nokta şudur: Mustafa Kemal, Ankara'da

bir millî meclis toplayarak devleti, millî iradeye dayandırmış, yurdun geleceğini ilgilendiren kararları daima Türk milletinin temsilcisi Büyük Millet Meclisi'nden çıkartmıştır. Bu suretle Kurtuluş Savaşı, aynı zamanda Türk Milleti'nin patrimonyal Osmanlı hanedan idaresine son vererek Avrupa devletler topluluğuna eşit koşullarla katılma kararlılığını vurgulayan millî bir devrimi ifade etmektedir. Avrupa bugün bu gerçeği göz ardı eden bir tutumla Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı eski Şark Meselesi çerçevesinde yürütülen müdahaleci, vesayetçi politikasını devam ettirme sevdasında görünmektedir. 1922'de Türk-Yunan cephesini ziyaret eden Arnold Toynbee, Türkler'in, Batılı ideallerin bayrağı elinde Batı'ya karşı savaştığını açıklamaktaydı. Lozan Barış Konferansı'nda (24 Temmuz 1923), Türk heyeti, görüşülen her meselede Avrupa devletleriyle daima eşitlik konusu üzerinde durmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nu Batılı devletlerin bir yarı sömürgesi hâline getiren kapitülasyonlar en ateşli tartışmalara konu olmuş ve görüşmelere üç ay ara verilmesine yol açmıştır.

V- XVI. YÜZYIL OSMANLI ÜLKESİ, DÜNYA EKONOMİSİNİN EKSENİ

1250-1500 yılları arasındaki dönemde, Levant, yani iktisaden bütünleşmiş iç kesimleri de kapsayan Doğu Akdeniz ülkeleri, 1500'de büyük keşiflerden önce Doğu ve Batı arasındaki mal ve fikir alışverişinin en canlı bölgesiydi. 1300-1453 döneminde Osmanlılar önce Fırat'tan Tuna'ya, Kırım'dan Ege adalarına kadar, Anadolu ve Balkanlar'ı fethederek tüm bölgeyi egemenlikleri altında birleştirdiler. 1453'te ise, Batı'dan bir Haçlı tehdidine rağmen İstanbul'u fethederek şehri imparatorluk başkenti yaptılar ve Boğazlar etrafında Anadolu ve Balkanlar'ı kapsayan büyük bir imparatorluk meydana getirdiler. XVI. yüzyıl başlarında imparatorluklarına Suriye, Mısır, Arabistan ve Yemen (1516-1517) gibi Arap topraklarını da kattılar ve Hint Okyanusu'na çıktılar. Buradan kendilerini Portekizliler'le uzun bir mücadeleye itecek olan, Hint Okyanusu ve Kızıldeniz üzerinden geçen hac ve ticaret yollarını kontrolleri altına almaya çalıştılar. Tebriz-Bursa ve Tebriz-Halep ipek yolu üzerinde tam bir kontrol sağlamak amacıyla da doğuda çeşitli tarihlerde Tebriz (1517, 1534, 1585), Gürcistan (1549) ve Hazar Denizi'nde (1585) hâkimiyet kurdular. Kızıldeniz'den Portekizliler'i geri attılar, Yemen, Aden ve Babülmedeb'i kontrolleri altına aldılar ve öte yandan 1534'te Irak'ın ilhakı ile Basra Körfezi'ne açılıp, burada bir deniz üssü kurarak, Portekizliler ve İran Safeviler'ine karşı Basra ve Bağdat üzerinden Hint Okyanusu ticaretini imparatorluk lehine yeniden canlandırdılar. Ortadoğu tekrar dünya ticareti için, başlıca koridor hâline geldi (1517-1630). Vasco de Gama'dan

sonra dünya ticaretinin en önemli kesimini oluşturan Hint-Avrupa ticaretinin tümüyle Avrupalılar'ın eline geçtiği iddiası, bugün tarihçiler tarafından reddedilmektedir. XVI. yüzyıl ortasında Lizbon'a Ümit Burnu yoluyla 30 bin kental baharat gelirken aynı ağırlıkta baharat, Kızıldeniz ve Basra Körfezi üzerinden Osmanlı ülkesine ulaşıyordu.

1453'te Boğazlar sistemi (Çanakkale Boğazı, Marmara Denizi ve İstanbul Boğazı) üzerinde tam hâkimiyet, Osmanlılar'a Karadeniz ve Doğu Avrupa ülkelerinin ticareti üzerinde kontrol sağlayarak önemli stratejik bir konum kazandırmıştır. 1452'de Fâtih, İstanbul Boğazı'nda Boğaz-Kesen (Rumeli) Hisarı'yla geçişi kontrol altına alırken, öbür yandan Çanakkale'de Sultaniye ve Kilidülbahr (Deniz Kilidi) Hisarlarıyla İstanbul ve Karadeniz'e Batı'dan gelebilecek saldırıların önünü kesiyor ve Karadeniz'i bir Osmanlı gölü hâline getiriyordu (1475'te Kırım'daki Ceneviz kolonisinin ve 1484'te Akkerman ve Kilia'nın fethi ve 1497'de Moskova ile ilk ticaret antlaşması).

İddia edildiği gibi Osmanlı, Rönesans İtalyası'nın Levant ticaretini engellememiş, tersine geliştirme imkânları sağlamıştır. Osmanlılar'ın ilk olarak 1352 yılında Cenevizliler'e, daha sonra da Venedik ve Floransa'ya verdiği ticarî imtiyazlar (kapitülasyonlar), bu Cumhuriyetlerin Levant ile ticaretlerini sürdürmelerini garanti altına almış ve bu suretle de Rönesans İtalya'sının ekonomik refahına önemli katkıda bulunmuştur. XV. yüzyılda Galata'da 50 kadar Floransa ticaret firması faaliyetteydi. Aralarında Medici ailesinden tüccarlar bulunuyor, Floransa ticaretinin yıllık cirosunun 400 bin altın olduğu tahmin ediliyordu. Pera 1453'te teslim olduğu zaman birçok Cenevizli tüccar "hiçbir şey olmamış gibi" (Pistarino'nun ifadesi) eski ticarî faaliyetlerine devam ettiler. Osmanlı'nın İtalyan tüccar cumhuriyetleri karşısında yaptığı yegâne değişiklik, onların Bizans'ın zayıf döneminde Ege'de, Anadolu ve Balkan kıyılarında kurdukları kolonileri kendi egemenliği altına sokmasıdır. Sakız (1566) ve Kıbrıs (1570) bu sürecin son halkalarıdır. Venedik, her savaş sonunda Osmanlı ile ticaret imtiyazlarını yenilemekteydi. Yalnız Halep'te Venedik mal alımı yılda bir buçuk milyon altın dukayı bulacaktır. Osmanlı sultanları aynı ticarî imtiyazları 1569'da Fransa'ya, 1580'de İngiltere'ye ve 1612'de de Hollanda'ya vermek suretiyle Avrupa ile ticareti genişletmişlerdir. XVI. ve XVII. yüzyıllarda Fransa, dış ticaretinin yarısını Osmanlı ülkeleriyle gerçekleştirirken büyük ticaret kumpanyalarının öncüsü olan İngiltere'de *Levant Company*, bu ülkenin dünyadaki ticarî yayılışının ve kapitalist gelişiminin temelini atmıştır. Osmanlı'nın Avrupa-Asya arasında süper gücü temsil ettiği o yüzyıllarda, sultanlar bu imtiyazları sadece dost olan ülkelere bir bağış olarak veriyorlardı. O zaman tek taraflı olarak verilen

kapitülasyonlar, ancak 1783'te Rusya'yla yapılan benzer bir kapitülasyon almasından sonra iki taraflı, bağlayıcı antlaşmalar hâline gelmiştir. Ticaret güvenceleri sağlayan ve her yenilenmesinde genişletilen kapitülasyonlar, % 3'lük düşük gümrük vergisiyle yürütülmüş (o zaman Fransa gümrüğü yüzde onun üzerindedir) ve zamanla Avrupa'nın Ortadoğuyu'yu iktisadî sömürü aracı hâline gelmiştir. Osmanlı'nın açık pazar politikası, Avrupa merkantilizminin tamamen tersi bir ekonomik anlayıştan, iç pazarda malların bolluk ve ucuzluğunu ilke edinen bir ekonomi anlayışından (*economy of plenty*) kaynaklanıyordu. Bu politika, sonunda daha ucuz ve iyi kalite Batı mallarının karşısında yerli sanayinin çöküşünü hazırlamıştır. 1800-1850 döneminde Osmanlılar pamuk bezini ve İstanbul için, unu bile Batılı ülkelerden ithal eder durumuna düşmüşlerdir. İngilizler'e 1838'de verilen yeni imtiyazlar sonucu İngiltere'nin Ortadoğuya'ya ihracatı, tüm dış ticaretinin üçte birine ulaşmıştır. Kısaca denilebilir ki, 1500-1890 arasında, Ön Asya, Balkanlar ve Arap topraklarını kaplayan geniş Osmanlı ülkeleri Avrupa'nın iktisadî gelişiminde, ilkin Avrupa-Asya ticaretinde bir antrepo, sonra bir pazar olarak kesin bir rol oynamıştır.

"Medeniyetler Çatışması" ve Türkiye

Batı medeniyeti ile dünyanın öteki medeniyetleri arasında gelecekte olacak çatışmaları tarihin başlıca konusu olarak gören Samuel Huntington, tartışmalı yazısında, Türkiye ve Batı ilişkileri üzerinde birtakım ilginç gözlemler yapıyor ve yorumlarda bulunuyor. İlkin onun, dünya sorunlarına bir siyaset bilimcisi olarak genelde nasıl yaklaştığını bir kere daha hatırlayalım.

Huntington'a göre, Sovyetler'in dağılmasından ve Soğuk Savaş'ın son bulmasından sonra, olası savaşlar artık millî devletler veya ideolojiler arasında değil, farklı medeniyetlere mensup olup birleşen ve kaynaşan devlet toplulukları arasında olacaktır. Daha bugünden millî devletler her alanda geri plana çekilmiştir. Artık insanlar, kendi kimliklerini etnik ve dinî adlarla tanımlamaya başlamışlardır. Huntington'a göre bu, küresel çapta hızlı etkileşim ve sosyal hareketliliğin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Ona göre, medeniyet veya kültür (o bu iki kavramı aynı anlamda kullanıyor) en yüksek ve en derin kimliği ifade etmektedir. Genelde Arnold Toynbee'yi izleyen yazar, farklı medeniyet veya kültürleri meydana getiren ve belirleyen en kuvvetli etken olarak din öğesini ileri sürmektedir. O, insanlığı İslâm, Konfüçiyan, Batı Hıristiyan, Doğu Hıristiyan şeklinde din-medeniyet esasına göre tasnif etmektedir. Huntington'a göre din veya medeniyet kimliği, en geniş, en derin ve en güçlü kimliktir.

Huntington, bugün dünyada bu anlamda altı veya sekiz medeniyet sayılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, dinlerin önemi şuradan kaynaklanmaktadır. Dinler, devlet gibi yalnız siyasî değil, Tanrı-birey, birey-grup, aile, karı-koca ve çocuklar, fert ve toplum arasındaki ilişkileri düzenler veya düzenlemek iddiasındadır. Hemen şunu ilave edelim ki, bu dinler arasında İslâm, Hazreti Peygamber'in hayatı ve sünneti kesin biçimde malum bir din olduğu için, insanın günlük ve sosyal hayatını bütün ayrıntıları ile Tanrı buyruğu olarak belirleyen bir dindir. Böylece İslâm, kesin biçimde tanımlanmış ve kurallaşmış bir yaşam tarzını ifade eder. Birey, bu yaşam tarzına Tanrı buyruğu olarak mutlak bir şekilde bağımlıdır. Huntington'a göre, günümüzde gittikçe zayıflayan millî devlet çerçevesinde her yerde dinî kimlik ön plandadır, yalnız güçsüz ve nasipsiz halk kitlelerinde değil, aydınlar arasında da böyle bir gelişme gözlenmektedir.

Huntington, "Türkiye'de İslâm kimliği, millî kimliği geride mi bırakıyor" sorusunu sorabilmektedir. O, din kimliğinin esas olduğunu belirtmekte ve misal olarak ilave etmektedir: "Fransa'da uzun süre yaşayan bir Arap yarı Fransız olabilir, ama yarı Katolik olamaz".

Küçülen dünyamızda dinler ve kültürler arasında etkileşim, son derece güçlü ve karmaşık bir hâle gelmiştir. Artık dünya insanları, birbirini bağımlı olduğu medeniyet veya dinle tanımakta ve tanıtmaktadır. Yazar, din farklılığı ile birlikte etnik farklılığın da su yüzüne çıktığını, dünyanın her tarafında etnik kökün ve kimliğin öne geçtiğini de ayrıca vurgulamıştır. Bu noktada, kanımızca, Huntington, kendi teorisini önemli biçimde zayıflatmakta, çelişkiye düşmektedir. Huntington, bir yandan medeniyet ve kültürü birbiri yerine geçebilen özdeş kavramlar gibi kullanmıştır ki, sosyologlar -mesela Kroeber- bu ikisinin kesin olarak ayrı nitelikte sosyal olgular olduğunu belirtmektedir. Türk sosyolojisinin kurucusu Ziya Gökalp için de kültür, bir halkın sanat, folklor, örfüâdât, davranış biçimlerini belirleyen, onun duygu dünyasını kapsayan en aslî kimliğidir. Kültür, bir toplum için organik bir bütündür. Vazgeçilemez, değiştirilemez ve başka bir kültürle bütünleşemez. Buna karşı Gökalp'a göre medeniyet, aklın, bilim ve teknolojinin yarattığı iradî ve yapay bir sistemdir ve medeniyet bir kültürden öbürüne nakledilebilir.

Huntington, Türkiye'nin bugün Orta Asya ve Türkî devletlerle yakınlaşma ve bütünleşmeyi yeğleyen bir politika benimsediğini ifade etmekte, fakat burada da çelişkiye düşmektedir. Türkiye neden Müslüman Araplar'la değil de etnik akrabalık dolayısıyla bu topluluklarla birlik içine girmeye çalışıyor. Demek ki, etnik kimlik din kimliğinden önce gelmektedir.

Huntington, Türkiye Cumhuriyeti'nin AB üyeliğine kuvvetle yöneldiği gerçeğini vurgulayarak, Batı medeniyetini öteki medeniyetler karşısında inceleme konusu yapmaktadır. Huntington, günümüzde aynı medeniyete mensup devletlerin, bloklar hâlinde birleştiğini belirtmektedir. Sonuçta medeniyet veya kültür birliği, millî devletler karşısında yeni bir gruplaşmayı öne çıkarmaktadır. Huntington'a göre, AB, Avrupa kültürü ve Batı Hıristiyanlığı'nı paylaşan milletlerin birliğidir. Feodalizm, hümanizm, reformasyon, XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesi, sekülarizm (laiklik), din-devlet ayrılığı, liberal parlamenter demokrasi, endüstri inkılâbı ve serbest pazar ekonomisi Avrupa'yı tarihî evrimi içinde yapan ve yaratan özelliklerdir. Ancak bu tarihî deneyimleri paylaşan milletler, AB sinesinde toplanıyor; AB'nin tabiî üyesi sayılıyor. Huntington, burada da çelişki içindedir. Çünkü bu iddiası ile medeniyetleri, tarihî deneyimlerin meydana getirdiği bir sonuç olarak algılamaktadır. O zaman medeniyetler ilâhî, değişmez dogmalara dayanan dinlerin değil, evrim geçiren, gelişen toplumların tarihî deneyimlerinin bir ürünüdür. Tarihî gelişimin ortaya çıkardığı sonuç, bir medeniyet veya kültür yahut bir millet olabilir. İslâm medeniyeti son şeklini, ancak uzun bir tarihî evrim sonunda gerçekleştirebilmiştir. Çeşitli dinî cemaat ve etnik grup, uzun bir tarihî beraberlik sonunda
bölünmez bir kültür ve millet meydana getirir. Belki bunun ilginç misallerinden biri, Osmanlı topluluğudur. Tarihçiler, bugün gittikçe daha inandırıcı bir biçimde, bir Osmanlı medeniyetinden söz edebilmektedir. Bugün Anadolu'da uzak tarihten gelen çeşitli etnik gruplar, yüzyıllar boyu süren bir tarihî beraberlik sonucunda ortak bir Anadolu-Türk kültürünü yaratmış, onun kapsamında birleşmiş bir Türk milleti oluşturmuş gözükmektedir.

Huntington, dünya ölçüsünde yeni ekonomik, sosyal ve kültürel hızlı değişimler, şimdi moda olan bir deyişle küreselleşme karşısında, millî devletin gittikçe zayıfladığı inancındadır. Acaba Türkiye'nin bugün karşılaştığı problemler böyle bir diyalektik içinde açıklanabilir mi? Bugün artık millî Türk devletinin kuruluş döneminde uygulanan reformların, güdülen politikaların, geçersiz olduğunu iddia eden kimseler var. Başlangıçtaki ideolojilere, mesela Altı Ok'a taassupla bağlanan partiler ve bürokratlara karşı güçlü bir karşıtlık gelişmekte, mesela bir Tevhid-i Tedrisat kanununun yeniden yürürlüğe konması imkânsız görülmektedir.

Medeniyet birliğinin millî devlet karşısında gittikçe güçlendiğinin bir başka göstergesi olarak Huntington, bölgesel ve ekonomik örgütlenmeleri ele almaktadır. Ona göre ekonomik bütünleşmenin önkoşulu kültür ortak-

lığıdır. Verdiği örnekler arasında Kuzey Amerika Ticaret Birliği Antlaşması ve 1960'ta kültürce birbirine yakın Türkiye-İran-Pakistan arasında RCD Antlaşması'nı zikretmektedir. Türkiye, İran ve Pakistan arasında kültür akrabalığının Türkiye ile Araplar arasındaki ortaklıktan daha kuvvetli olduğunu tarih araştırmaları teyit etmektedir. Yazara göre, ekonomik bölgecilik, ortak medeniyet bilincini destekleyen bir mekanizma hizmetini görmektedir. Yazar, verdiği örnekler arasında, Türkiye'nin Orta Asya Türkî Devletler ile ekonomik birlik arayışını önemle kaydetmektedir. Buna paralel olarak, İslâm memleketleri arasında din-kültür temelinde bir ekonomik birlik ve örgütlenme girişimlerine tanık olmaktayız. Bütün bu gelişmeleri göz önüne alan Huntington, bu girişimleri dünyamızdaki derin değişikliğin işaretleri olarak kabul etmektedir. Ama burada da Huntington'u tashih etmek gerekir. Arap etnik bilincinin tercih edilen bir politika olarak İslâm kimliği yanında ön plâna çıktığı gözden kaçmaz; İslâm devletlerinin kurdukları teşkilatlar dünyadaki benzeri teşkilatlar kadar etkin ve faal görünmemektedir.

Huntington'un gözlemlediği başka ilginç bir gelişme de Batı'nın her alanda üstünlüğü ve onu temsil eden medeniyete karşı öteki medeniyet-kültür gruplarında gittikçe kuvvetlenen bir karşıt hareket, bir direncin ortaya çıktığıdır. Bu meydan okumada yalnız gelenekçi halk kitleleri değil, çoğu Batı'da tahsil görmüş aydınlar dahi rol almaktadır. Bu arada Huntington, Batı'ya karşıt toplumlar içinde halk arasında Batı kültürünün gerçek özdeğerleri yerine popüler kültür iktibaslarının gittikçe yayıldığını vurgulamaktadır. Her hâlükârda, artık Batı, öteki kültür toplumlarını, pasif, itaatkâr, bağımlı bir durumda değil, mücadeleye kararlı kitleler olarak karşısında bulmaktadır. Sonuç olarak, Huntington, gelecekte gerçek çatışmaların, savaşların bu medeniyet-kültür grupları arasında ortaya çıkacağını iddia etmektedir.

Huntington'a göre, bir din-medeniyet dünya yüzünden silinebilir. O, Toynbee'nin tespit ettiği 21 medeniyetten bugün yalnız altısının devam ettiğine işaret etmektedir. Bunlar arasında Batı medeniyetini en sert biçimde tehdit eden din-medeniyeti olarak İslâm'ı görmektedir. Vaktiyle Toynbee de Batı'nın meydan okuması karşısında İslâm toplumlarında iki çeşit tepki ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Toynbee'ye göre, tehdit karşısında o toplumda ya dinin çok daha mutaassıp bir biçimi kuvvet kazanmakta, yahut Batı medeniyeti ile uzlaşıcı bir tavır ortaya çıkmaktadır. Türkiye hangi taraftadır? Huntington, Türkiye'de Batı ile bütünleşmek isteyen grupla, Batı'ya karşı sert tepki gösteren ve İslâm dünyasına yönelen İslâmcılar olarak başlıca iki grubun varlığını gözlemlemektedir.

Hayvanlar kendi aralarında mensup oldukları türe göre birbirinden ayrılırlar. Birbirinden farklı hayvan türlerinin birbirine saldırma nedeni kendini ve yaşam alanını korumaktır. Buna karşı insanlar farklı kültürleri ile birbirinden ayrılır. İnsanı hayvandan ayıran şey kültürdür, başka deyimle insan kültür yaratan hayvandır. Bu sebepten insanlar arasında çatışma, rekabet ve savaş farklı kültürler arasında kendini gösterir. Levy-Strauss'a göre, *ben* ve *öteki* bilinci kültürden kaynaklanan farklı sosyal davranışın sonucudur. İnsanlar arasında öteki, ayrı bir kültüre mensup olan insan veya gruptur. Ayrı bir kültür ve yaşam tarzı ne derecede gelişmiş ise farklılık, ben ve öteki bilinci o kadar derin ve güçlü olur. Gelişmiş insan grupları arasında, kavimler, milletler, din ve medeniyetler arasında ben ve öteki bilinci en keskin biçimde kendini gösterir ve en çetin çatışmalar o gruplar arasında ortaya çıkar. Batı medeniyeti ile İslâm arasında yüzyıllar süren Haçlı savaşları, öteki bütün etkenler yanında din ve kültür ayrılığı olgusu ile açıklanabilir.

Türkiye tarihinde toplumda din hareketleri, ulema ve Müslüman kitle arasında ilişkileri incelemek bugün İslâmcı hareketleri hakkıyla anlamak ve değerlendirmek bakımından çok önemlidir. İnsanlık düşünce tarihinde soyut akılcılık, mantık yöntemi yanında *intuition,* yani insanın aklı aşan evrensel sezgi gücü daima gerçeğe erişmenin öteki yöntemi olarak gündemde kalmıştır. İslâm düşünce tarihinde *mutezile,* İbnirüştçülük gibi akılcı düşünce sistemleri karşısında mutasavvıfların sezgi yolu, tarikatlara vücut vermiş, halk kitlelerini sürükleyen güçlü bir hareket olarak özellikle XI. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında egemen olmuştur. Böylece Hüccetül-İslâm Gazâlî bu akımı şeriatçı İslâm'la bağdaştırmış, bu tarihten başlayarak İslâm toplumlarında tarikatlar görülmemiş bir önem kazanmıştır. Kayda değer ki, Osmanlı medrese geleneği, ulema arasında icâzet silsilesini Gazâlî'ye kadar çıkarır. İbadet kuralları yanında sezgi gücünü yükselten sema', raks, zikir teknikleri vecd (*extase*) hâline götüren yöntemler olarak özellikle Anadolu'da tarikatlarla yayılmış, şehirlerde yüksek kültür çevrelerinde tasavvuf felsefesi ve Mevlevî tarikatı ile en yüksek noktasına erişirken Türkmen halk çevrelerinde, Babaî, Kalenderî, Abdal, Bektaşî erenleri ile bambaşka bir dinî hayat ve başka bir yaşam tarzı egemen olmuştur. Dervişler ile medrese uleması ve Danişmentler arasında şiddetli bir rekabet görülmüştür. Ama devleti temsil eden otoriteler, özellikle devletin selametini her şeyin üstünde tutan bürokratlar, her iki akımı aynı anlayış ile benimsemişlerdir. Padişahların ulemadan her hafta ders aldığı hocaları olduğu gibi, birer tarikat şeyhi de vardı. O dönemin başta gelen tarikat şeyhlerine camilerde vaizlik veriliyordu. XVI.

yüzyılda Mehmed Birgivî, XVII. yüzyılda Kadı Mehmed'i izleyen Kadızâdeliler sünnetin en katı ve uzlaşmaz temsilcileri olarak İstanbul'un belli başlı camilerinde, vaazlarında Osmanlı toplumunda tespit ettikleri şeriata aykırı bidatlara şiddetle hücuma ve halkı kışkırtmaya başlamışlardır. Mesela Mehmed Birgivî, para vakfını şeriata aykırı bir bidat olarak tanımlarken, bu âdeti Müslüman toplum için, hayırlı bir kurum sayan şeyhülislâm Ebussuûd'a karşı hücuma geçmiş, şeyhülislâm'ı kâfir sayacak kadar ileri gitmişti. Bu şiddetli görüş ayrılığı Mehmed Birgivî'nin Hanbelî mezhebini izlemesi, ona karşı şeyhülislâm'ın ise çok daha liberal olan Hanefî mezhebine tabi olmasından ileri geliyordu. XVII. yüzyıl ortalarında belli başlı camilerde vaizliği ele geçiren Kadızâdeliler'in din adına aşırı saldırıları toplumda derin bir huzursuzluk yarattı. Kadızâdeli vaizler tespit ettikleri bidatları (mesela ölenlerden, velilerden, şefaat beklemek gibi) şeriata aykırı ilan ediyorlar ve bu bidatları izleyenleri kâfir sayıyorlardı. Ateşli vaazları ile camilerde halk kitlelerini peşlerinden sürükledikleri için padişah IV. Murad ve saray halkı onları durduracak önlemler alamadılar ve sindiler; hatta bazı zamanlarda Kadızâdeliler'i destekler göründüler. Kadızâdeli vaizler cami kalabalığı önüne düşerek İstanbul'da tarikat üyeleri üzerine yürümeyi, onları toptan katletmeyi vaaz edecek kadar ileri gittiler. Bu kargaşa ortamı içinde memleketi türlü felaketlerden kurtarmak üzere saraydan mutlak yetkiler alan Köprülü Mehmed Paşa, bu korkunç bağnazlık karşısında harekete geçti ve bütün kışkırtıcı Kadızâdeli vaizleri şehir dışına sürdü.

Φ

Huntington'un gözden kaçırdığı bir nokta da aynı millî devlet yapısı içinde din-kültür çatışmalarının ortaya çıkabilmesidir. İslâmcı akım yanında, Batıcı, akılcı, pozitif dediğimiz kültür değerler sistemi aydın kesimlerin düşünce temelini oluşturur. Bu kartezyen düşünce, davranış ve yaşam tarzı, XVIII. yüzyılda ilkin Fransa Aydınlanma döneminde ortaya çıkmış, bütün Avrupa'da aydın çevrelerin düşünce ve davranış tarzını belirlemiştir. Sırf akılcı ve pozitivist dünya görüşüne dayanan bu hareket, Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkisiz bırakmamıştır. XVIII. yüzyılda ilkin Balkan *intelligentsia*sı arasında kendini göstermiş, İstanbul'da Dimitri Kantemir ve Rum aydınlar aracılığı ile Osmanlı bürokratları arasında da yayılmaya başlamıştır. Devleti perişan hâlinden kurtarmak kaygısında olan reform taraftarı Osmanlı bürokratları, bu fikirleri büyük istekle benimsemeye başlamışlardır. 1699'da Karlofça Barışı'nı imzalayan Râmî Mehmed Paşa -Kantemir'in dostuydu, sadrazam olarak iktidara geldi. Bu tarih, Osman-

lılar'ın Batı medeniyetine yöneliş hareketinin başlangıcıdır. Bundan sonraki dönemde ulemanın ve gelenekçi toplumun direnci karşısında, ilk Batıcı bürokratlar yalnız en gerekli sahada, askerî teknoloji sahasında reform hareketine girişebildiler. Ulemâyı ikna için İslâm'ın şu kuralı geçerli idi: Kendini korumak için düşmanın silahını almak, kâfiri taklit etmek demek değildir ve şeriata uygundur. Bu yüzden, XVIII. yüzyılda reformcular topçuluk, istihkâm işleri gibi askerî teknoloji üzerinde ilk Batılı mektepleri, mühendishâneleri açtılar. Atatürk'ten çok önce ilk Batıcı asker bürokratlar bu mekteplerde yetişmiştir. Bu dönemde Fransa ile kültür temasları sıklaştı. Öyle ki, 1789'da Fransız Devrimi patlak verdiğinde başlangıçta Osmanlılar devrimi selamladılar. Böylece İslâmcılar'la Batıcılar, tarihimizde çok eskilere giden iki karşıt kültür grubu olarak ortaya çıkmışlardır.

Görülüyor ki, bir millet veya din grubu içinde de zamanla kültür gelişmeleri ve farklılaşma ve sonuçta çatışma kendini gösterebilir. Anadolu Türk İslâm kültür dairesi içinde Kızılbaşlık her şeyden önce bir farklı kültür ve yaşam tarzını temsil eder. Bunun sonucu, Sünnî inanç ve yaşam tarzını izleyenler ile Kızılbaşlar arasında benzeri görülmemiş bir karşıtlık ve çatışma ortaya çıkmıştır. Bugün toplumumuzda, kültür benliği aile içinde gelenekler ile yetişmiş bir genç ile seküler mekteplerde tahsil görmüş genç arasında birbirini dışlama psikolojisi her şeyden evvel bir kültür çatışmasıdır.

Ziya Gökalp, insanın en derin benliğine hâkim olan kültür değerlerinin gücünü belirtmiştir. Gelenekçiler karşısında inkılâpçılar da ben ve öteki bilinci ile aynı derecede duygusal bir kültür kompleksi içinde karşı karşıya gelmişlerdir. Farklı kültür gruplarının mümessilleri olarak, sözde gerici ve ilerici diye adlandırılan politikacılarımızın ve bürokratlarımızın anlamadığı ve anlamadıkları için de yanlış önlemlerle çatışmayı gittikçe daha keskin hâle getirdikleri açık bir gerçektir. Karşı tarafı anlamak istemeyen bağnaz bir davranış yerine akılcı yaklaşımla insanlar, uzlaşmacı bir tutum içine girebilir. İnsan, kültür farklılığı ile birbirine karşı olabildiği gibi, akıl sayesinde ben ve öteki bilincini aşabilen yeni kültür sentezleri meydana getirebilen yaratıktır. Medeniyet budur.

İslâm dini, insanın ahlâkî ve sosyal davranışlarını, dolayısıyla bütünüyle yaşam tarzını herhangi bir başka dinden ziyade kurallaştırmış bir dindir. Aynı toplum içinde farklılık, teorik inanç formüllerinden ziyade, inanç ve değerler sisteminin ötesinde, kendine özgü bir yaşam tarzından kaynaklanır. Farklı kültür mensubu olanların *sen* ve *ben* ayrılığı, giydiği başlıkta, kıyafette, selamlaşmada, yiyip içme gibi tabiî fiillerde, sembolik

ifadelerini bulur. Bir tarihçi olarak şunu tespit ettik ki, tarihimizde *heterodox* gruplar türlü türlü adlar aldıktan sonra nihayet XVI. yüzyılda Kızılbaş adıyla ayrı bir grup olarak tanımlanmıştır. Gördük ki, bu tabir Türkmen *heterodox* gruplar arasında kendini cihada vermiş militan grupların, XIII. yüzyıldan beri başlarında taşıdıkları *kızıl börk*'ten adını almıştır. Kızıl börk, Kızılbaşlar'ın, belli bir dinî kültür grubunun sembolü olmuştur.

Huntington, dünya devletlerinin medeniyet temelinde saflara bölündüğünü, gelecekte medeniyet grupları arasında dünyanın bir çatışmaya sahne olacağını söylerken, Batı'nın üstünlüğünü sürdürme çabalarına karşı öteki medeniyet gruplarının direnç durumuna geçmesi olgusundan hareket etmektedir. Ona göre Batı, askerî ve ekonomik rakipsiz üstünlüğünü sürdürmek için, kendi safında işbirliğini örgütlemektedir. Birleşmiş Milletler, Güvenlik Konseyi, IMF, Batı'nın çıkarlarını ve üstünlüğünü korumak, öteki dünyayı kontrol altında tutmak ve kendi dünya sistemini güvenlik altına almak için, meydana getirilmiş örgütlenmelerdir. Fakat bütün bu sözde global örgütlerin aldığı kararlar, "dünya topluluğunun arzularını yansıtırcasına takdim edilmektedir". Bu yaklaşımın temel felsefesi şudur: Batı, demokrasi, bireyin özgürlüğü, insan hakları gibi değerler sistemini insanın doğal, evrensel değerleri olarak sunmaktadır. Oysa öteki değer sistemlerine bağlı kültürler ve milletler için, bunlar laftan ibaret aldatmacalardan başka bir şey değildir. Batı kontrolündeki örgütlerin kararlarına meşruluk kazandırmak için bunlar "dünya topluluğu" adına zor kullanılarak uygulanır. İnsan hakları, demokrasi evrensel değerler olarak ortaya atılır, ötekiler milletlerarası örgütlere ve anlaşmalara imzaya davet edilir ve bu mekanizma öteki dünyayı kontrol altında tutmak, onların içişlerine karışmak ve onlara düzen vermek için kullanılır. Huntington, bunları bir siyaset bilimcisi olarak belirttikten sonra, ilave etmektedir: Batı, kendi üstünlüğüne meydan okuyan iki kültür-medeniyet grubunu, İslâm ve Konfüçiyan medeniyetlerini karşısında görmektedir. Ona göre Batı ile Çin arasında soğuk savaş şimdiden başlamış bulunmaktadır. Keza Batı, her yanda İslâm'ı karşısında bulmaktadır.

Türkiye'de Batı'ya direnç hareketi, ilkin sosyalist sonra İslâmcı cepheden, Bülent Ecevit'ten ve Refah Partisi'nden geldi. Refah'ın karşı tutumu, o zamana kadar uysal bir çizgide Türkiye imajına alışmış olan Amerika'yı şaşırttı. *Washington Post* gazetesi, biz şimdiye dek Türkiye'yi çantada keklik sayıyorduk, diye gerçeği açıklamak cesaretinde bulundu. Gerçekçi politikacılar bunun kaçınılmaz zaruri bir şey olduğuna inanıyorlardı. Türkiye'nin içinde bulunduğu tehlikeli koşullar, özellikle ilkin

Rusya, şimdi ise Yunanistan'ın her dediğini kendi davası yapan AB karşısında yalnız kalmamak, ordusunu modern silahlarla donatmak, helikopter ve firkateyn almak, sallanan ekonomisini ayakta tutmak için IMF kredilerini garanti etmek, bir kelime ile Türkiye'nin bütün hayatî sorunları bakımından ABD'nin kapısına gitmek zorunlu görülmekteydi. İlginçtir ki, Batı, Türkiye'nin bu sıkıntısını da kendi çıkarları açısından istismar etmekten çekinmemekte. Ülke bu darboğazda Batı bağımlılığına sarılmak zorunda. Batı, Kürt araştırma enstitüleri kurarak, Kürt parlamentosu, Kürt yayınları yapan medyaya kucak açarak, Kürt diasporasını himayesi altına alarak Türkiye'yi sürekli bağımlılık hâlinde tutma çabasındadır. Birilerince, serbest pazar ekonomisinin ve küreselleşmenin temelinde de Batı çıkarları yatmakta ve bu siyasetin Batı çıkarları doğrultusunda işleyen bir mekanizma olduğu gözlemlenmektedir. Yine birileri iddia ediyor ki, 1994'te Türkiye ve Meksika ekonomik krizleri ve hâlen Uzakdoğu ekonomilerinde tanık olduğumuz krizler, küreselleşmenin sonucudur; Batı serbest pazar ekonomisi romantizmine, böylece kendi ekonomisinde işsizlik seviyesini en aşağıda tutmak için, daima genişleyen pazarlara muhtaçtır. Küreselleşme teorisinin altında bu gerçek vardır. Bunun için, dış dünyada tüketici toplumlar yaratmak amacı ile Batı, kapital ve teknoloji aktarmakta cömert görünmektedir. 1994'te Amerika'da bulunduğum aylarda Meksika krizinin hangi nedenlerden patlak verdiğini gözleme fırsatını buldum. Chicago Üniversitesi'nde Meksika Araştırmaları Merkezi diye bir kuruluş vardır. Onların gözlemine göre, siyasî iktidar, seçimde halkoyunu kaybetmemek amacıyla gerekli ekonomik önlemleri almakta kasten gecikmiştir. Dolarla yerli para paritelerinin teşvik ettiği para spekülasyonları ve toplumun birden yabancı mallara yönelen bir tüketici toplum hâline gelmesi, aniden büyüyen dış ticaret açığı ve arkasından ani çöküş. Bıçak sırtında yürüyen Türkiye ekonomisi, her an 1994 krizine düşme tehlikesi karşısındadır. Ticaret dengesinde büyüyen açık, 80 milyarı aşan dış borç, bütçeyi yutan iç borçlar ve nihayet tüketici toplumu, ithal malların gönüllü propagandacısı olarak mütemadiyen kamçılayan bilinçsiz bir medya. İşte Türkiye ekonomisini çöküşe götürebilecek tablo. Batı, Güneydoğu sorununu ve Kıbrıs bilmecesini Türkiye'yi baskı altında tutmak için, istismar etmekten de çekinmemektedir. Huntington'un işaret ettiği gibi, Batı'ya bağımlılıktan kurtulmak çabasındaki Batı karşıtı her devlet, çıkış yolunu güçlü bir ekonomi, kendi silahlarını yapabilen güçlü bir endüstri kurmakta görüyor. Yine de mütemadiyen ilerleme yolunda olan Batı'nın üstünlüğünü hiçbir zaman kıramayacağını da biliyor. Türkiye için iyimser olmak imkânı da kaybolmuş değil, geniş dinamik nüfusu

ile tüketiciliğe yönelen toplumu ile büyük bir iç pazar oluşturan ve ekonomisinde siyasî istikrarsızlığa rağmen daima büyüme kaydeden Türkiye, bu potansiyeli ile krizi önleme şansına sahip olabilir. Fakat bunun için, siyasî istikrar şarttır. Seçim ekonomileri ve popülizmden kurtulmuş siyasî ortam, siyasî istikrar ve bunun yanında Japon vatandaşı gibi Türk vatandaşının da ülkenin genel durumu ile yakından ilgilenip bir self-disiplin içine girmesi aydınlığa çıkmanın kaçınılmaz koşullarıdır. Ya Batı ile tam bir bütünleşme yahut ona karşı olan devletler grubuna katılarak ümitsiz bir mücadeleye girişmek iki hayatî alternatif olarak Türkiye'nin önündedir. Huntington, Türkiye'nin Batı ile bütünleşme sürecinde en ileride olan memleketlerden biri olduğu kanısındadır.

Batı ve öteki dünya arasında savaşın şimdiden ilk aşaması gözümüzün önünde cereyan etmektedir (Bu yazı 1998'de yazılmıştır). Saddam Hüseyin, dünyanın en büyük gücüne karşı meydan okurken tabiî kafasında güvendiği bir şey var. O, Birleşmiş Milletleri, Batı kamuoyunu değil, Arap dünyasını, İslâm dünyasını düşünüyor. İnanıyor ki, ülkesi ve halkı yerle bir edilse bile, o sonunda Batı karşıtı dünyanın kahramanı durumuna gelecektir. O, Arap dünyasında hükümetleri değil, kendisini heyecan ve gururla izleyen Arap gençliğini düşünüyor. Onların kahramanı olduğunu biliyor. Saddam olayı aynı zamanda dünya ölçüsünde Batı karşıtı İslâmcılık hareketini güçlendirmektedir. Huntington, şu gözlemi yapmaktadır: "Popülist politikacılar, dinî liderler ve medya bu noktada kitle desteğini harekete geçirmenin ve müstereddit (Arap) hükümetleri baskı altına almanın güçlü bir aracını bulmuşlardır". Bernard Lewis'in teşhisi şöyle: "Bizim Jüdeo-Hıristiyan mirasımıza, seküler varlığımıza ve her ikisinin dünya çapında yayılışına karşı kesinlikle eski bir rakibin (İslâm'ın) tarihî tepkisi karşısındayız".

Huntington'a göre Türkiye, Rusya gibi iki medeniyet arasında derin biçimde bölünmüş (*torn*) ülkelerden birisidir. O, bununla beraber Türkiye'yi Batı ile bütünleşme şansına en çok sahip memleketler arasında sayıyor. Çünkü diyor, Türkiye'de aydın seçkinler kültürün yeni bir tanımlamasını kabul etmekte ve kamuoyunun büyük çoğunluğu bunu benimsemiş bulunmaktadır. Batı terbiyesi almış olanlar, Avrupa ile bütünleşmeyi samimi olarak istemekte ve bunun mümkün olacağına inanmaktadırlar. Bir kısım seçkinler de Türkiye'yi Orta Asya'dan Çin'e kadar etnik, dinî bir "medeniyeti" temsil eden halkların lideri olarak görme ümidindedir (Türk-İslâm sentezi). İslâmcılar ise birinci grup karşısına çıkarak, İslâm memleketleri ile bir din-kültür birliği özlemekte ve bunun için kamuoyunu dinî temelde sistemli bir şekilde örgütlemektedir.

Bana öyle geliyor ki, ağır siyasî ve ekonomik sorunlar karşısında bulunan Türkiye'nin, son yıllarda istikrarlı bir hükümete kavuşamamasının başlıca nedeni, siyasetin görülmemiş derecede kişisel bir nitelik kazanması, siyasîler arasında kişisel rekabetlerin her şeyi unutturacak kadar derin bir husumete dönüşmesidir.

Bir tarihçi olarak Türk devlet yapısı ve izlenen siyasetler üzerinde şu gözlemleri yapmaktan kendimizi alamıyoruz. Bugünkü siyasî rejimimiz geleneksel Osmanlı rejiminin uzantılarından kurtulamamıştır. Bu sebepten de Türkiye, Batı'nın çok partili liberal demokrasi rejimini uygulamakta bocalıyor ve sürekli bir siyasî istikrarsızlık, darbeler, koalisyonlar içinde yuvarlanıp gidiyor. Osmanlı'dan günümüze etkisini sürdüren gelenekler, patrimonyalizm, faksiyonalizm, popülizm olarak tanımlanabilir.

Osmanlı Devletinde siyasî iktidar, kanun ve her çeşit meşrulaştırma hakkı, mutlak şekilde patrimonyal bir hükümdarın elinde toplanmıştı. Max Weber'in tanımladığı biçimde patrimonyal Osmanlı sultanı, ülkeyi, devleti ve tebaayı atadan miras bir mülk gibi algılamış ve bütün siyasî ve sosyal imtiyazlar, tasarruf ve mertebeler, ancak onun onayı ile meşruluk kazanır olmuştur. Bu yüzden devlet içinde ve toplumda bir imtiyaz elde etmek isteyen herkes önce hükümdara mutlak bağlılığını kanıtlamak, onun kulu olmak ve bunu göstermek zorundaydı. Bütün sosyal kademelerde de patron kul sistemi hâkimdi. Rejimin vazgeçilmez ilkeleri, taabiiyet, sadakat ve itaattir (Max Weber'in Osmanlı patrimonyal sistemini ele alan yazım için bakınız: *Princeton Papers I*, 1993). Bugün siyasî rejimimizde bu noktaları anımsatan özellikler meydandadır. Milletvekilleri, milletvekilliğini elde etmek ve gelecek seçim için, garanti altına almak amacı ile parti liderlerine mutlak bağlılığını göstermek gereğini duymaktadır. Kuşkusuz bize özgü bu durumu değiştirmek için, yeni bir hukukî düzenleme yapılabilir. TV'de milletvekillerinin liderlerini karşılamak için, meclis kapısı dışında sıraya dizilip, başkanın elini öpmek için, koşuştuklarını gördüğüm zaman, vezirlerin Divan-ı Hümâyun'a gelen sadrazamın elini öpmeleri sahnesi gözümün önüne geldi. Liderin, patronun veya memurun iyi niyetini ve desteğini sağlama ihtiyacını herkes her seviyede duymaktadır. Devlet gücünü ele geçiren kimse, bu emaneti ülkenin kaderi için, kullanma sorumluluğunu duyacak yerde, her şeyden önce kendi kişisel maddî ve manevî nüfuz ve çıkarlarını öne almak eğilimini ve zafiyetini göstermektedir. Parti lideri, hazineden büyük tahsisleri kendi bölgelerine veya belediyelerine akıtır. Yoksullar tespit edilir ve hazineden sağlanan büyük meblağlar sadaka gibi dağıtılır. Bu sadaka dağıtma ve hediye verme eğilimi son zamanlarda her siyasîmiz için, bir

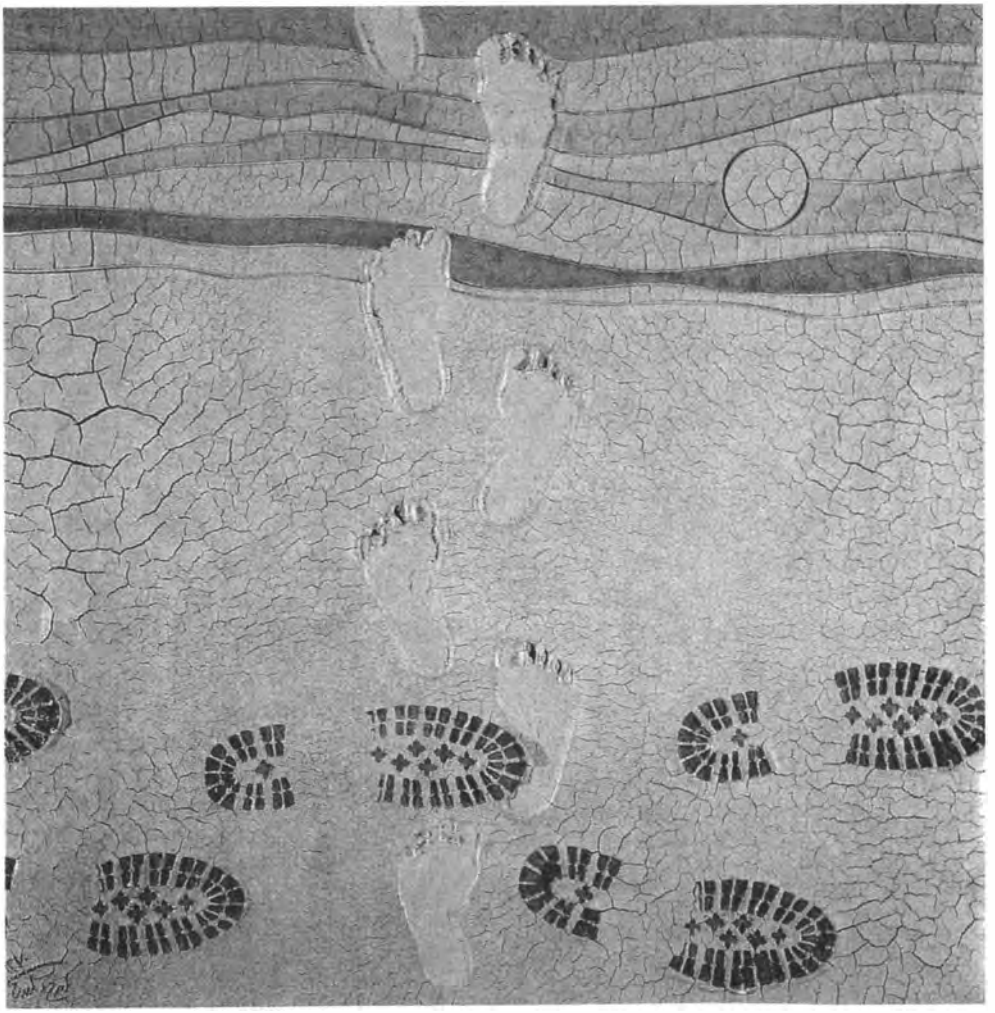
âdet hâlini aldı. Bunun insan haysiyetini aşağılayan Ortaçağ niteliği bir yana, bu kitlelere geçim imkânları götürmek bakımından hiçbir kalıcı yararı da yoktur. Aslında rasyonel modern devlet, fakirliği ve işsizliği önlemek ve özürlüleri korumak için, birtakım hukukî düzenlemeler ve tarafsız örgütlenmeler getirmiştir.

Patrimonyalizm'in rasyonel modern devlete aykırı düşen kötü bir görüntüsü de *factionalism*'dir. Osmanlı Devleti'nde patron-kul ilişkisi içinde nüfuzlu kişinin etrafında bir müntesipler, taraftar grubu, (*faction*) meydana gelir, her türlü devlet imtiyazları ve ona bağlı maddî manevî çıkarlar o grubun üyeleri arasında paylaşılırdı. Demokrasilerde parti içinde *faction*lar olması normal sayılır, ama yandaşlara yapılan lütuf ve kayırmalar, parlamento ve medya önünde kamuoyuna taşınır ve gerekli eleştiriler yapılabilir.

Yalnız yüksek mevkilerdeki bürokratlar değil, aşağı kademeler de iktidar partisinin yandaşları olmak zorundadırlar. İktidara gelen bir partinin ilk işi memurlar arasında tasfiye yapmaktır. Rejimimizde patrimonyalizmin ve *factionalism*'in en göze çarpan uygulama biçimleri yakınlarda görülmüştür. İktidara geçen parti gelecekte kendi iktidarının bir garantisi olarak memur tasfiyesini uygular. Şayet iktidardaki parti, toplum içinde çok belirgin eğilimlere bir yandaş grubuna dayanmak istiyorsa, tasfiye, birçok suçsuz insanın hayat ve maişeti ile oynayan acımasız bir şekil almaktadır. Öbür yandan, ihtisas isteyen bürokratik hizmetlerde uzun yıllar boyunca uzmanlaşmış kişiler, gelişigüzel işlerinden alınıp yerlerine deneyimsiz kişiler getirildiği zaman bu hizmetler büyük ölçüde aksamaya mahkûmdur. İşlerim dolayısıyla yakından temas ettiğim bazı bakanlıklarda memur kadrolarının baştan aşağı değiştiğini görmekle derin bir hayrete ve ıstıraba düşmüşümdür. Demokrasilerde iktidara gelmek isteyen bir partinin belli gruplara vaatlerde bulunması normaldir. Fakat bu vaatler hiçbir zaman devletin iç ve dış siyasî çıkarlarının, sosyal yapısının ve ekonomisinin, bir kelime ile devletin ve milletin uzun vadeli menfaatlerinin aleyhinde popülist vaatler olmamalıdır. Sırf oy kazanmak için, şehirlerimizin yapısını kangren eden ve bunu bilerek gecekondu uygulamasını teşvik eden parti liderlerine ancak Türkiye'de rastlanabilir. Bir iktidar, enflasyonu önlemek için ekonomi ilminin gereklerini yerine getirmeye çalışırken, kaçınılmaz geçici sıkıntılar gündeme gelir. Bunu muhalefet adına kamuoyu önünde istismar etmek, yani *popülizm,* politikacılarımızın gözünde bir demokrasi mücadelesidir. Uzun vadede bu önlemlerin sıkıntıları kökünden gidereceğini kendisi de bildiği hâlde, sırf demagoji ve partizanlık uğruna halk kışkırtılır. Birkaç aile ziyaret edilip sadaka ve he-

diye dağıtılır. Bunlar ilkel metotlardır. Gerçekten, demokrasi adına yapılan bu ayıplar, ülkemizde demokratlık sayılmakta ve medya bu gibi hareketleri şişirip kamuoyuna aktarmaktadır. Türkiye'de esas sorun, Osmanlının patrimonyal âdetlerini bir tarafa atıp, rasyonel modern devlet yapısını getirmektir.

Bu yazımızı okuyanlar, Huntington'u vesile yaparak Türkiye'nin Batı karşısında ve kendi iç yapısında, tarihteki ve bugünkü durumu hakkında, bir sosyal tarihçinin, herhangi bir siyasî eğilimi destekleme kaygısından uzak olarak, tarafsız bir inceleme denemesinde bulunduğunu hatırdan çıkarmamalıdır. Belki de bu yazı ile XVII. yüzyılın büyük ıslahat savunucusu Koçi Bey'e özenilmiştir.



"Filistin'in Ayak İzleri" Iraj Eskandari, The First Biennal of Iranian Painters, Tehran, 1991.

(*Centre for Pictorial and Plastic Arts, Ministry for Islamic Culture and Guidance*, Tehran, 1993).

DOĞU BATI AYRIMI

Baykan Sezer

Doğu-Batı sorunu, geleneksel biçimde bizlere son dönem gelişmelerin bir ürünü olarak tanıtılmaktadır. Batı'nın Yeni Çağ başlarından bu yana yeni deniz yollarının bulunuşu ile birlikte o güne değin varlıkları bilinmeyen toplumlarla karşılaşması daha tarihin ilk günlerinden beri insanlığın karşısında bulunan Doğu-Batı sorununa yeni bir anlam ve yeni bir boyut kazandırmıştır. Yeni Çağ'da bu gelişmeler sırasında başlangıçta bu karşılaşılan toplumlar arasında üst düzey bir uygarlık çizgisine ulaşmış toplumlar da bulunmaktaydı. Ancak bu toplumlar Batı ile ilk karşılaşmalarında toplu bir kırıma uğrayacaktır.

Batı'nın bu yeni ülkelere açılışı da kısa dönemde biçim değiştirmiştir. Bu biçim değişikliğinin en açık belirtisi bu açılışta önderliğin İspanya ve Portekiz'den Hollanda ve özellikle İngiltere'ye geçişidir. Bu yeni dönemde karşılaşılan toplumlar arası ilişkiler dışında kalmış ve bu nedenle gelişmelerin dışına düşmüş toplumlar olmuştur. Bu toplumlar önünde Batı kendi üstünlüğüne büyük güven duymaya, kendi yayılışını uygarlık taşımak olarak görmeye başlamıştır. İlk dönem gelişmeler çabuk unutulmuş görünmekte ya da tarihte, geçmişte kalmış bir olay sayılmaktadır. Aynı gelişmenin ikinci dönemi başlangıçtan önemli izler taşımış olsa bile bağımsız bir olay olarak değerlendirilmektedir.

Batı'nın söz konusu ülkelerdeki varlığının uygarlık taşımayla ve Batı'nin yeryüzüne yayılmasını uygarlığın yayılmasıyla eşanlamlı sayılmasına izin veren bir başka gelişme daha yaşanmıştır. Batı kendi yayıl-

masını desteklemek, sistemleştirmek ve bu arada belli sorunlarına çözüm bulabilmek amacıyla (nüfus fazlası ve nüfus ihracı) dünya üzerinde belli köprü başları tutmaya yönelmiştir. Kuzey Amerika ya da Avustralya'da Batı yerleşmelerine tanık olunmaktadır. Ve gerçek anlamda sonradan üzerinde çok tartışılan Batılılaşma bu bölgelerde gerçekleşmiştir. Bu yerleşmelerin özel koşulları bulunmaktadır. Ve söz konusu olay ayrıca üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Burada olayın kendi özellikleri olduğunu belirtmekle yetinecek ve ortaya çıkan görüntü üzerinde kısaca duracağız. Bu yerleşmeler yerli halklara karşı ve onların aleyhine gerçekleşmektedir. Bu halklar ya tam anlamıyla kırıma uğramış ya da böyle bir kırım uygulanmamışsa tam anlamıyla dışlanmış, bir yana itilmişlerdir (Avustralya örneği). Ya da Güney Afrika'da yerli halka uygarlığı taşıyan, uygarlık özel bilgisini elinde tutan Batılılara kölelik yakıştırılmıştır.

Bizim durumumuz daha da ilgi çekicidir. Belli bir uygarlığın sahibi ve sözcüsü olmamıza karşın önce söz konusu uygarlığın mülkiyetini Batı'ya, Bizans'a devretmekte bir an duraksamamışız. Daha sonra da söz konusu uygarlığı yıkılmaya mahkum saymaya başlamışız.

Batı, son dönemde dünya egemenliğini ele geçirmiş ve yönetimi altına aldığı toplumlara dilediği biçimi vermeye başlamıştır. Bu anlamda toplumlar arası ilişkilerin Batı için çok büyük bir önemi kalmamıştır. Üstelik Batı bu serüveninde karşılaştığı başlıca uygarlıkların insanlarını bir yere kadar kırarak yok etmiştir. Batı'nın başlattığı yeni ilişkilerde yeni bir uygarlıklar arası ilişki bu durumda söz konusu değildir. Bu yıkım sonrası toplumlar arası ilişkilere katılan yeni ülkelerin bu katılışı, Batı'nın girişimi sonucu gerçekleşmektedir. Batı'nın girişimi sonucu söz konusu ülkeler tarihe katılabilmektedir. Bu ülkelerin uygarlık yolunda yer alabilmeleri ve gelişmeleri bir yerde Batı'nın başlatmış olduğu bir girişim sonucu olmakta ve kaynak Batı görünmektedir.

Söz konusu ilişkilerin başlangıç nedeni -Hindistan'a ve Doğu'nun İslâmiyet ve Osmanlı koruması dışında kalmış bölgelerine Osmanlı engeliyle karşılaşmadan ulaşmak- unutulmuşa benzemektedir. Yeni Çağ ile birlikte Batı yayılmacılığının birinci döneminin unutulması ve önemsenmez sayılması gibi Batı'nın bu girişiminin nedenleri üzerinde durulmamakta, bu durum bilmezden gelinmektedir. Bu koşullarda Batı'nın dünyaya bakışı ve gelişmeleri açıklaması da yeniden biçimlenmiştir. Batı, kendi içinde bulunan dinamizmle dünyaya açıldığına inanmaktadır. Toplumlar arası ilişkilerin temelinde Batı'nın iç dinamiğinin bulunduğu öne sürülmektedir. Aynı anlayış sorunların kaynağında da toplumların iç dinamiği, iç çelişkilerini görmeye kadar uzanacaktır. Bu durumda toplumlar arası ilişkiler bir yana itilerek toplumla ilgili tüm açıklamalar

toplumun kendisinde aranmaya başlanmıştır. Toplum artık sanki tüm ilişkilerin ve tarihin üzerinde bir varlık biçiminde sunulmaktadır. Bu durumda toplum, çeşitli ilişkilerle açıklanmak yerine tüm olaylar ve bu arada toplumsal ve toplumlar arası ilişkiler ve toplumla açıklanmaktadır. Tüm açıklamaları bünyesinde taşıyan soyut ve mutlak bir toplum kavramı giderek egemen olmaya başlamıştır.

Toplumlar arası ilişkileri dışlayan bir yaklaşım egemen görüntüyü oluşturunca bunun belli sonuçları da karşımıza çıkacaktır. Bu sonuçlar Batı lehine ve Batı'nın çıkarlarına uygun sonuçlardır. İlk göze çarpan ve altı çizilmesi gerekli sonuç, toplumlar arası ilişkilerin tek mümkün biçimi olarak toplumların birbirlerinden örnek almak ve birbirlerine örnek olmakla sınırlanmasıdır. Böyle bir sınırlama da Batı yayılmacılığına bir gerekçe ve dayanak sağlamaktadır.

Toplum mutlak ve soyut bir varlık olarak tanıtılmakta ve tüm açıklamaların kaynağına yerleştirilmektedir. Toplum mutlak ve soyut olması nedeniyle aynı anda evrensel sayılmaktadır. Toplum günümüzde belki gerekli biçimini henüz bulabilmiş değildir. Belli engellemeler nedeniyle gerekli biçimin gerçekleştirilmesi olanağı bulunamamıştır. Ama insanoğlunun geçirmiş olduğu deneyleri sonunda ve yine en az toplum kadar mutlak ve soyut aklı aracılığıyla toplumun özünü kavrama gücünü elde edebileceği ve toplumu tüm aksaklıklarından arındırılmış biçimiyle gerçekleştirebileceği öne sürülmüştür.

İdeal toplumu gerçekleştirebilecek güç bir yerde insan aklının kendisinde bulunmaktadır. Toplum da aynı özelliklere ve ayrıcalıklara sahiptir. Toplumun kendi işleyiş mekanizması sorunların çözümünü birlikte getirmektedir. Batı'da söz konusu dönemde böyle bir görüşün gelişmesine elverişli bir ortam bulunmaktadır. Batı'nın belirtilen dönemde karşılaştığı, ilişki içine girdiği toplumların toplum ve tarihin gelişmesi üzerine herhangi bir etkileri söz konusu olmamıştır. Öte yandan ise Batı çelişki ve açmazları en önemli sorun olarak görünmektedir. Bu koşullarda Batının, dolayısıyla toplumun yazgısını belirleyecek olan olayın Batı'daki sınıf çatışması olarak görülmesi şaşırtıcı olmamalıdır.

Batı düşüncesinde böylesine toplum merkezli ve toplum ile sınırlı bir dünya görüşü egemen olmuştur. Batı bu çerçeve içinde kendi iç sorunlarını açıklamakta da herhangi bir zorlukla karşılaşmamaktadır. Kendi dışında ülkelerle olan ilişkilerinde ortaya çıkabilecek sorunlar söz konusu dönemde doğrusu Batı'yı kaygılandırmaktan uzaktır. Bu sorunları yüzyılların oluşturduğu önyargılar içinde değerlendirmekle yetinmektedir. Konunun bu sınırlar içinde ele alınması sorunun kaynağının da Batı toplumunun kendisi olarak gösterilmesine yol açmaktadır. Sorunun kendisi

ile sınırlı olması belki bir yerde sorunlarının sorumlusunu Batı yapmaktadır. Ama yine böylece Batı soruna her yönüyle egemen olabilecektir. Ve bu nedenle Batı kendi açmazlarının, kendi çelişkilerinin XIX. yüzyıldan bu yana böylesine öne çıkarılmasından beklenildiğince tedirginlik duymuş değildir. Batı'daki çelişkileri ve zayıflıkları en açık biçimde gözler önüne seren Marks bu nedenle ağır suçlamalara ve eleştirilere uğramıştır ama bütün bunlara karşın Marks aynı anda Batı düşüncesinin en saygın adlarından birisi olarak kabul edilmektedir.

Batı sorunlarının kaynağı Batı toplumlarının kendisi olduğu gibi çözüm de yine Batı'da bulunmaktadır. Ve bu çözümü gerçekleştirecek güç de Batı toplumunda, Batı'da toplumun ulaşmış olduğu aşamada karşımıza çıkmaktadır. Yine başka türlü belirtirsek Batı kendi geleceğini kendisi belirleyecektir. Başka toplumların yazgısına egemen olan Batı'nın kendi yazgısı konusunda bu gücü elinde tuttuğuna inanmaması için de bir neden bulunmamaktadır. Sorunların aşılması ve geleceğin belirlenmesi, bu bir yerde tarihî gelişmeleri denetlemek ve yönlendirmek anlamını taşımaktadır. Bu nedenle yine XIX. yüzyılda ortaya çıkan kurumlar toplumu açıklarken aynı anda bir tarihî gelişme çizgisi önerisini de getireceklerdir.

Bu açıklamaların bir başka sonucu daha bulunmaktadır. Soyut ve mutlak toplum, sorunların kaynağı sayılınca Batı-dışı toplumların sorunlarının kaynağı yine söz konusu toplumlar olmaktadır. Günümüzde ortaya çıkan dengesizliklerde Batı'nın sorumluluğundan söz edilmesine gerek duyulmayacaktır. Benzer açıklamalar Batı-dışı toplumları belli bir açmaza sürüklemektedir. Karşılaşılan sorunların kaynağını toplumda saptamakta güçlük bulununca bu kez toplumun kendisi, geçmişi ve insanlarıyla suçlanacaktır. Ayrıca sorunun doğru anlaşılması söz konusu olmadığı gibi çözümün ne olacağı ve çözümün hangi toplum güç ve kesitlerince yüklenileceği soruları da Batı-dışı toplumlarda yanıt bulamamaktadır.

Batı-dışı toplumlar birçok sorunla karşı karşıyadır. Ama bu sorunların kaynağı tarih içinde gereğince açıklığa kavuşmamakta, bir anlamda birdenbire söz konusu toplumların karşısına çıkmaktadır. Ya da daha başlangıçtan söz konusu toplumlar sorunlara mahkûm sayılmaktadır. Sorunun kaynağının, tarih içinde nedenlerinin açıkça saptanamaması çözümün de belirsizliğine, onun ötesinde sorunları aşacak toplum güç ve kesitlerinin gereğince ortaya konulamamasına yol açmaktadır. Belli yakıştırma ve benzetmelerle bu role adaylığa itilen toplum kesitlerinin bu çözümün gerektireceği örgütlenmenin çok uzağında bulunması da durumu daha da dramatikleştirmektedir. Belli açılardan çaresizlik içine itilen Batı-dışı toplumları bugünkü toplumlar arası ilişki ve dengedeki yeri ve sorunları

artık sorun olmaktan çıkmakta, bir alın yazısına dönüşmektedir. Eğer çözümü, yanıtı yoksa bir sorun sorun olmaktan çıkar, alın yazısına dönüşür. Günümüz denge ya da dengesizliğinde en önemli yükü çeken Batıdışı ülkeler çözüm sahibi olmaktan uzak, bu çözümü gerçekleştirecek güçten yoksun durumda bırakılmakta ya da öylece tanıtılmaktadır.

Batı'nın kendi dışında toplumlarla kurmuş olduğu ilişki öncelikle egemenlik ilişkisidir. Konunun benzer biçimde ele alınması Batı'nın kendi dışındaki toplumlar üzerinde egemenlik kurma girişimlerini kolaylaştırmakta, bu girişime, en azından görünürde bir haklılık kazandırmaktadır. Bir yandan Batı yayılmacılığı Batı'nın kendi gücünün, kendi gelişmesinin doğal bir sonucu sayılmakta, öte yanda ise Batı'nın yayılmasıyla uygarlığı, evrensel gerçeği taşıma yükümlülüğünü yerine getirdiği öne sürülmektedir (Batı yayılmacılığı Batı'ya düşen bir görev olarak tanıtılmaktadır). Batı yayılmacılığının uzun süre Hıristiyan misyonerliği ile atbaşı ve birlikte gitmesi boşuna değildir. Kendi yayılmacılığını Tanrı öğretisinin ve buyruğunun yayılması ile bir görmesinin bir doğal sonucudur. Uygarlıkla ilgili kuramlar bu anlayış içinde geliştirilmiştir. Ve uygarlık gelişmesi ve yayılması ile ilgili çeşitli açıklamalar ortaya atılmıştır. Ziya Gökalp ve onun etkisi altında bulunan, yurdumuzdaki sosyoloji öğretimi aracılığıyla bu kuramlar üzerine geniş bilgi sahibiyiz. Uygarlığın tek oluşu, uluslararası niteliği ve uygarlık araçlarının bir toplumdan bir başka topluma kolayca geçebileceği bizlere öğretilmiş, bunun toplum açısından kendi kimliği, tarihi ile ilgili herhangi bir sakınca taşıyamayacağı söylenmiştir.

Daha önce de değindik, XIX. yüzyıl başında Batı'nın sorunları bu çerçeve içinde görmesine izin verecek bir görüntü ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemde Batı'ya belli bir üstünlük kazandıran ilişkiler kendi başlattığı ilişkilerdir. Ve bu ilişkilerle belli ülkeler toplumlar arası ilişkilere ve dolayısıyla tarihe katılmak olanağını bulmuşlardır. Yine başka deyişle bu ülkelerin uygarlık yaşam ve tarihine katılmaları Batı'nın bu ülkelere ulaşmaları sonunda olmuştur. Uygarlık sözcüğünün bir başka kullanılış biçiminin uygarlaştırmak olduğunu unutmayalım. Böylece uygarlık alışverişi içinde bir toplum ayrımı da ortaya çıkmaktadır. Uygar toplumlar ya da Batı ve barbarlar... Batı tarihinin ilk günlerinden görülen bir ayrım günümüze uygulanmış ve bu nedenle de kolayca benimsenmiştir. Söylenenler Yunan-Barbar ya da Orta Çağ'da Hilâl-Salip ayrımından çok farklı şeyler olmamıştır.

Batı kendi dışındaki dünyayı horlamak ve küçümsemek ve böylece söz konusu alanda gerçekleştireceği her türlü talanı haklı çıkarmakla yetinmemektedir. Kendi sömürü sistemi içinde bu ülkelerin yerlerini alması

için yeniden toplumlar arası ilişkilerin ve söz konusu ülkelerin örgütlenmesini de amaçlamaktadır. Bu örgütlenme çabası içinde Batı-dışı toplumların yaşayacakları biçim değişikliği uygarlık yolunda ilerleme ve çağdaşlaşma olarak tanıtılmıştır. Bu nedenle Eski Çağ'da olduğu gibi Batı ve barbar ayrımı değil, uygar Batı ve ilkel toplumlar ayrımı yeğlenmiştir. Söz konusu toplumlara ayrı bir çözüm şansı tanınmamakta, Batı ile aralarında olan fark Batı'nın ilkelleri olunması ile sınırlı tutulmaktadır.

Batı kendisi ile öbür toplumlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım en şiddetli biçimde sürdürülmektedir. Çözüm arayışı ve gerçekleştirebilme yetkisini tekelinde tutmasına, kendi uygarlık ve çözümünün evrensel olduğu savına karşın toplumlar arası ayrım hiçbir dönemde günümüzdeki boyutlarına ulaşmamıştır. Açıklamalar da Batı merkezli ve Batı sınırlı tutulmaktadır. XX. yüzyılın uzun bir döneminde günün koşullarında din temelli bir Haçlı anlayışıyla Hilâl-Salip ayrımından söz etmekte güçlük vardı. Ayrım en az hilâl-salip ayrımında olduğu kadar katı ama ekonomi temelli olmuştur. Batı da bu arada artık kendisini ekonomi temelli açıklamakta, ekonomiyi alt yapı saymaktadır. XX. yüzyılın uzunca bir döneminde endüstrinin, Batı endüstrisinin temel alındığı açıklamalar gözdedir. Endüstri toplumları-tarım toplumları ayrımı XX. yüzyıl başlarında Batı'nın kendisini öbür toplumlardan ayırma yolundaki ilk girişimidir. Daha sonraları endüstri toplumlarından, endüstri devrimini gerçekleştirmemiş toplumlardan söz edilmiş, gelişmiş ve az-gelişmiş ülkeler ayrımı XX. yüzyılda toplumları sınıflandırmak için başvurulan en önemli ayrım olmuştur. Alınganlık gösterilince ya da daha doğrusu Batı endüstrisinin varılması gerekli bir ideal sayılmasını sağlamak amacıyla kalkınmakta, gelişmekte olan ülkelerin deneyimlerine başvurulmuştur.

Batı ve Batı-dışı toplumlar arasındaki ayrım çeşitli adlarla anılmıştır. Sırası gelmiş Kuzey-Güney ayrımından söz edilmiştir. Günümüzde yeni yeni Doğu-Batı ayrımı gündeme getirilmektedir. Günümüzde artık bu ayrımdan söz etmek, ayrımı vurgulamak büyük bir önem taşımamaktadır. Toplumlar arası ayrımlar bizden önce Batı'nın bize karşı geliştirdiği bir ayrımdır ve bu ayrımdan Batı daha başlangıçta söz etmektedir. Bu ayrımdan söz etmek ve ayrımla sözü sınırlı tutmak bizce pek önemli bir şey söylememek, Batı'nın bize biçtiği rolü benimsemek olmaktadır.

XIX. yüzyıldan bu yana Batı, egemenliğini geleneksel Doğu'ya da yayma girişimindedir. Bunu yaparken geleneksel Doğu-Batı ilişkilerine yeni bir biçim ve içerik kazandırmak uğraşında olmamıştır. Aksi durumda bu gelişim içinde Doğu da gerekli yanıtı bulabilir, yeni ve özel bir biçim kazanabilirdi. Yeni ülkelerle geleneksel ilişkilerin dışında kurmuş olduğu ilişkiler Batı'ya çok büyük üstünlükler kazandırmıştır. Batı, başka

bir yolla ya da becerisiyle aynı üstünlüğü sağlaması olanaksız da göründüğü için Doğu'ya aynı ilişkileri dayatma yolunu seçmiştir. Oluşmasına hiçbir katkısının olmadığı ve kendisine yabancı ilişkilere boyun eğmek, Doğu'nun tüm yaratıcı gücünden de yoksun kalmasına yol açmıştır. Gerçekte Batı egemenliğinin benimsenmesinden başka bir anlam taşımayan yeni ilişkilere uyum ise söz konusu ilişkilerin çağdaş ve günümüz ilişkileri sayılması nedeniyle çağdaşlaşmak, çağdaş uygarlığa ayak uydurmak olarak tanıtılmaktan da geri durulmamıştır. Tarih dışı kalmış toplumlar için bu ilişkiler belki tarihe, uygarlık alanına katılmak için bir olanak oluşturmuştur. Ama tarihin her aşamasında etkin bir rol oynamış, büyük bir uygarlık sahibi, çözüm üretme, kendi çözümünü üretme yeteneğine sahip Doğu için gerçekte bir yıkım anlamını taşımıştır. Söz konusu dayatma Doğu'da sorunların anlaşılmasına izin vermediği gibi çözümün gerçekleşmesi olanağını da vermemektedir. En azından XIX. yüzyıl başından bu yana Doğu ülkeleri kendilerine dayatılan yeni ilişkiler içinde sorunlarını aşmaları bir yana yeni ek sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır.

Bizim benzer açıklamaları ve ayrımı *benimsememiz* olanağı yoktur. Bu ayrımları benimsememiz ve açıklamaları bu ayrımlarla sınırlı tutmamız durumunda toplumumuzun uygarlığın tarihî gelişme çizgisi üzerinde Batı'nın gerisine düştüğünü ve Batı'nın günümüzdeki çizgisini yakalamak için belli bir çaba içine girmesi gerektiğini kabul etmiş olmaktayız. Bu çabada Batı'nın geleceğimizi temsil etmesi nedeniyle, bizim herhangi bir yaratıcı katkımız bulunmayacaktır. Bizlere Batı'yı, Batı'nın tarihteki deneylerini izlemekle yetinmek düşmektedir. Sakınca bununla da sınırlı değildir. Söz konusu değerlendirme bizleri Batı'nın ilkelleri durumuna itmektedir. Az gelişmişlik değerlendirmesinin başka bir anlamı yoktur. Alınganlık göstermememiz için Orta Çağ, feodal döneme kadar gelmemize izin verilmekte, en son toplumumuzda aydınlanmadan söz edilerek XVIII. yüzyıla ulaştığımız değerlendirmesine göz yumulmaktadır. Ancak bütün bu gönül almalar temel yargıyı değiştirmeye yetmemektedir. Ya da benzer ayrımlarla açıklamaların sınırlı tutulması bizi toplumumuzun tümüyle ayrı bir dünya oluşturduğu görüşüne götürecektir. Bu durumda da dünyadaki genel gelişmenin dışında olduğumuzu ve yeni gelişmelerde hiçbir sözümüzün olmayacağını kabul etmek zorunda kalmaktayız. Burada bize verilen yer seyircilikten öteye gitmemektedir. En fazla seyircisi olacağımız genel gelişmenin belli unsurlarından sırası geldiğince yararlanmak fırsatı bize tanınacaktır.

Böylesi ayrımlar toplumumuzda da yandaş bulabilmiştir. Bir yanda Batı'nın bizim hiçbir katkımızın bulunmadığı bir gelişmede bizden ileride de olmaları toplumumuzca anlaşılmaz kabul edilmektedir. Kendilerini

Batı uzmanı sayan ve toplumumuz dışında uygarlıktan nasibini aldıklarını kabul eden kişiler Batı tanıtıcılığı görevini kendilerine yakıştırmaktadırlar. Ve aynı anda toplumun temel amacının Batı'ya yetişmek, benzemek olması nedeniyle toplumda öncülük görevini kendi tekellerinde saymaktadırlar. Öte yanda yine Doğu'nun farklılığının altı çizilerek Batı'nın Doğu'yu anlamakta güçlük çekeceği ve bu açıdan belli aracıya gerek olduğu savunulmakta ve bu kez Batı yanında Doğu uzmanlığı göreviyle yine bazı kişilerin kendilerine belli bir görev biçmelerine tanık olunmaktadır.

Batı'dan farklı olduğumuzu biz de söylüyoruz. Ve bu farklılığımız Batı'nın artık geçmişte kalmış bir durumunu temsil etmemizden öteye bir anlamı olduğunu savunuyoruz. Ama bütün bunlardan Doğu'nun tarih dışı olduğu, gelişmelerin dışında bulunduğu sonucuna gidilmesi yanlış olur. Doğu her zaman tarihe yön veren ilişkilerin içinde olmuştur. Bu ilişkiler içinde taraftır. Toplumlar arası ilişkiler, tarihe yön veren temeli oluşturmaktadır. Onun ötesinde Batı'nın da, Doğu'nun da kendi kimlik ve özelliklerini kazanması bu karşılıklı ilişkiler içinde mümkün olmuştur. Doğu gelişmenin dışında olmadığı gibi uygarlık da Batı'nın bir başına ve kendi iç ilişki ve çelişkileri sonucu değil, Doğu-Batı çatışmasının ürünü olmuştur.

Ancak benzer bir yaklaşım içinde bizim de sözümüz ve geleceğin oluşturulmasında rolümüz olmaktadır. Gelişmelerde rolümüz ve etkinliğimiz olması ise sorunlarımızı çözebileceğimiz anlamını taşımaktadır. Gerçekte sorunlarımızın kaynağında da toplumlar arası ilişkiler yatmaktadır. Sorunlarımızın nedenlerinin toplumlar arası ilişkiler düzeyinde aranması gerektiği gibi çözüm de bu alanda yatmaktadır. Toplumlar arası ilişkilerde Batı egemenliğine dönüşmüş denge değişmediği sürece sorunlarımızın üstesinden gelinebileceğini düşünmek yanıltıcı olmaktadır. Toplumlar arası ilişkiler gelişmelerin kaynağıdır. Ama yansız, kendiliğinden bir ilişki değil, Doğu-Batı çatışması biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Yalnızca Doğu-Batı ayrımından söz etmek yeterli değildir. Toplumlar arası ilişkilerin ve Doğu-Batı çatışmasının mutlaka gündeme getirilmesi gerekmektedir. Ve gelecekte söz sahibi olduğumuzu gösterebilmek için uygarlığın gelişmesinin temelinde Doğu-Batı çatışması olduğunu vurgulamak zorundayız. Doğu-Batı sorunu çeşitli konular arasında, en ilgi çekicisi de olsa, herhangi bir konu değildir. Tüm konuların temelinde Doğu-Batı çatışmasının bulunduğu ve gerekli açıklamaları bize sağladığı için biz Doğu-Batı çatışması konusunu ısrarla gündeme getirmekteyiz.

DOĞU VE BATI: BİR ZİHNİYET GERİLİMİ

Etyen Mahçupyan

Çevremizdeki toplumlarla ve onların yaşam biçimleriyle aramızdaki benzerliklerin yadırganması son derece yeni ve "postmodern" bir olgu. Çok tekrarlandığı gibi küreselleşmenin özellikle kültürel alanda yarattığı standardizasyon, kültürel ürünleri yığın tüketimine uygun hâle getirdiği ve yaygınlaştırdığı ölçüde, insanlarda küresel tek bir yaşam biçimine 'zorlandıkları' duygusunu yaratıyor. Benzerliğin benzeşmeye dönüştüğü bu süreç doğal kimliksel tepkiler yaratıyor; çünkü temelde bize benzemediğinden emin olduğumuz insanlara ve toplumlara benzemeye başladığımızı ve bu süreci kontrol edemediğimizi fark ediyoruz. Duyduğumuz rahatsızlığın hangi noktada başladığını kestirmek güç olsa da, her toplumun 'başkalarıyla' benzeşmek konusunda tarihsel derinliklerinden kaynaklanan 'sınırlara' sahip olduğunu varsaymak mümkün.

Öte yandan insanoğlu için daha doğal olmanın 'farklı' olmak olduğunu varsaymak da, güçlü bir çıkış noktası olarak gözükmüyor. Ne tarih ve antropoloji, ne de sosyo-psikoloji bu tür bir 'insanoğlu' tanımına veri sağlıyor. Bilindiği kadarıyla insanlar içgüdüsel olarak kendi hemcinslerini arar ve birlikte yaşam alanları yaratırken; kültürel benzerliği de temel bir unsur olarak algılarlar. Bununla ilgili gözlemler günümüzde de dün-

yanın her toplumunda geçerli. Etnik ve dinsel farklılıklardan sosyal grup farklılığına bir dizi ayrım çizgisi kamu sahasında bölünmüş ve kültürel bir kesimin tekeli altına alınmış 'kurtarılmış bölgeler' yaratıyor. Diğer bir deyişle insanoğlunun benzerleriyle birlikte olma içgüdüsü, çift yönlü bir bıçak gibi aynı anda kendisine benzemeyenleri de ondan ayırıyor. Kabaca söylenirse bu bir 'mesafe' meselesi: Aynı ölçütler tek bir hamlede yakındakilerle olan benzerliği ve uzaktakilerle olan farklılığı vurguluyor. Bu ölçütler gerçekte karmaşık insan dokusunun bir bölümünü 'bizim için' yakın, diğer bölümünü ise 'bizim için' uzak hâle getiriyor ve arada aşılması güç bir 'boş alan' yaratıyor.

Bu söz konusu ölçütlerin de, zaman içinde değişime tâbi olmakla birlikte, her toplumda zımnî olarak varolan içselleşmiş ögeler olduğunu öne sürmek mümkün. Tarihsel harmanlanma çoğu kez toplumların doğal olarak birbirlerinden ayrılmalarına yol açıyor, çünkü her ikisinin de kendisiyle diğeri arasına yerleştirdiği 'boş alan' az çok örtüşüyor. Bu alanlar tam olarak çakışmasa bile, her iki toplumun da kimliksel ihtiyacını tatmin edecek bir ayrım yaratılmış oluyor. Günümüzde küreselleşmenin baskısına tepki olarak kimliklerini yeniden tanımlama ihtiyacı içine giren toplumları belki de bu açıdan anlamak gerekiyor. Çünkü küreselleşme henüz bir psikolojik açıdan 'hazır' olmadan, dahası bunu isteyip istemediğimiz bile sorulmadan bizi kuşatan 'boş alanı' kapsıyor ve bizi diğer toplumlarla özdeş kılmaya yönelik yeni bağlar yaratıyor.

Öyle görünüyor ki 'kimlik' dediğimiz alanda hayatî önemi haiz olan unsur ne 'bizi biz yapan' özelliklerimiz, ne de diğer toplumlarda gözlemlediğimiz ve yadırgadığımız 'bize aykırı' nitelikler. 'Kimlik yaratma', benzemediğine veya benzememesi gerektiğine inandığımız diğer toplumlarla aramızda kültürel bir 'boşluğun' yaratılmasından başka bir şey değil. Bu boşluk tehdit edilmediği sürece kendi özelliklerimizin genel ve yüzeysel bir ritüelin parçası olarak algılandığına şahit oluyoruz. Koruyucu boşluğun daralma sürecine girdiği durumlarda ise kendimize biçtiğimiz kimlik üzerinde katılaşıyor ve onları hiçbir esneklik kaldırmayan kalıplara çeviriyoruz. Her iki durumda da kimliğimiz derinlik kazanma ve toplumun bireyleri arasında kültürel zenginliği paylaşmadan kaynaklanan bir birliktelik yaratma şansını tepip, sosyo-psikolojik ihtiyacımıza cevap veren bir araca dönüşüyor.

Esas vahim olanı bu araçsallaşmanın bilinçli bir siyaset olarak uygulandığı; kimliğin yüzeysel bir yorum içinde standardize edildiği; ve kimliğin kendine has özelliklerinden ziyade bizi diğerlerinden ayıran 'boşluğun' önemsendiği, diğer bir deyişle kimliğin bir ideoloji tarafından belirlendiği durumlar. Milliyetçiliğin damgasını vurduğu XIX. yüzyıl ve son-

rası yaygınlaşan bir dalga hâlinde bu zorlama kimliklere tanık oldu ve ulus-devletler süreklilik ve çok yönlü çeşitlilik içindeki bir kültürel yapıyı, aralarında kültürel 'boşluklar' bulunan bir milletler mozaiğine dönüştürdüler. Ne var ki millet ve ulus-devlet yaratma şeklindeki yüzeysel benzeşmenin altında, Batı Avrupa ülkeleriyle çevredeki yeni uluslar arasında belirgin bir farklılık yaşandı. Batı'daki daha kendiliğinden ve içselleşmiş süreçler, çevre ülkelerde yerini otorite altında gerçekleşen zorlama uygulamaları gündeme getirdi. Bu farklılığın altında emperyalist ilişkileri ve Batı'nın kendi göreli güç üstünlüğünden yararlanma isteğine karşı çevre ülkelerdeki 'hızlı davranma' kaygısını görsek de; tarihsel geçmişe doğru yapılan 'iz sürmeler' temel bazı farklılıkların da mevcut olduğunu gösterdi.

Batı Avrupa eski dünyanın geri kalanına kıyasla nispeten daha homojen bir insan dokusuna sahip olmasına karşın, farklılıkları birbirinden ayırmaya ve aralarında 'doğal' bir çatışmanın varolduğuna inanmaya daha eğilimliydi. Buna karşılık Doğu kendi heterojen insan malzemesini bir arada 'uyum' içinde tutma alışkanlığına sahipti. Başka bir ifadeyle Batı toplumsal yapıyı tek bir kimliksel katman içinde barındırıyor ve tek tek toplumların kimlik arayışları ister istemez kendilerini 'dışlarındaki' gruplarla karşılaştıran bir eksene oturuyordu. Bu farklılaşma birçok zaman dil ve mezhep ayrımlarını içerse de, daha belirleyici olarak tarihsel ve coğrafî ayrımlara oturuyordu. Dolayısıyla Batı'da 'milletlerin' birbirinden ayrılması kendiliğinden bir süreci ve kimliksel 'boşluğun' karşılıklı her iki toplum tarafından aynı zaman süresinde yaratılmasını ifade etti. Üstelik bu 'boşluğun' ontolojik konumu tüm toplumlar için aynıydı: Milliyetçilik her toplumun kendi kimliğini abartmasını getirse de, kimliksel ayrımlar hiyerarşik bir kültürel ilişkiyi imâ etmiyordu.

Balkanları, Anadolu'yu, Rusya'yı ve Kafkasları içine alan 'bize ait' Doğu ise Batı'dan açıkça farklıydı. İmparatorluk düzeninin meşruiyet kazandırdığı hiyerarşik cemaatsal yapı, farklılık arayışını geniş toplumlar arası değil, cemaatler arası bir eksene oturtmuştu. Kimliksel 'boşluk' bir cemaati diğerinden ayırırken net bir şekilde mezhepsel ve sınırlı olarak dilsel farklılığa dayanıyor; ancak ne tarihsel ne de coğrafî ölçütlerle 'doğal' kopukluklar yaratıyordu. Dolayısıyla bu bölgede kimliksel 'boşluğun' ulus-devletleşme sürecine hizmet etmesi dışsal ideolojik zorlamalara ihtiyaç gösterdi ve yapay coğrafî ayrımlara dayandı. Batı'nın yaşadığından ikinci bir fark, Doğu'da cemaatler arası hiyerarşinin yaratılan kültürel 'boşlukların' konumunu da etkilemesi; eski nüfuzlu cemaatlerin yeni kimliklerini diğerlerinin kimliklerinden 'üstün' tutma kaygularının ortaya çıkmasıdır. Böylece cemaatsal üstünlük millî kimlik tasavvurlarına nüfuz

etmiş ve toplumlar arası eşdüzeyli ilişki arayışının önünde psikolojik bir engel oluşturmuştur. Kendisini Osmanlı İmparatorluğu'nun ana mirasçısı olarak algılayan Türkiye'nin geçmişte kendi doğal parçası olan tüm komşularıyla bugün çatışma içinde olmasının nedenlerinden biri muhtemelen budur. Aynı şekilde Türkiye dahil Doğu coğrafyası içindeki ülkeler kendi içlerindeki azınlık sorunlarının çözümünde de aciz kalmakta, Batı tipi bir vatandaşlık kurumu yaratamamaktadırlar. Çünkü bu ülkelerin temel meselesi hâlâ kendi içlerindeki cemaatsal hiyerarşinin korunmasıdır. Bu kayguyla dinsel ayrımlara bel bağlamakta, kültürel azınlıkların örneğin dil konusundaki talepleri 'bölücülük' kategorisine sokulmaktadır.

Batı ile Doğu arasında hâlen yaşamakta olduğumuz bu farklılıklar konjonktürel nedenlerle veya birilerinin kötü niyeti ya da beceriksizliğiyle açıklanamaz. Çünkü ortada süreklilik arz eden ve kendini yeniden üretebilen bir yapı mevcuttur. Öte yandan her toplumsal yapı bir zihnî çerçeve içinde anlam kazanır ve giderek onun tarafından şekillenir. Toplumların zihnî paradigmaları değişim içinde olsalar ve yeni eklemleşmeler yaratsalar da, herhangi bir tarihsel anda somut toplumsal yapıyla tekabüliyet içindedirler ve toplumsal değişimin içinde 'yüzdüğü' geniş kanalları oluştururlar. Bu açıdan kendi iç farklılıklarını çok aşan bir şekilde hem Batı'nın hem de Doğu'nun kendilerine has zihnî kanallar içinde seyrettiklerini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle Batı ile Doğu'yu birbirinden ayıran zihnî kimlikler mevcuttur ve iki anlam dünyasını yüzyılların oluşturduğu bir zihinsel ve kimliksel 'boşluk' ayırmaktadır.

Bu ayrıma ilişkin iki noktanın altının çizilmesi gerekir. Birincisi Doğu/Batı ikilemi kaçınılmaz olarak bir 'ad verme' işlemi; diğer bir deyişle gözlemlenen veya yaşanan farklılığın bir tanıma oturtulmasıdır. Bu adım tarihsel olarak Batı tarafından atılmış ve Batı kendini kendi dışındaki bir çevre içinde tanımlarken, farklılığın ölçütünü de kendisi saptamıştır. Bu açıdan ayrımın öznel bir temele oturduğu ve Batı'nın maddî/manevî gereksinimlerine hizmet ettiği düşünülebilir. Ne var ki ölçütler değişse bile zihniyet düzeyinde bir farklılığın söz konusu olduğu açıktır ve Batı'nın kendi gelişme süreci içinde bu tür bir tanımlamaya gitme ihtiyacı bile 'dışa bakışta' Batı'yla Doğu arasında temel bir farklılığın bulunduğunun göstergesidir. Doğu'nun kendisiyle meşgul içe dönük yapısından farklı olarak, Batı kendisine benzemeyene merak duymuş ve 'ötekini' hiyerarşik bir skalaya oturtma kaygusuna düşmeden farklılıkların varlığını psikolojik açıdan hazmetmiştir.

İkinci nokta günümüz tartışmalarında bizim genellikle modern çağların Batı'sını referans almamızdan kaynaklanmaktadır. Oysa Doğu'yla Batı'yı birbirinden zihnî olarak ayıran çizginin de zaman içinde içerik değiş-

tirdiği düşünülürse, evrensel bir Batı/Doğu ayrımının söz konusu olamayacağı ortaya çıkar. Çeşitli coğrafyalarda yaşayan toplumların farklı tarihsel değişim süreçlerinden ve buna tekabül eden zihnî yapılanmalardan süzülerek geldikleri açıktır. Dolayısıyla Doğu/Batı sınırının da zaman içinde kayma göstermesi beklenir ve bu kaymanın coğrafî olarak her iki yöne de olabileceği varsayılabilir. Ne var ki teorik bir ihtimaliyet olmasına karşın bu sınırın Doğu'ya doğru genişleme gösterdiği bir dönem olmamıştır. Tarihsel bir determinizm olarak açıklanmasa da Doğu'yla Batı'yı ayıran hayalî sınır zaman içinde daima Batı'ya doğru hareket etmiş ve giderek 'Batı'yı' küçültmüştür. Bu açıdan tarih Batı'nın kendisini dünyanın geri kalan kısmından ayırma süreci olarak okunabilir. Bu ise Batı'yı farklılaştıran zihnî çerçevenin nitelikleri dışında kavranamaz ve bir kez daha temel bir zihniyet farklılığına işaret eder.

Diğer bir deyişle tüm tarihsel ve öznel niteliklerine rağmen Doğu/Batı ayrımı nesnel bir farklılığı ifade etmektedir ve bu farklılık ancak zihniyet temelinde süreklilik arz eden bir açıklamaya olanak tanımaktadır. Toplumların ve toplumsal birlikteliklerin zihnî dayanakları en azından üç kıstas içerir: Bunlardan biri söz konusu zihnî çerçevenin hangi zihnî kabullerden oluştuğu; bir diğeri bu zihnî kabullerin birbiriyle nasıl eklemleştiği ve nihayet üçüncüsü ise bu eklemleşmenin toplumsal yapıyla nasıl bir tekabüliyet ilişkisi oluşturduğudur.

Tarih içinde geriye doğru gittikçe Batı ile Doğu arasındaki benzerliklerin daha fazla olduğunu ve farklılaşma arttıkça veya hızlandıkça aradaki sınırın Batı'ya kayışının da hızlandığını öne sürmek mümkün gözükmektedir. Milâdî ilk bin yıl için yapılacak kaba gözlemler tüm coğrafî alanı kapsayan ikili bir zihnî yapının varlığına işaret eder. Bu dönemde hem Batı'nın hem de Doğu'nun anlam dünyası otoriter ve ataerkil zihniyetlerce yoğrulmuştur. Her ikisi de yansımacı bir bilgi anlayışına dayanan, yani bilginin ana kaynağının insanoğlunun dışında olduğunu ve oradan insan zihnine yansıdığını varsayan bu zihniyetler kaynağın özünde birbirinden ayrılırlar. Gerçekliği madde temelinde arayan otoriter zihniyet, bu gerçekliğin bilgisine sahip olanları toplumun geri kalanından hiyerarşik olarak farklılaştırır ve yöneticilerle yönetilenler arasında tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi yaratır. Sert bir denetim mekanizmasını meşru hâle getiren bu anlayış, sonuçta tüm yönetilenlerin homojen bir bütünlük içine alınarak yönetime tabiî kılınmasını içerir. Ataerkil zihniyet ise gerçekliği bizatihi zihinsel, giderek ulvî bir kaynakta arar. Bu nedenle ilâhî gerçeklik ile sıradan insanlar arasında enformel, doğal rehberliğe dayanan 'aracılar' gereksinir. Yaradılışın kendine has özelliklerinden veya zihnî melekeler arasındaki doğal farklılıklardan ötürü ortaya gene

hiyerarşik bir toplumsal yapı çıkacak; ancak bu kez toplum kendi rızasıyla oluşmuş heterojen cemaatlerin bir şekilde birbiriyle eklemleşmesine dayanacaktır.

Tüm coğrafyanın aynı ikili zihnî yapının eklemleşmelerinin egemenliği altında olmasına karşın, bölgenin bir ucundan ötekine henüz doyurucu ve kapsayıcı bir açıklamaya sahip olmadığımız bir farklılık gözlemlenmektedir. Doğu'da bu eklemleşme uyum içinde varolmuş; bilim, sanat veya inanç alanında toplum nizamına ya da aile yaşantısına her düzlemde her iki zihniyet iç içe geçerek işlevsel olmuştur. Oysa Batı'da toplumsal düzlemler ve etkinlik alanları iki zihniyet tarafından paylaşılmış; veya birlikte oldukları durumlarda bir iç çatışmanın tohumlarını taşımışlardır. Bu ayrımlaşma ve çatışma mantığının uzantısı olarak Batı'da son kertede egemen zihniyet otoriterlik olmuş, ataerkilliğin doğal taşıyıcısı olan din kurumu bile toplumsal düzen içinde yerini alırken otoriter bir yapılanma modeline doğru evrimleşmiştir. Doğu'da ise zihniyetler arası uyumun da bir zihnî nitelik olduğu düşünülürse, son kertede ataerkilliğin baskın anlayış olduğu görülmektedir. İlginç bir nokta Hindistan'dan Orta Avrupaya uzanan bölge ele alındığında, Batı'ya doğru gidildikçe ataerkilliğin egemenliğinden otoriterliğe doğru bir kayışın olmasıdır. Bu coğrafyanın hiçbir noktasında kesin bir zihnî kopuş görülmemekte, öte yandan zihnî kayış sürekliliğini korumaktadır.

Tüm toplumların sahip oldukları iki kurum kendi doğaları gereği bu iki zihniyetle güçlü bağlar kurmuş, bu zihniyetlerin taşıyıcıları olmuştur. Bunlar devlet ve dindir, ve aralarındaki ilişkinin Batı'da ve Doğu'da farklılığı iki temel zihnî haritanın farklılığının da temel göstergelerinden birisidir. Batı'da devlet daima dini kendi manevî gücü altında tutmuş ve dinsel kurumlaşmalar devletin örgütlenme modeline benzeyen yapılanmalar ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte ataerkil zihniyet güçlenmiş; fakat nüfuz alanı sanat ve bilim gibi 'manevî' veya 'yaratıcı' alanlarla sınırlı kalmıştır. Hıristiyanlığın doğrudan örgütlenmesi olan Kilise ise devleti kurumsal olarak taklit etmiş veya taklit etmek zorunda kalmış; üstelik kendi iç yapılanmasında apaçık otoriter bir hiyerarşi anlayışına dayanmıştır. Doğu'ya gelince devletlerin ancak 'yumuşak' ve dağınık bir otorite sergiledikleri bir coğrafyayla karşılaşılmakta; devletlerin nüfuzu dinsel algılamanın şemsiyesi altında kalmaktadır. Bu sayede İslâmiyet kendinden hareketle bir devlet nizamı oluşturabilmiş; Hindistan'da ise çeşitli yönetimlerin otoritesi doğal rehberliğin uç noktalara taşındığı ataerkil bir yapı içinde eritilebilmiştir.

Ortaçağ'la birlikte Batı bu farklılığı daha da belirginleştirerek kendisini ayrımlaştıracak bir atılım gerçekleştirmiştir. Doğal olarak bu gelişme

Batı'nın bilincinden veya zekâ üstünlüğünden değil, zihnî ve toplumsal yapıların tarihsel değişim karşısındaki uyum sorunlarından kaynaklanmıştır. Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasının ve kuzeyden gelen göçlerin yarattığı düzensizlik içinde Orta ve Batı Avrupa'nın değişik noktalarında yönetim erki dağınık birimlere bölündü. Birbirlerinden meşruiyet açısından farklı olmayan lordlar kendi güçleri oranında yerel çekirdek iktidar odakları yarattılar. Feodalite adıyla anılan bu toplumsal yapı merkezî iktidarın otoritesini yerel bazda yeniden üretmiş oldu ve halk kesimini serf statüsü altında bu otoritelere bağımlı hâle getirdi. Diğer bir deyişle otoriter zihniyet daha doğrudan bir şekilde toplumsal doku üzerinde belirleyici oldu ve tek tek kişi ve aileleri lordların doğrudan köleleri hâline getirdi. Otoriter zihniyetin ataerkillik üzerindeki ideolojik egemenliği kırılmadığı gibi, Kilisenin kendi de bir lord olarak işlev gördü ve kendi serflerine sahip oldu.

Öte yandan feodal süreç otoriter zihniyeti günlük yaşamın hâkimi hâline getirirken, daha önce merkezî imparatorluk sayesinde sahip olduğu prestijini yitirdi. Lordların zulmünün daha doğrudan ve yaşanan bir olgu olmasına karşın, şimdi birbirine benzer birçok lord vardı ve hiçbirinin hükmünün ilelebet olmadığı açıktı. Bu durum otoriter zihniyetin egemenlik alanını dünyevî ve 'geçici' olanla sınırladı; bilim, sanat, felsefe gibi alanlar ise şimdi tartışmasız bir şekilde dinin ideolojik çerçevesi içine girdi ve ataerkil zihniyeti besledi. Böylece feodalite dönemiyle birlikte Avrupa'nın kurumsal yapısıyla zihnî yapısı arasındaki ayrımlaşma netleşmeye başladı. Daha önceki durumda bazı toplumsal kurumlar ve kesimler otoriter, diğerleri ataerkil bir zihnî çerçeve içinde varlıklarını sürdürebilmekteyken; şimdi zihniyetler arası ayrım özneden bağımsızlaşmakta, insanoğlunun eylem alanlarına tekabül etmeye başlamaktaydı. İster lord ister serf herkes için yönetim ve ona doğrudan bağlı iktisadî ilişkiler otoriter kabullere dayanırken, gene herkes için manevî alan ve yaratıcı uğraşlar ataerkil kabullerden güç almaktaydı. Böylece sonuçları asırlar sonra uç verecek olan total bir ideolojik çatışmanın tohumları ekilmiş oldu.

Merkezî otoritenin parçalanmışlığı ve yerel bazda sıkça yaşanan otorite değişiklikleri, bu çatışmayı mümkün kılan yeni bir zihniyetin de doğumuna yol açmaktaydı. Aynı anda birçok lordun kendini 'Tanrısal' haklarla donatmaya çalıştığı bir ortamda, bunlardan herhangi birini diğerine oranla daha meşru görmenin rasyoneli kalmıyordu. Yaşanana bakılırsa bir lordun serfler üzerindeki 'hakkının' meşruiyeti tamamen o lordun askerî ve iktisadî gücüne bağlı olup, evrensel bir gerekçeye dayanmıyordu. Öte yandan bir lordun diğerleri karşısında göreli gücünü yitirdiği durumlarda,

serflerin önüne bir tercih imkânı çıkmış oluyordu; çünkü eski lordun vesayetinden kaçanlar hangi lorda bağlanacaklarına karar verme durumunda olabiliyorlardı. Böylece çok ilkel de olsa ve aradaki otoriter bağı korusa da, sıradan insanların kendi yöneticilerini 'seçme' konusunda önlerinde bir kapı açılmaktaydı. Dolayısıyla feodal toplumsal yapı çoklu otoriteye imkân veren ve aralarında dünyevî mukayeseleri anlamlı kılan bir anlam dünyası oluşturmaktaydı. Bu anlayış zaman içinde olgunlaşarak relativist zihniyeti toplumsal düzenlemenin parçası hâline getirdi.

Relativist zihniyet diğerlerinden farklı olarak bilginin dışardan bir yansımaya değil, dış gerçeklikle aramızdaki takabüliyetten kaynaklandığı varsayımına dayanır. Bu tekabüliyet herkes için mevcut olduğuna göre, her insanın bilgisi eksik olmakla birlikte makbuldur. Kimsenin bilgisinin bir diğerininkini tam olarak kapsayamayacağı bu durumda, insanların önünde bir tercih özgürlüğü alanı doğmaktadır. Bunun doğal uzantısı olarak insanlar eşdüzeyli konumdadırlar ve aralarında hiyerarşik düzenlemelere gitmenin hiçbir meşruiyeti yoktur. Dolayısıyla toplumların yönetilmesi için gereken hiyerarşi geçici bir görevlendirmeden öteye gidemez ve ancak bireylerin tercihi ile meşrulaşır.

Doğal olarak relativist zihniyetin ve onun toplumsal uzantılarının feodal dönemde hayata geçmiş olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bunun gerçekleşmesi için yaklaşık beş yüz yıl daha beklemek gerekecektir. Ne var ki feodal dönem bu yeni zihniyetin toplumsal düzeyde tomurcuklandığı bir süreç yaratmıştır. Relativist zihniyeti bu dönemde besleyen en az iki unsurdan daha söz edilebilir. Bunlardan biri lordlarla serfler arasında bireyi bireye bağlayan kontratların yapılması; dolayısıyla ilişkinin kendisi tahakkümcü bir yapıdayken bile serflere bir anlamda 'bağımsız' birey muamelesinin yapılmasıdır. İkinci bir nokta ise özgür bireylerden oluşan şehirlerin oluşmaya başlaması ve lordlardan kaçarak belirli bir sürede yakalanmayan serflerin bu şehirlerin insan malzemesinin parçası hâline gelmesidir.

Diğer bir deyişle henüz milâdî ilk bin yılın içindeyken Batı'nın Doğu'dan ayrımlaşması hız kazanmıştır. Doğu'da otoriter ve ataerkil zihniyetlerin uyumu içinde oluşan toplumsal yapıların sürdürülmesine karşılık, Batı'da bu iki zihniyet birbirinden kopuk eylem alanlarına hükmetmeye başlamış; üstelik bunların dışında üçüncü bir zihniyet anlam dünyasına nüfuz etmiştir. Batı'da otoriter zihniyetin önceliği zaten çatışmacı bir anlayışı doğal hâle getirmişken, feodal dönem bu gerilimi ideolojik düzleme taşımış ve zihinsel değişimin kendisini doğal kılan bir anlayışın yeşermesine neden olmuştur. Bugün hâlâ Doğu'yla Batı'yı ayıran temel zihinsel öge, bizatihi zihniyetin değişimine ne denli açık olunduğudur. Do-

ğu aynı 'klâsik' zihniyetler içinde gidip gelir ve sarsılmayacak bir uyumun peşinde koşarken, Batı yeni zihniyetleri mümkün kılan değişimci bir çatışma ortamını beslemektedir.

Bu temel eksen üzerinde Batı'nın Doğu'dan 'kopuşu' Aydınlanma ile günışığına çıkmış ve Batı, Doğu'da hayali bile mümkün olmayan bir adım atarak 'klâsik' zihniyetlerden birini ideolojik olarak mahkum etmiştir. Otoriter ve ataerkil zihniyetler arasındaki gizli çatışma ataerkilliğin gerilemesiyle sonuçlanmış; bu zihniyetin taşıyıcısı olan Hıristiyanlık bilim ve sanatın dışına itilmekle kalmamış, kendi içinde de 'reform' geçirmek zorunda kalmıştır. Otoriter zihniyetin gücünü korumasına karşın, esas zafer relativizme aittir. Kapitalizmin her şeyi silip süpüren ve yeniden tanımlayan dinamiğinden güç alan relativist zihniyet toplumsal anlam dünyası üzerinde egemen hâle gelmiş ve otoriter zihniyetle yeni bir gerilim ekseni oluşturmuştur. Bu anlamda yaşanan gerçek bir zihinsel devrimdir, çünkü tüm evrenin ve yaşamın algılama çerçevesini değiştirmiştir.

Bu arada kapitalizm kendi doğası gereği Doğu'ya nüfuz etmeye başlamış ve tarihte ilk kez Batı ve Doğu aynı tarihsel süreci paylaşmak zorunda kalmıştır. Bu durum Doğu'da bir adaptasyon sorunu yaratarak onu Aydınlanma benzeri bir değişime itmiştir. Ne var ki genelde 'batılılaşma' adı verilen bu çabalar hiçbir şekilde Aydınlanmanın sağladığı zihinsel dönüşümü üretememiştir. Doğu relativist zihniyeti ya fark etmeyerek ya da reddederek kendini otoriter ve ataerkil zihniyetlerin içinde konumlandırmayı sürdürmüş; dolayısıyla 'batılılaşma' ataerkil zihniyetin mahkum edilmesiyle sınırlanmıştır. Böylece otoriter zihniyet rakipsiz bir egemenlik sağlamış; iki zihniyet arasında ilk kez bir çatışma doğarken 'batılılık' otoriter ve ataerkil zihniyetlerin 'yer değiştirmesi' olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle son beş yüz yıl Doğu'yla Batı'nın dünyasını bütünleştirirken bir yandan Batı'yı coğrafî olarak küçültmüş, öte yandan Batı ile Doğu arasındaki zihniyet 'boşluğunu' büyütmüştür.

Günümüze gelindiğinde hızlanan küreselleşmenin ve 'tek kutuplu' bir dünya sisteminin ima ettiği yeni bir hiyerarşik yapılanmanın baskısı altında Doğu ve Batı fiziksel olarak daha da yakınlaşmak zorunda kalmışlardır. Oysa arka plânda giderek açılan bir zihniyet farklılaşması yatmakta ve böylece henüz nasıl çözüleceği belli olmayan bir ikilem doğmaktadır. Batı için bugünün 'Doğu sorunu', zihnî çerçevede önemli ve temel farklılıklar taşımasına karşın Doğu ile aynı dünyayı paylaşma zorunluluğudur. Üstelik bu sorun Batı'nın da yeni bir değişimin eşiğinde olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Modernitenin ve ulus-devlet anlayışının yarattığı vatandaşlık, kimlik, ahlâk sorunları karşısında başlayan arayış Batı'da otoriter ve relativist zihniyetlerin her ikisinin birden prestij

kaybına neden olurken; heterojen toplum yapılarını yaşatabilen zihniyetlerin yükselmesine yol açmıştır. Bunlardan biri doğal olarak ataerkilliktir. Ancak günümüzün dünyasının ataerkilliğin ima ettiği hiyerarşi anlayışını kabul etmesi son derece güçtür. Bu nedenle eşdüzeyli heterojen toplumsal yapılara cevaz veren bir zihniyetin önü giderek açılmaktadır.

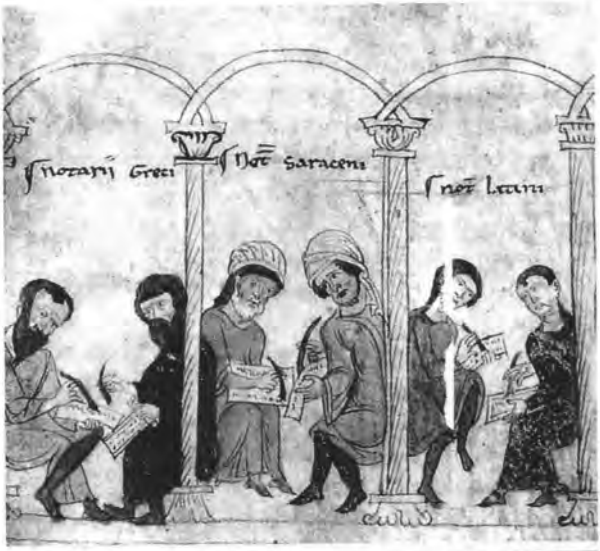
Seksenli yıllardan itibaren disiplinli bir tartışma konusu hâline gelen demokrat zihniyet, insanoğlunun dış gerçekliğine tekabül eden bir bilgi üretebileceği, ancak bu bilgisinin gerçekten de dış dünyanın aslî bir özelliği olduğundan hiçbir zaman emin olamayacağı önermesine dayanır. Bu nedenle tüm insanî bilgi temelde özneldir ve nesnellik insanlar arasında fikir birliğiyle oluşturulacak geçici kabullerin adıdır. Felsefî bilinemezciliğin sonucu olarak, toplumsal düzenlerin nasıl olması gerektiği kimsenin tekelinde olamaz ve ancak açık iletişim ve katılım sistemlerinde ikna mekanizmaları yoluyla üretilebilir. Bu muhtemel düzenler toplumsal çeşitliliği kuşatırken herhangi bir kültürel veya kimliksel özelliği kategorik olarak diğerinin önüne geçirme hakkına sahip olamazlar. Üstelik tam bir fikir birliği içinde alınmış tercihlerin mevcudiyetinde bile, bu tercihlerin gelecek üzerinde hegemonya kurma ihtimalinin mümkün olduğunca engellenmesi gerekir, çünkü herkesin aynı görüşte olması o görüşün 'doğruluğunun' kanıtı olamaz.

Demokrat zihniyetin yükselmesi Batı'nın zihnî çerçevesini bir kez daha değiştirmekte ve yeni bir gerilim ekseni yaratmaktadır. Bu tarihsel sürecin henüz sonuçlanmamasına karşın, yeni gerilimin relativizmle demokratlık arasında olma ihtimali yüksek gözükmektedir. Bu ise Batı'nın 'klâsik' zihniyetlerin hegemonyasından tamamen kurtulmasını, yüzyıllar öncesinde başlayan devrimsel sürecin bir anlamda sonuçlanmasını ifade eder. Dolayısıyla Batı'nın bugün yaşadığı değişim süreci onu Doğu'dan daha da uzaklaştırabilir; çünkü Doğu zihnî çerçevesini zorlamaktansa bir kez daha aynı kabullerin sınırları içinde kendine bir yol çizmeye çalışmaktadır. Modernite tartışmalarının Doğu'da algılanma biçimi 'Batı'nın yenik düştüğü' gözlemiyle yetinmekte ve buradan hareketle Doğu kendisine üstünlük payesi vermektedir. Diğer bir deyişle Doğu/Batı farklılaşmasını zihniyetler düzeyindeki bir açılımın içinde anlamaya çalışması gerekirken, bunu kendi zihniyetinin sınırlamalarına hapseden Doğu; çareyi ataerkilliğin canlandırılmasında aramaktadır. Bu ise temeldeki Doğu/Batı farkının açılarak sürmesini ve aradaki kimliksel 'boşluğun' derinleşmesini ifade eder: Batı zihniyet değişimini içselleştirmeyi sağlayan dinamiğini koruyarak 'klâsik' zihniyetlerden uzaklaşırken; Doğu, zihniyet değişimi karşısındaki tutukluluğunu ve kapalılığını devam ettirmekte

ve yüzyıllar boyunca bir sarkaç misali otoriterlikle ataerkillik arasında gidip gelmektedir.

Diğer taraftan tüm bu gelişmeler Batı ile Doğu'yu birbirinden ayıran 'coğrafî' sınırın anlamını yitirmesine neden olmuştur. Küreselleşmenin yarattığı standardizasyonun yanında, zihniyet farklılığının toplumsal yapılanmalar arasındaki temel farklılık olduğunun algılanmasıyla birlikte; Batı bir coğrafî bölge olmaktan çıkmış, bir 'anlayış' hâline gelmiştir. Günümüzde 'Avrupa' kavramı etrafında yaratılmak istenen iktisadî ve siyasî birlik bu 'anlayışa' dayanmaktadır ve bu nedenle tarihsel geçmişi ve coğrafyayı arka plâna iten bir genişleme mantığı sergilemektedir. Avrupa Birliği karşısında hâlâ tarih ve coğrafyadan dem vuran Türkiye ise dünyanın içinde olduğu yeni sorunsalın ayırdına varamamış gözükmektedir.

Yaşadığımız dönemin sorunsalı hızla yaşanan bir zihniyet dönüşümünün parçası olmayı başarabilmek şeklinde özetlenebilir. Geçmişte zihniyet dönüşümüne açık olmak Batı'nın bir özelliği olduğu için, genellikle bu niteliğin bizzat batılılıktan kaynaklandığı düşünülmektedir. Oysa bu tespit sadece tarihsel olarak doğrudur. Diğer bir deyişle günümüzde 'Batılılık' coğrafî ayakbağlarından kurtulurken, bu özellik Batılılar'ın sahip olduğu bir haslet olmaktan çıkmakta; dünyadaki tüm toplumların ortak paydası olan evrensel etik ilkelerin adına ve buna tekabül eden toplumsal yaşam kodlarına dönüşmektedir. Dolayısıyla Doğu açısından Batı'nın ne olduğu veya olacağı önemini yitirmekte; kendisinin gündemdeki zihniyet değişimine ne denli hazır olduğu belirleyici hâle gelmektedir. Çünkü gelecekteki dünyanın 'Batılıları' bu zihniyet dönüşümünü gerçekleştirenler olacak, dünyayı da onlar kuracaklardır.





"Normanlar'ın Ortak İdaresinde Yaşayan Arap, Yunan ve Sicilyalı Lâtinler Kendi Dillerinde Kayıtlar Tutarlarken", Burgerbiblothek.

Her Üç Dilde Psalter'den Bir Sayfa, British Library, London.

(*The Oxford Illustrated History of Christronity*, Ed. John McManners, Oxford University Pres, 1992).

FAKİR AKRABANIN TALİHİ

Mehmet Ali Kılıçbay

Zamanın derinliği ve mekânın genişliği içinde birçok uygarlık varolmuştur. Bunların doğmaları, hayatları ve bazılarının ölümü tasnif meraklılarına aşılamaz sorunlar çıkartmaktadır. Uygarlıkları tasnif etmenin olanaksızlığı, bunların arasına hiyerarşi koymanın anlamsızlığından ve geçersizliğinden olduğu kadar, her uygarlığın aynı zamanda tekil bir olgu olmasından da kaynaklanmaktadır. Uygarlıkların ölümlü olanları veya rakipleriyle mücadelelerinde yenilebilir olmaları dahi böylesine bir hiyerarşiye olanak vermemektedir.

Ama uygarlık denilen kapsamlı olguyu gene de kuşatmak mümkündür. Böylesine bir çaba esnasında beliren başlıca sorunlardan biri, uygarlığın yerleşim alanın meydana getirdiği olmaktadır. Yani bir uygarlığın zaman içinde genişleyebilen/durabilen alanının sınırlarının her zaman çizilebilir nitelikte olması, bazıları bir muamma olan bir sürü soruyu hemen önümüze sürmektedir. Hangisi olursa olsun bir uygarlığın, tarihin herhangi bir anında belirli sınırlar içinde icraî sanat eyliyor olmasının neden ve sonuçları üzerinde tartışmanın cazibesi çok fazladır, ama ana konudan saptırma tehlikesi nedeniyle bir yana bırakılması gerekir. Aynı şekilde, uygarlıkların zamanın kahredici aşındırmasına direnme güçleri

ve sınırlarını hemen hemen aynen korumaları da tartılması lezzetli, ama saptırıcı bir konu olduğundan, başka bir yazıya bırakılmak zorundadır. Fakat, mekâna zamana rağmen sıkı sıkıya yapışma olgusunun uygarlığı tanımlayan başlıca unsurlar arasında yer aldığı vurgulanmadan geçilmemelidir.

Öyleyse uygarlık, birçok şeyin yanı sıra, coğrafyadır da. Ama bütün uygarlıklardan yalnızca iki tanesi coğrafî adların yanı sıra bir de yön işareti taşımaktadır: Doğu ve Batı. Diğer uygarlıkların hemen hepsi coğrafî adlar taşımakta, fakat hiçbiri yön belirleyen bir tamlama ögesine, ada veya sıfata sahip olmamaktadırlar. Öte yandan bu yön belirten adlar aynı zamanda coğrafî adlar hâline de gelmişlerdir. Bu istisnaî ve istisnaî olduğu için de açıklama gerektiren durum, insanın aklına "acaba aynı uygarlığın iki kesiti mi söz konusu" cinsinden zındıkça bir soru getirmektedir.

Bu soru zındıkçadır, çünkü artık resmîleşmiş genel kabullerin tersi yönde yüzmektedir, ama aynı zamanda meşrudur ve meşru olduğundan daha fazlası, karmakarışık cevaplara yol açacak niteliktedir. Nasıl böyle olmasın ki? Ta Haçlı Seferlerinden beri kendini diğerinin düşmanı, zıttı, tersi olarak üreten, üretmekten çok öyle algılayan/algılamak isteyen/böyle algılamaya alışmış olan bu iki uygarlık küresinin aynı olgunun farklı kesitleri olduğuna ilişkin bir iddianın, küçümseme, ihanete uğrama duygusu, saçmalık karşısında olunduğu algılaması, sapkınlığa teşhis etme gibi durumlar yaratması kaçınılmazdır.

Ama bu akıntıya karşı iddianın güçlü bir destek noktası bulunmamaktadır. Hem zamana, hem de mekâna ilişkin olan bu güçlü dayanağı bazı sorular hâlinde dışa vurmak mümkündür. Örneğin, "bu iki uygarlığın Doğum tarihleri nedir?" veya "bu iki uygarlığın mekânlarında zamansal açıdan nasıl bir değişme süreci yaşanmıştır?" gibi.

Doğu-Batı coğrafyasının ilk uygarlığı, Mezopotamya'da ve Mısır'da birbirlerinden bağımsız iki odakta doğmuştur. Yani bu coğrafyanın ilk uygarlığı, bugünkü terimlerle Doğulu'dur. İlk Batı uygarlığının ne zaman doğduğu ise, bana göre çok tartışmalıdır. Çoğu kimse açısından, ilk Batı uygarlığının Ege havzasında ortaya çıktığı, yani yaklaşık olarak M.Ö. 1300'lerde oturtulabildiği noktasında hiçbir kuşku yoktur. Daha sonra Roma üzerinden devam eden bu farklı uygarlık odaklaşmasının günümüze kadar devam ettiğini savunmaya gerek bile duymayacak kadar kesin sayan bir yaygın görüş açısından, bu iki uygarlığın neden yön terimleriyle ifade edildiğine ilişkin bir sorun yoktur.

Oysa problemin can alıcı noktası burada yer almaktadır. Uzayda yön yoktur. Yön, kişinin kendi konumuna göre belirlediği itibarî adlandırma-

dır, gerçek bir tabanı yoktur. Yani her yer Doğu veya Batı olabilir veya aynı yer farklı kişilere göre, hem Doğu, hem de Batı olabilir. Mutlak bir Doğu veya Batı konumlandırmasının olanaksızlığı, bizi bunların ancak birbirine nazaran ve karşılıklı kabul hâlinde varlık kazanabilecekleri noktasına götürmek zorundadır. Daha açık bir söyleyişle, bu adlandırmanın yegâne gerçekliği, Doğu'nun Doğu, Batı'nın Batı olmayı istemiş, kabullenmiş ve diğerini kendi aynasında üretmekten tat almış olmasıdır. Öyleyse başlangıçta Mısır, Mezopotamya veya Yunan gibi, genel uygarlık adlandırma tipolojisinden sapmayan alan belirlemelerinin, sonradan karşılıklı, zıtlaşmalı, tersi-yüzü hâlindeki yönsel adlandırmalara dönüşmesinin esrarını aydınlatmak gerekmektedir.

Yöne göre adlandırmanın (buradan da zıtlaştırmanın) kökeninde, kuşkusuz Roma İmparatorluğu'nun siyasal ve ekonomik tarihinin süreci yatmaktadır. Ama bu noktaya gelebilmek için, bütünsel Roma projesinin neden ve nerede başarısızlığa uğradığını görmek gerekiyor.

ROMA YA DA DOĞU'NUN BATISI, BATI'NIN DOĞUSU

Konuya eşik sorundan giriş yapmak gerekiyor. Yunan uygarlığı Batılı mıdır yoksa Doğulu mu? Böyle bir soru aslında yoktur, Yunan her zaman ve hemen hemen herkes tarafından Batı'nın kökeni olarak görülmüştür. Çoğu kimse için bu bir dogmadır, kanıtlanmaya gerek göstermeyecek kadar apaçık bir gerçektir. Ama bu soru gene de sorulmalıdır. Böylesine bir soruya dar bir mekân içinde tam bir cevap verilemeyeceğini, çok şeyin eksik kalacağını elbette biliyorum, ama amacım tüketici bir akıl yürütme denemesi olmadığı, bazı tartışma noktalarını açığa çıkartmakla sınırlı olduğu için, eksikliklerine rağmen bir cevap verme riskine girebilirim.

Yunan uygarlığını Batı'nın ilk uygarlığı saymanın olanaksız olduğunu ve bazı köhne yanılgı unsurlarının net görüşü engellemesinden ötürü böylesine yaygın bir kabulün ortaya çıktığını düşünüyorum. Eğer, bir kıyaslama yapılacak olursa, Yunan uygarlığı ile Doğulu olduklarından hiçbir kuşku duyulmayacak diğer/aynı alan uygarlıkları arasındaki benzerliklerin, benzemezliklere nazaran kat be kat fazla olduğu; bundan da önemlisi, Yunan alanı ile diğer kürelerin aynı uygarlık dilini konuştukları görülecektir. Aynı uygarlık dilini konuşmak, aynı uygarlığa mensup olmak demektir, çünkü her uygarlığın kendi ayrı dili vardır ve bir uygarlığın diliyle başka bir uygarlığı konuşmak mümkün değildir.

Doğu yerine Yunan'dan yola çıkmanın ve bu uygarlık küresini kıstas olarak almanın daha uygun bir yöntem olduğu inancıyla, bu varoluşsal kürenin temel reflekslerinden bazılarını sıralamak üzere şunları ileri sür-

mek mümkünmüş gibi gözükmektedir: Bir kere, Yunan alanı şehir-devlet esasına dayanmakta, bunların hepsini birden kapsayan, denetleyen, onlara davranış kalıplarını empoze eden merkezî bir siyasal/ekonomik/toplumsal kısacası manevî ve maddî merkezî bir oluşumun yokluğuyla farklılaşmakta, hattâ tekilleşmektedir. Zaten Doğu ile Batı arasındaki kırılma hattını buraya oturtmak âdettir.

Oysa bu kırılma sanılan şey, zaman içindeki bir gecikmişlikten ibarettir. Yani çoğu zaman sanıldığı gibi, tür yaratan temel bir farklılık değildir. Yunan alanının kendi özgür iradesiyle seçtiği bir durum ise hiç değildir. Tarihin coğrafyayla birleşerek yarattığı kaprislerden birinden başka bir şey değildir. Nitekim, bütün Doğu uygarlıkları bir şehir-devlet bulutunun içinde hayat bulmuştur. Öte yandan, bu yalnızca belli bir coğrafya için değil, diğer bütün uygarlıklar için de geçerli olan evrensel bir kuraldır. Açıkçası, bütün uygarlıklar şehirden, onun siyasallaşmış hâli olan şehir-devletten doğar, ama bazıları hep burada kalır. İşte Yunan hep burada kalmıştır ve bu bir özgünlük değildir.

Mezopotamya kadar Mısır veya Anadolu veya İran, uygarlığı inşa etmeye başladıklarında, bu işin çalışkan işçileri, merkezden yoksun şehir-devletler olmuştur. Demek ki Yunan'dan bir farklılık yoktur. Eğer mutlaka bir farklılık isteniyorsa, bunun Yunan'ın diğerlerinin tersine, hiçbir zaman merkezi oluşturamaması olduğu söylenebilir. Üstelik, Yunan filozoflarının, siyasetçilerinin, etkin olabilen diğer insanlarının aracılığıyla hep merkezî bir oluşumu istemiş, hayâl etmiştir. Yunan'ın özgünlüğü olarak gösterilen merkezsizlik, onun bilinçli iradesinin sonucu değildir, isteklerinin, arzularının, ideallerinin ise hiç değil. Ama Makedonyalı İskender'in M.Ö. 4. yüzyıldaki dışsal müdahalesi, Yunan'ın bu "ayrıcalığını" veya gecikmişliğini ortadan kaldıracaktır.

Merkezsizliğin Yunan'ın farklı kimliğinin özü olduğu iddiasıyla yetinmek ve buradan hareketle farklı bir uygarlık alanı keşfederken, diğer unsurlardaki şaşırtıcı benzerlikleri ıskalamak çok yanıltıcı sonuçlar vermektedir. Doğu'nun, Yunan dışındaki bütün alanlarına er veya geç merkezî devletler egemen olmuştur. Ama bu merkezler, yerelliklerin üzerine çekilmiş örtülerden ibarettirler. Bu merkezlerin uygarlaştırma misyonu açısından güçsüzlüklerinin veya kayıtsızlıklarının en temel göstergelerinden biri, Doğu uygarlık alanlarının her zaman bir dil, etnisite, din mozaiği olmalarıdır. Bu açıdan Yunan çok daha tektipleştirici bir görev yapmıştır.

Yerellikler üzerine çekilen örtü olarak merkez iktidarı, ekonomik artığı devşirme ve askerî operasyonlar dışında, kökenindeki şehir-devlet dokusunu asla bozmamış/bozamamıştır. Bunun yanı sıra, Yunan'ın ayırıcı özelliği olarak gösterilen demokrasi, bireyselleşme, özgürlük, sanat,

felsefe vb. fiktif önermelere denk düşmekte, bunlar Doğu'daki benzerlerinden hemen hemen hiç farklılaşmamaktadırlar.

Sözüm ona Yunan demokrasisi, sitede yaşayanların büyük çoğunluğunu (kadın, yabancı, köle) dışlayan bir oligarşidir. Doğu'nun diğer kentsel odaklarındaki oligarşik yönetimden hiçbir farkı yoktur. Yunan'da özel mülkiyet hâline gelmiş kölelik ile Doğu'daki genelleşmiş devlet köleliği arasında yalnızca ekonomik ve hukuksal düzlemde bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Yunan'da bireyselleşmenin ortaya çıktığını iddia etmek fazlasıyla zorlamadır. Kendini klanın veya polis'in dışında hiçbir şekilde kimliklendiremeyen insanların bireyselleşmiş bireyler olduklarını söylemek, bir Eski Yunan romantizminden başka bir şey değildir. Keza özgürlük için de aynı durum söz konusudur. Feodalitenin aşılmasına kadar Batı için özgürlük, yalnızca köle olmamak anlamına gelmektedir. Bu anlayışın aynının Doğu'da da egemen olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Sanat, Mezopotamya ve Mısır kökenlidir. Yunan'ınki bir üslûp farkıdır. Üstelik seri üretime dayalı bu faaliyete her zaman sanat diyebilme olanağı pek yoktur. Felsefeye gelince, Doğu'da olmadığını söylemek için okuma yazma bilmemek gerekir.

Aynı ölçüler, kaygılar, ölçekler vb. içinde ortaya çıkan Roma'nın ta başından itibaren kendini bir merkez olarak oluşturma gayretine girmesi de tartışmayı noktalayacak niteliktedir. Sonuçta Roma'nın Avrupa'da genişlemesi, Doğulu bir uygarlık küresinin Batı coğrafyasında ilerlemesidir, başka bir şey değil.

Roma, fetihleriyle Eski Dünya'yı aynı siyasal birliğin içine aldığında, Doğu'daki benzerlerinin aynısı, yerelliklerin üzerine çekilmiş gevşek bir örtü hâlindeki bir imparatorluk olmuştur. Nitekim, Roma fütuhatı sonucu yerel dil veya dinlerin hiçbiri kaybolmamış, yerel üsluplar varlıklarını aynen sürdürmüşlerdir. Aramice konuşan ile Berberce konuşan Aziz Augustinus, yerel çeşitliklerin ötesinde ancak Doğulu bir dinin çerçevesinde içinde aynı uygarlık küresine mensup olabilmişlerdir. Roma'nın uygarlığı Roma kentindedir, geriye kalan alanlarda ise yerel kültürler egemendir ve Roma hiçbir zaman bunları ortak bir potada eritme gayreti içinde olmamıştır.

Roma'nın Doğu ve Batı nitelemelerini önce icat etmesi, sonra da ebediyen kayda geçmesi de bir gecikmişlik problematiğinin sonucudur. Sonradan Batı parçası (Pars Occidentalis) olarak anılacak olan bölgenin uygarlaşmakta (Doğu'dan gelen) gecikmesi, Roma'yı sonunda bölünmeye zorlamıştır. İşte, matris olan Doğu uygarlığına nazaran yan bir Batı dalının gelişmesinin öyküsü buradan itibaren başlamaktadır. Ancak bu öy-

küde amaçlılık aramamak gerekmektedir. Batı, Batı olmayı kendi istememiş, buna mecbur kalmıştır. Nitekim 13. yüzyılın hemen başında İstanbul önüne gelen Haçlılar, Doğu'da yer aldığından, Doğu uygarlığının bir parçası olduğundan kimsenin kuşkusunun bulunmadığı Bizans karşısında, iki uygarlığı kıyaslamamışlar, uygar olmayanın uygar olan karşısındaki hayranlığını dile getirmişlerdir. Ve Batı'nın bu ana matristen türediğinin en tipik örneği olarak, Haçlılar Bizans'la aynı uygarlık dilini konuşmakta ve Bizans'ın bütün uygarlık gramerini anlamaktadırlar, ama konuştukları uygarlık dilinin bütün kelimelerine vakıf değillerdir.

BATI NASIL BATI OLDU?

Roma'nın Doğu ve Batı olarak bölünmesi, adını koymakla beraber olgunun kendini meydana getirmemektedir. Batı'nın ayrı bir uygarlık alanı oluşturabilmesi için daha sayısız aşamadan ve sınavdan geçmesi gerekecektir. Kopuş hâlinde yaşanan bu aşamalardan başlıcaları, feodalite, Rönesans, Aydınlanma gibi esas duraklardır.

Bu duraklardan geçiş süreci, Batı'nın kendini Doğu'dan sıyırması ve ayrı bir varoluş alanı olarak inşa etme macerasıdır. Ama bu inşa sürecini kopuş terimleri içinde okurken, herbir kopuşun bir tashihe denk düştüğünü akılda tutmakta yarar vardır. Çünkü matrisyel uygarlığın Batı'sı, kendini Doğu'nun kireçlenme noktalarından arındırabildiği ölçüde oluşturabilmiştir. Açıkçası, Batı ayrı bir uygarlık değil, Doğu ve Batı'yı aynı anda kapsayan matrisyel uygarlığın tashihten geçmiş hâlidir.

Bu tashih işlemi kabaca şu aşamalar hâlinde olmuştur: Önce feodalite. Batı'nın bu gerçekten kendine özgü ilk kurumu, coğrafî Doğu ile coğrafî Batı arasındaki temasın azalma ve giderek yok olma sürecine girmesinin nedeni ve sonucu olarak, etken/edilgen bir şekilde oluşmuştur.

Feodalitenin, benim şu anda tartıştığım bağlamdaki en önemli getirisi, Doğu tipi devleti ortadan kaldırmasıdır. Batı, feodalitenin olanaksız hâle geldiği yaşam ve ölüm süreci esnasında, tekrar etnik devlete dönemeyecek, ulus-devleti oluşturmak zorunda kalacaktır. Keza feodalitenin siyasetin yanı sıra ekonomiyi de atomize etmesi, bu tarz aşılırken, imtiyaza dayalı antik ekonomiye dönüş yerine, hak'ka dayalı modern ekonomiye geçişi zorunlu kılmıştır. Bir parantez pahasına söylemeliyim ki, bu geçişin katalizörlerinden olan ve feodal ekonomiyi ikâme eden kapitalizm, doğası gereği eşitlikçiliğin tamamen dışındadır. Ancak ekonominin üzerine inşa edilen siyasetin kitleler tarafından yapılabilir hâle gelmesi, imtiyazın yerine hak'kın geçmesine etki edecektir, yoksa iddia edildiği gibi bu dönüşümü sağlayan kapitalizm değildir.

Batı'nın Batı oluşundaki diğer önemli konak olan Rönesans, öz olarak bireyin ortaya çıkmasıdır. Rönesans'ın dinsel alana yansıması olan Reformasyon, Doğu'nun mistizm geleneği içindeki bir din olan Hıristiyanlığı bireysel hâle getirerek bireyselleştirmiş ve bundan da önemlisi, dünyevîden ruhanîye taşımıştır. Burada bir çelişki var gibi gözükebilir, ama yoktur. Çünkü Doğu'da dinin her zaman dünyevîde durması onun evcilleşmesini engellemiş, bu da merkezî devletin her zaman hakem olması sonucunu doğurmuştur. Hıristiyanlığın Batılılaşması veya daha doğrusu bir Batı Hıristiyanlığının inşa edilmesi, dini olması gereken yere, yani ruhanîye çekilmeye razı ederek veya zorlayarak, dünyayı dünyevî güçlere bırakmıştır. Sonradan lâiklik adını vereceğimiz bu oluşum, Batının en belirgin kurumudur ve dünyayı dünya olarak yaşayabilmeyi mümkün kılması açısından Doğu geleneklerinin iyice dışındadır.

Nihayet Aydınlanma, bilim, akıl gibi insanî erdemlerin ilahî erdemlerle yarışabilirliğini, hattâ galip bile gelebileceğini formüle ederek süreci tamamlamıştır. Eğer kabaca bir hüküm vermek gerekirse, Batı, Doğu'nun bir birey hapishanesi olmasına karşı bir tepki olarak kurgulanabilir. Batı kendini bireyi serbest bıraktığı ölçüde oluşturmuştur. Bu elbette bir farklılıktır, ama zıtlık değildir, çünkü Batı, Doğu'nun öz çocuğudur, ama ondan daha özgür bir çocuk.

DOĞU-BATI ZITLIĞI YOKTUR

Bunun olduğunu söyleyen o kadar çok insan var ki, bu kalabalığın sırf niceliksel ağırlığı bile, yukarıda başlık hâlinde verilen önermeyi a priori inanılmaz bir fantezi hâline getirmeye yetiyor. Çünkü insanları çoğu niceliğin nitelik doğurduğuna iman etmiş durumda. Madem ki bu kadar çok insan böyle düşünüyor, böyle biliyor, konu hakkında kocaman kocaman kitaplar yazılmış... o hâlde:

Ama Batı, matrisyel olan ve başka bir ad bulamadığımdan ötürü Doğu olarak nitelemek zorunda kaldığım uygarlığın kireçlenme noktalarının (elbette hepsinin değil) aşılmasının/aşılmaya teşebbüs edilmesinin/aşılmak zorunda kalınmasının meydana getirdiği bir uygarlık pratiğinden başka bir şey değildir.

Batı'ya, yalnızca Batı'ya ait olan feodalite, kapitalizm, demokrasi, lâiklik gibi kurumların istisnasız hepsi, Doğu uygarlığının mefluç eklemlerinin yeniden işler hâle getirilmesi sırasında ortaya çıkmıştır. Yani ortada felçli bir hasta olmasaydı, bunların hiçbiri olmazdı. Veya daha açıkçası, hiçbir ilk uygarlık bunları kendi tanımı içinde ve kendi yol alışı esnasında yaratamazdı. Batı, geriliğinin, fakir akraba olmasının sonucu olarak kendi gibi olmayı başarmıştır. Yani eğer matrisyel uygarlığın Batı parçası, ta

başından itibaren Doğu parçasıyla aynı düzeyde olsaydı, bu uygarlığın felçliliğinden çıkması olanaksız olur ve diğer birçok uygarlıkta olduğu gibi bu uygarlıkta yaşlılığından ve hareketsizliğinden ötürü ölürdü. Batı, Doğu'nun ölüme direnen kısmından başka bir şey değildir. Ama bu "kendi gibi olma"nın yanı başında "öteki gibi olmama" çabası değil de "ötekinden daha iyi olma" akıllılığı, "öteki gibi olmama, olursa daima geride kalmaktan kaçınamazlık" durumu da söz konusudur.

Batı, Doğu'nun tashih edilmiş hâli olduğuna göre, kendini tashih edebilen her Doğu parçası Batı olacaktır. Bu zorunlu bir ilişkidir ve Batı kendi hesabına matrisyel hâle gelip, tashih edilmeyi bekleyene (veya ölümü bekleyene) kadar sürecektir.

BATI-DIŞI MODERNLİK ÜZERİNE BİR İLK DESEN*

Nilüfer Göle**

ZAYIF TARİHSELLİK

Batı-dışı toplumlarda modernite, yalnızca sosyal bilimler düzeyinde değil, aynı zamanda günlük sosyal yaşamda da, arzulanan bir tüketim metası, öykünülen bir yaşam biçimi, ulaşılmak istenen bir ideal ("muasır medeniyet seviyesi") olarak zihinlere yansımaktadır. Modernlik tüketim düzeyinde, yaşam tarzında veya kültürel eserlerde, hep ulaşılacak, öykünülen bir şeydir; yaşanmakta olan, tüketilen, keşfedilen değil. Bunun sonucu olarak, modernlik tarihsel ve toplumsal yapının içsel bir uzantısı olarak değil, toplumsal pratiklerin ve toplumsal muhayyilenin dışında, yabancı bir olgu olarak, ele alınmaktadır. Modernleşme ve modernizm

---

* Bu makalenin ilk versiyonu "Yerel Modenlikler, Parçalanmış Gerçeklikler" başlığı altında, Cultural Politics of Cosmopolitanism: Critiques of Modernity in Non-Western Contexts, *The Second International Symposium on Cultural Criticism*, The Chinese University of Hong Kong, 4-6 Ocak 1996 tarihlerinde tebliğ olarak sunulmuştur. Aynı zamanda "Batı-dışı Modernlikler" yürütmekte olduğum bir araştırma projesinin başlığıdır. Bu konuda "Yerli Modernlik" başlığıyla bir makale de Fransızca olarak yayımlanmıştır. Bkz. Nilüfer Göle, "Modernite Locale", *Dedale*, Paris, Mart 1997.

** Prof. Dr. Nilüfer Göle, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

üzerine vurguyu koyan sosyal bilim yaklaşımları bu "dışardanlığa" iyi bir örnektirler. Batılı olmayan toplumların tarihleri, yapıları, düşünce sistemleri, Batı modernlik modeliyle aralarındaki (bir türlü kapatılamayan) mesafe, uzaklık açısından incelenmektedir. Vurguyu küreselleşme ve post-modernizm üzerine koyan yaklaşımlar ise Batı-dışı toplumları oyunculuktan çok seyirci konumuna indirgemektedirler. Modernliğin yerel boyutta, Batı-dışı toplumlar tarafından kendilerine özgü bir biçimde yeniden üretildiği, farklı şekiller alabileceği göz ardı edilmektedir. Bu yazı alışageldiğimiz perspektifi tersyüz etmeyi amaçlamaktadır; Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı dışı toplumların aynasında yeniden irdelemeye bir ilk adımdır. Modernlik Batı toplumlarının tekeli olmaktan çıktıkça, tekçi bir modernlik anlayışından, çoğulcu modernlik anlayışına geçilmekte, önümüze alternatif modernlik modelleri olabilir mi sorusu gelmektedir.

Ancak her ne kadar analiz perspektifimizi çoğulcu modernlikler kavramıyla genişletsek de, Batı ile Batı-dışı toplumlar arasında bir simetriden, tam bir göreceli farklılıktan söz etmek mümkün değildir. Batı-dışı toplumların tarihsel, politik ve entelektüel yörüngelerini Batı modernliğine bağımlılıkları belirlemektedir. Yani Batılı ve Batılı olmayanlar arasında bu anlamda bir karşılıklılık (reciprocity) söz konusu değildir; tam tersine "Batı ve Batı-dışı arasındaki bir zıtlık (ve böylece aralarındaki bir bağlantı tarzı) tarihsel olarak bu asimetrik arzular umarsamazlıklar tarafından inşa edilmektedir."[2] Bir başka deyişle, Rönesans'tan Aydınlanma Çağı'na, Sanayi Devrimi'ne ve şimdi de Bilgi Çağı'na damgasını vuran Batı tarihi bir kez yeniliğin merkezi, böylece de modernliğin referansı hâline geldikten sonra, Batı-dışı deneyimler solgunlaşmış ve dünya tarihinin inşa edicileri olmak açısından güçlerini kaybetmişlerdir. Sonuç olarak da, özel isimleri olmayan, sadece "Batı'ya referansla, "Batı-dışı", "ötekiler", "arta kalanlar" olarak tanımlanmaktadırlar. Bu adı konmamış deneyimlerin, parçalanmış gerçekliklerin arasında, "Batı-dışı modernlik" sınıflandırmasını meşru kılacak ve dahası modernliğin yeni bir okumasını yapmamıza olanak tanıyacak bir müştereklik var mıdır? Modernliği yerel bir süreç sonucu doğurmaktaki zayıf kapasiteleri, Batı tarihine ve düşüncesine standart koyucu olarak bağımlılıkları ve Batı ile aralarındaki simetrik ilişkiler, "zayıf tarihsellik" kavramıyla anlatılabilecek olan ortak yapısal özelliklerden bazılarıdır. Zayıf tarihsellik kavramı, Batı ile Batı-dışı arasındaki eşitsizlik ve asimetrik ilişkinin ekonomik ingirgemeci

[2] Talal Asad, *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons for Power in Chirstianity and Islam*, The John Hopkins University Press, London, p. 1.

ifadelerini (azgelişmiş, yeni sanayileşmiş, periferik gibi) aşmamıza yardım edebilir. Batı bağımlılığının, toplumsal muhayyile ve toplumsal eylem üzerindeki izdüşümünü tasvir edebilir. Batı modernliğinin -zaman ve mekânda değişerek- nasıl tekrar inşa edildiği, Batılı olmayan aktörler tarafından, Batı modernliğinin hangi özelliklerinin seçilerek diğerlerinin göz ardı edildiği Batı-dışı modernlik yaklaşımının konusudur. Kısacası, Batı modernliğinin yerel düzlemde yeniden seçici bir gözle tanımlanması, hattâ kesilmesi, biçilmesi yeniden dikilmesi, yani kurgulanmasıyla Batı-dışı toplumlar toplumsal muhayyilelerini (örneğin eşitlik ilkesiyle) şekillendirmekte, kendi tarihlerini yazmaktadırlar. Batı modernliği, Batı-dışı toplumların gerçekliğinde ve fantezilerinde yeniden yansıma bulmaktadır. Zayıf tarihsellik kavramı Batılı olmayan toplumların Batı modernliğine olan bağımlılığına işaret eder.

Bu makalenin amacı, modernliğin Batı-dışı toplumlarda nasıl yeniden uyarlandığı, altüst edildiği, çarpıtıldığı, ya da kısaca nasıl yeniden şekillendirildiği üzerinde bizleri tekrar düşünmeye zorlamaktadır. Entelektüel düzeyde, modernliği eleştirel bir biçimde tekrar uyarlamamıza olanak tanımakta ve Batılı olmayan kültürlerle temasında moderniteyi problematize etmemize izin vermektedir.

İkinci olarak, Batılı olmayan ülkelerin neredeyse tamamı, Batılı modernliğini kendi deneyimlerini anlamakta referans noktası olarak almışlardır. Batılı olmayan her ülke, diğer deneyimleri göz ardı ederek kendisini, standart taşıyıcı olarak kabul edilen Batı modernlik modeli karşısında konumlandırmaktadır. Batı-dışı modernlik kavramı, Batılı olmayan ülkeler arasındaki referansları yatay olarak tayin etmeye davet etmektedir; bizlere kendi deneyimlerimizi birbirimizin tarihsel deneyimlerinin ve sosyal pratiklerinin yansımasında okuma fırsatı sunmaktadır. Batı'nın "öteki"leri olarak tanımlanmış, isimlenmiş, etiketlenmiş olan bu ülkelerin ancak toplumsal pratiklerinin birbirleriyle karşılaştırılması, birbirlerine tercüme edilmesi ve iletilmesi durumunda yeni bir görünürlük kazanabilecek olmaları sebebiyle de entelektüel olarak meydan okuyan bir durum arz etmektedir. Zaman, zaman kişinin kendi coğrafyasına ait olduğunu düşündüğü simgelerin ya da mitlerin farklı coğrafya ve kültür iklimleriyle ortak olduğunu fark etmek şaşırtıcı olabilecektir.

Bu makalede, Batı-dışı modernliklerin asimetrik yönlerinin altını çizmeye çalışacağım. Gelenek ve modernlik arasındaki birbirini dışlayıcılık, şimdiki zaman diliminin geleceğe ve geçmişe uzanmadan asılı duran hâli, Batı-dışı özne'nin modernite ile arasındaki gerilimli hâli gibi temalardan bazılarını seçerek, Batı-dışı modernliğinin parçalanmış, sürekliliği olma-

yan, ahenksiz, ya da akordsuz doğasına değineceğim. Bunun Batı-dışı modernliğin doğasını anlamakta birtakım ipuçları sunacağını umuyorum.

GÖNÜLLÜ MODERNİZASYON VE KAÇINILMAZ MODERNLİK

Batı-dışı tarihleri modernleşme istenci, ya da gönüllü modernleşme belirlemektedir. Modernitenin kültürel yerel dokunun dönüşümü ve tarihsel bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmadığı, ancak bununla beraber politik elitlerin ve toplumsal aktörlerin zihinlerini ve arzularını rahat bırakmadığı Batı-dışı ortamlarda, modernizasyon politik bir irade ve çaba olarak modernliğin yerini almaktadır.

Modernlik üzerine olan Batılı sosyalbilim teorileri, bizleri coğrafî ve tarihsel ortamdan neredeyse bağımsız olan simetrik ve lineer gelişme çizgileri aramaya itmiştir; evrensel olarak tanımlanmış değişkenler ve bunların arasındaki, eğitim düzeyi ve kentleşme, ekonomik gelişmişlik düzeyi ve demokrasi gibi faktörlerin sonuç olarak modernliği getireceği varsayılmıştır. Bugün, epistemolojik sarkaç neden-sonuç ilişkilerinden ve metodolojik pozivitizmden uzaklaşmakta, toplumsal aktörlerin eylemlerini, subjektif değerlerini ele alan ve modernliğin kültürel özgünlüklerle bağlantılarını ilişkilendiren yorumlara doğru sallanmaktadır. Böylesi bir post-modernist, Batılı olmayan ülkelerin çalışılmasında yadsınamayacak denli özgürleştirici bir potansiyele sahiptir. Modernizasyonun evrenselci (universalistic) ve tekçi anlatılarından (meta-narrative) uzaklaşmak, yerel doku, kültürel kimlikler ile modernlik arasındaki spesifik telaffuzların değerlendirilmesine yol açmaktadır. Artık, asimetrik modernlik biçimlerinin altının çizilmesi, moda değilse de, meşru hâle gelmiştir.

Bu metodolojik değişim, Batılı olmayan ülkelerdeki tarihsel dönüşümden bağımsız değildir. Otoriter modernizasyondan, "yukarıdan aşağıya" modernleşme tabir ettiğimiz, devlet-merkezci icraattan, daha sivil toplum merkezli, "aşağıdan yukarıya" değişime doğru bir atlama gerçekleşmektedir. Bu ikinci fazda, kültür ve kimlik arasındaki telaffuz sorunu ya da modernliğin yerel yorumlanması gündemimize girmektedir. Batı-dışı ortamlarda, yukarıdan modernizasyon ve aşağıdan modernlik radikal farklılıklar göstermekte, tam olarak bu nedenle de sık sık çatışma içine girmektedir. Modernizasyon siyasî elitlerin iradesine dayanırken, siyasî istence indirgenemeyecek olan modernlik, modernist elitlerin Batıcı ideallerine uyum göstermiyor olabilir. Globalizasyon ve liberal Pazar ekonomisinin devlet-merkezci otoriter modernizasyon modellerinin çözülmesini hızlandırdığı söylenebilecek olsa da, toplumsal alanın açılma süreci daha az problemli değildir. Sivil toplum, köktenci (fundamentalist) hare-

ketlerin, kabileciliğin (tribalism), etnik çatışmaların vatandaşlık demokrasisini tehdit ettiği ve liberal Pazar ekonomisinin kolayca saf tüketicilik (consumerism), çürüme (corruption) ve pornografiye dönüşebildiği sivil savaş alanı hâline gelme riskini taşımaktadır. Bu abartılı görüntüler, Batı-dışı ülkelerdeki istemsiz modernliğin şiddete yönelik doğasını ortaya koymaktadır.

Evrenselci ve partikülaristik, yerel ve global gerçeklikler arasındaki yeni melezlenme (hybridization) şekillerini anlamaya yaklaştıkça, sosyal bilimsel lisan tarafından tercüme edilmemiş, dillenmemiş bir alana girmekteyiz. Bu durum bir kavramsallaştırma sorunu doğurmaktadır. Genel eğilim, tüm şaşırtıcı melezlenmeleri, paradoksları ya "geri kalmışlık patolojisi"nin işaretleri, ya da diğer uçta, post-modern relativizm olarak isimlendirmek yönündedir. Ancak bu, modernliğin kendisini kavramsallaştırma sorununu doğurmaktadır. Çünkü modernlik bir yandan büyük anlatılardan (master narratives) uzaklaştıkça, diğer yandan ne Batı coğrafyası ne de Batı kültürel geleneğiyle, yani Aydınlanma mirasıyla teşhis edilir hâle geldikçe, bu kez kendisi anlam aşınmasına uğramaktadır. Batı Aydınlanma geleneğinden kopan, yani toplumsal ilerleme ve bireyselleşme, eşitlik ve özgürlük değerleriyle ilişkili olmaktan bir kez çıktıktan sonra modernlik kavramı ne kadar anlamlıdır? Post-modernizm hâli hazırda Batı modernliğinin Aydınlanma geleneğinden ayrışmasını ifade etmektedir. Ancak post-modernizm içeriden bir bakış, Batı ürünü bir modernlik eleştirisi olması sebebiyle, modernliğe neredeyse doğal bir bağlılık, sadakat göstermektedir; hattâ bir tür "super-modernizm"dir diyebiliriz. Analizimizin alanını Batı-merkezli olmaktan çıkarıp, Batı-dışı ortamlara bir kez kaydırdığımız ve özel, yerel, yani alternatif modernlik şekilleri olduğunu öne sürdüğümüz takdirde, modernlik kavramının kendisi de erozyona uğramakta, yok olmak riskini taşıyacak denli her tarafa çekilir, uzar hâle gelmektedir. Analizi yerel modernliklere kaydırmak, Batı ile Batı-dışı arasında yeni bilgi/iktidar ilişkilerini altüst etmek kadar, modernlik üzerine yeni kavramsallaştırmaları da gerektirmektedir.

Buna karşılık, "yerel" kavramı da masum değildir. Talad Asad'ın ileri sürdüğü gibi, modernite ve mobilite (akışkanlık) arasında pozitif bir ilişki olması sebebiyle, insanlardan "yerel" olarak bahsetmek, onların kökünden kurtulmuş, akışkan, kozmopolit ve evrensel (yani tüm dünyaya ait ve tüm dünyaya sahip) olanlardan farklı olmak üzere, bir yere bağlı, köklü, sınırlı olduklarını ifade etmek demektir.[3] Çoğunlukla, Batı-dışı ortamlarda "yerel" sözcüğünün içine konulan, Batı dünyasına gönderme yaptı-

[3] A.g.e., p. 8-11.

ğında "kozmopolit" addedilmektedir. Yani, büyük anlatılardan uzaklaşarak partikülaristik /yerel ve evrenselci/global gibi sınıflandırmalarla Batı-dışı toplumları kavramsallaştırmaya çalışmak, sık sık öne sürüldüğü gibi, bizi Batı ile Batı-dışı arasındaki bilgi-güç-iktidar ilişkilerinin mengenesinden kurtarmamaktadır. Bu sebeple, daha da ileri gitmeliyiz ve Batı-dışı modernlikler üzerine bilgi üretebilmenin şartının Batı-merkezli teorileri değiştirebilmek olduğunu söyleyebilmeliyiz.

GELENEKSELLİKSİZLEŞME VE ZAMAN BOYUTU

Batı-dışı toplumlarda, gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür. Sık kullanılan "geleneksel toplumlar" etiketiyle imâ edilenin aksine, bu toplumların gelenekselliksizliştikleri söylenebilir. Özellikle otoriter modernizasyonun etkili olduğu durumlarda, geçmişten ve gelenekten kopuş daha da radikal olmaktadır. Türkiye ve Çin, gönüllü gelenekselliksizleşmenin örnekleri olarak alınabilir. Geçmişin radikal biçimde reddi, her iki devrimde de "yenilik"[4] adına bir ideoloji hâline gelmektedir.

Gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya göz ardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş, ya da yok edilmiştir. Sonuç olarak da, modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü bir yapıya sahip olmamıştır. Gelenekler, değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp dönüştürülerek modernliğin içerisine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuştur. Eğer gelenekler varolmayı sürdürdüyse, bu ancak sistemin kenarında kalmak ya da yeni modernlik biçimleriyle yan yana bulunmak şeklinde mümkün olmuştur. Batı-dışı ortamlarda, gelenekler ve modernlik arasında bir süreksizlik bulunmakta olup, bunlar birbirleriyle hiç örtüşmeyen ya da zayıf bir tekabüliyet gösteren uyumsuz parçacıklar olarak gözükmektedirler.

Gelenek ve modernlik arasında radikal kültürel bir kırılma olarak modernite projesi ve ikisi arasındaki sessiz bir arada varoluş, zaman bilinci üzerinde etkili olmaktadır. Ackbar Abbas'ın Hong Kong için çok iyi biçimde tasvir ettikleri İstanbul için de söylenebilir: "...değişimin belirli bir yönünün bulunmadığı, değişik zamanlar ve hızların koşuştuğu bir mekân... kronoloji kavramının ve birbirini takip eden tarihsel zaman kavramının zayıflaması sonucu eski ve yeninin kolaylıkla birbirinin çağdaş olduğu, sürekliliklerle süreksizliklerin yana yana varolabildiği ve pre-

[4] Çin'deki kültürel modernlik üzerine, geçmişten radikal kopuş ve "acımasız unutuş"a odaklanan bir tartışma için bkz. Ching-kiu Stephen Chan, "Beyond the Cultural Cominant: For A Textual Politics in Modern China", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series Vol. 19 No. 2, Dec.1989, pp. 125-163.

modern ve postmodern oluşumların birbirlerinin varlığını kabul etmeye zorlanmadan el ele tutuştukları."[5] Gayet farklı yörüngelerden gelmelerine rağmen Hong Kong ve İstanbul, geleneksizleşme hattâ "gözden kaybolma kültürü"[6] üzerinde birleşmektedirler –ki bu da yeni bir kimliğin icadı için önşart olabilir.

Kentsel alanın kullanımı da gelenek ve modernlik arasındaki kopukluğun altını çizmektedir. Örneğin, Türk kahvehâneleri, kıraathaneleri ile son zamanlarda İstanbul'da moda olan *cafe*lerin arasındaki süreksizlik kentsel alanın gelenekselliksizleşmesini ortaya koymaktadır. Geleneksel kahvehâneler İstanbul'da hâlâ orada burada, modern Türk gözüne gözükmeden, mahalle yaşamının sınırları içinde unutulmuş bir şekilde, geçici modern heveslere dirayet göstererek, kağıt, tavla oynanan, politika muhabbeti yapılan, futbol seyredilen böylece bir cins sosyalizasyonun sağlandığı erkek mekânları olarak varlıklarını sürdürmektedir. Son on yıldır kentlerde türeyen "cafe"ler ise erkeklerle kadınların sosyalizasyonu için kamusal mekânlar olarak modern yaşam tarzını simgelemektedirler. Akşamüstü geç saatte barlara, gece ise canlı müzikli mekânlara dönüşmektedirler. Türk kahvehâneleri ile "cafe"ler arasında, ne alışkanlıklar, ne lisan düzeyinde (ikincisinin okunuşu Fransızca'dır) hiçbir tür süreklilik bulunmamaktadır. Espresso ve Cappucino'nun küreselleşen popülaritesini takip eden "cafe"ler, Türk kahvesini küçümseyip, mönülerine yazmayı bile unutmuşlardır. Kahvehâneler ve "cafe"ler birbirleriyle konuşmadan, birbirlerinden beslenmeden, aynı mekânda birbirlerine "göz yumarak" yaşamaktadırlar.

İç mekânların kullanımı da benzer bir süreç izlemektedir. Geleneksel alışkanlıklarla modernliğin fetiş nesnelerinin parçalanmış biraradalığı, domestik iç mekânlarda birbirleriyle neredeyse iletişim kurmadan yan yana kullanılmalarıyla gerçekleşmektedir. Örnekler çoğaltılabilir.

Batı-dışı toplumlarda, gelenek ile modernlik arasındaki özel ilişkilerin tarihi, bizi şaşırtmaya devam etmesi sebebiyle incelenmelidir. Modernist gelenekselliksizleşme projesinin sonuna daha çok yaklaştığını ve globalizmin yerel yaşam tarzlarını yuttuğunu düşündüğümüz anda, geleneğe yönelik yeni yaratılmış bir ilgi, bir yerel estetik, geçmiş nostaljisi umulmadık biçimlerde yeniden ortaya çıkıvermektedir (İslâmcılık, böyle bir tebdili kıyafetin örneği olarak görülebilir). Bu, geleneğin geri gelişi ya da geçmişe dönüş değil, öznellik ve modernlik arasında paradoksal bir harmoni arayışıdır.

---

[5] Ackbar Abbas, *Hong Kong, Culture and the Politics of Disappearance*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1997.
[6] A.g.e.

GERİLİMLİ ÖZNE

Batı-dışı toplumların tarihini kimlik ve modernlik arasındaki paradoksal bir arayış belirlemektedir, çünkü Batılı-olmayanın kendi tanımı ile modernliğin tanımı arasındaki uyumsuzluk sürekli bir gerginlik hâli yaratmaktadır. Bir taraftan modernlik yerel partikülarizmlerin aleyhine çalışırken, diğer yandan milliyetçi, kültürcü ya da dinî kimlikler, Batı modernliği karşısındaki farklılıklarını yaratmaya çalışmaktadırlar. Batı modernliği kendi kimliğini, kendi kimliği ise modernliği tehdit edebilmektedir.

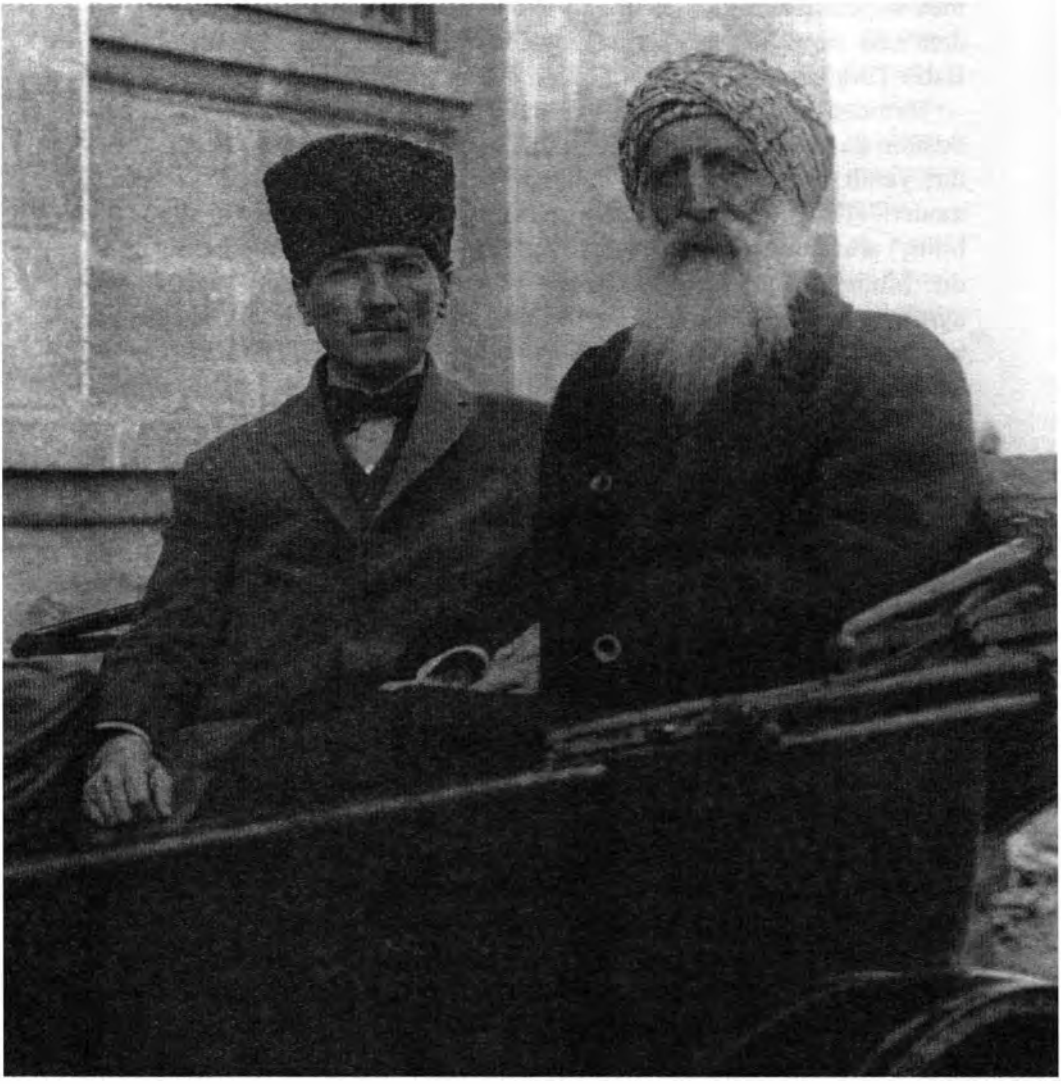
Batı-dışı modernliklerin tarihi, modern birey (Charles Taylor'ın "kendime ve bana mahsus varoluş biçimine karşı dürüst olma ideali", "otantiklik ideali" olarak adlandırdığı[7]) oluşturulmadan uygulanan modernizasyon ile şekillenmektedir. Modernizasyon ile bireycilik arasında bir ayrılma söz konusudur. Bu yüzden Batı-dışı modernizasyon için, Anglo-sakson modeli liberal demokrasi yerine, merkezci jakoben cumhuriyetçilik modeli tarihsel bir referans olmaktadır. Ancak devlet merkezli modernizasyon projesi de kendisini politik olanla sınırlamamaktadır; tersine, modernliği kültürel kod, yaşam tarzları, cinsî kimlikler, kendini tanımlama alanlarına yerleştirmek için bir araç hâline gelmektedir. Modernliğin gözle görülmeyen, elle tutulamayan, kurumsallaşmamış ancak derinden derine işleyen etkileri, gündelik yaşam alanına nüfuz etmekte ve bizzat bu alan modernist, milliyetçi ya da dinî sosyal projeler için rekabet alanı hâline gelmektedir. Böylelikle "yaşam tarzları", gelip geçici tüketim modalarının, bireysel tercihlerin, kolektif eğilimlerin ötesinde medeniyet seçimine ilişkin bahisler olarak belirleyici olmaktadır. Norbert Elias'ın deyimiyle, medeniyet kavramı Batı'nın üstünlük bilincini ifade eder ve Batılı (üst sınıf) yaşam tarzını medenîleşmiş ve modernleşmiş olanın standart taşıyıcısı olarak empoze eder.[8]

Medeniyet kavramı değer yargısız, nötr, göreli bir kavram olmayıp Batılı ve Batılı olmayan arasındaki güç ilişkisini belirtmektedir. Bunun sonucu olarak, Türk modernizasyonu çerçevesinde, "medenî" ve "gayri medenî" davranışlar ayrıntısına kadar ince elenip sık dokunmakta ve "alafranga" üslûp ve davranışlara bir üst-değer atfedilmekteyken, "alaturka" (Türk usûlü) ile bağdaştırılan her şeye -estetik, davranış biçimleri, alışkanlıklar- yukarıdan bakılmaktadır. Türkler'in bizzat yabancı bir sözcük olan "alaturka"yı kullanarak, kendi alışkanlıklarını, bir cins süperego

[7] Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism*, ed. And introduced by Amy Gutman, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 28.
[8] Norbert Elias, *The History of Manners, The Civilizing Process*, Vol. 1, Pantheon Books, New York, 1978.

olarak günlük yaşamlarını gözetleyen Avrupalı gözüyle nitelendirmeleri ilginçtir. Türk modernizasyonu, zevk, vücut lisanı, yerleşim biçimleri, yemek alışkanlıkları, kıyafet tarzları gibi ayrıcalıklar düzeyinde, yani Bourdieu'nun tabiriyle "habitus" düzeyinde etkili olan, İslâmî Osmanlı'dan Batılı Türk'e, bir medeniyet değişimi olarak yorumlanabilir.

Batı-dışı toplumlarda, özne ve modernite arasındaki ahenksizlik, her ikisinin de kendi içinde bölünmüşlüğüne, parçalanmışlığına yol açmaktadır; yaralı özne ve akordsuz modernlik. Batı-dışı toplumların akordsuz modernliği farklı zaman dilimleri (geçmiş ve bugün), ve alanlar (bilgi ile bilinç) arasında birbiriyle tekabüliyet ilişkisi kurulmasını dile getirmektedir. Modernite farklı kaynaklardan -tüketim, bilgi, siyaset- yaşamımıza ayrı ayrı birbirinden kopuk bir biçimde nüfuz etmekte, içselleşmekte ve kendi figürlerimizi denediğimiz bir serbest muhayyile alanı olarak anarşik bir biçimde, koreografisiz sahnelenmektedir. Modernlik Batılı olmaktan çıkmaktadır.



22 Mart 1921. Dersim Mebusu ve Dersim aşiret reislerinden Diyap Ağa, Mustafa Kemal'in yanında, makam otomobili ile meclise giderken.

KEMALİZM, ORYANTALİZM VE MODERNİTE

Hasan Bülent Kahraman*
E. Fuat Keyman**

Oryantalizm (1978) ve *Kültür ve Emperyalizm* (1993) adlı çalışmalarında Edward Said, tarihsel olarak alansal ve mekânsal bir iç içelik ve karşılıklı etkileşim içinde yaşayan toplumlar, kültürler ve medeniyetler arası ilişkilerin sömürgeci pratikler sonucunda Doğu/Batı ekseninde hareket eden bir dünya anlayışı temelinde yeniden-kurulma tarihinin öyküsünü bize anlatır. Dünya tarihi, bu öykü içinde, farklı olanların birbirleriyle ilişkisinin tarihi değildir: Hem ontolojik hem de epistemolojik olarak bir zıtlık ilişkisi içine yerleştirilmiş, Batı ve Doğu olarak adlandırılmış kültürel bütünlüklerin/tipolojilerin gelişmişliğinin ya da azgelişmişliğinin tarihidir. Dünya tarihi, modern anlamı içinde, Batı'nın ulus-devlet/kapitalizm/rasyonalite temelinde hareket eden medeniyet anlayışının öyküsüdür. Ulus-devletin kurulması ve globalleşmesinin, kapitalizmin azgelişmişliği

* Y. Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.
** Doç. Dr. E. Fuat Keyman, Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

geliştirme misyonunun, modern benliğin ve kartezyen cogito'nun rasyonel bireyi olan erkeğin tarihidir, modern dünyanın öyküsü. Modern dünya tarihi, Said'in sürekli olarak vurguladığı gibi, bir tarafta Batı modernitesi, diğer tarafta geleneksel, modern olma arzusunu öğrenmesi gerekli toplumlardan oluşan Batı-dışı alanın "karşıtlığının" öykülendirilme girişimi, söyleme dönüştürülmesidir. Said farklılıkların tarih içinde dondurulmasını, Batı-dışı kültürler olarak kodlanan ilişkilerin "geleneksel toplum" kategorisi içine hapsedilmesini, ve "Öteki" olanı denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir "kültürel nesne" olarak kurulmasını temsil eden ve bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bu tarih okuma anlayışına "oryantalizm" adını verir.

Oryantalizm öteki olanı ya da farklılığı "Batı-dışı" bir nesne olarak kurgulayan ve temsil eden bir söylemdir: Diğer bir deyişle, oryantalizm modernitenin global hegemonyasının söylemsel oluşumunu kuran tarih anlayışına verdiğimiz isimdir. Batı'nın tarihine karşı farklı olanın tarihsizliği; Batı'nın, Fichte'nin terminolojisi içinde, "Ben benim" olarak üstlendiği özne konumuna karşı farklı olanın genelleştirilmiş antropolojik bir "kültürel nesne" konumuna indirgenmesi; Batı'nın Tarih/Akıl/Gelişme temelinde hareket eden medeniyetine karşı ötekinin geri kalmışlığı simgeleyen, gelişmeye kapalı gelenekselliği; oryantalizmin söylemsel düzeyde kurduğu bu tarih okuma anlayışı, dolayısıyla dünya tarihinin Batı medeniyetiyle özdeşleştirilmesi, bize modernitenin yalnızca Batı'ya içsel olmadığını, esas itibariyle kuruluşundan bu yana "global bir hegemonik proje" olarak da işlev gördüğünü anlatmaktadır (Calhoun: 1996, Keyman: 1997). Bu bağlamda da, modern dünya tarihi, Batı'nın epistemik ve normatif ayrıcalıklı özne konumunun ve tarihsel gelişmenin evrensel gönderim-noktası olma işlevini görmesinin tarihidir. Batı, farklı olanın Batı-dışı olarak belirlenmesi, dolayısıyla kendisine karşı geliştirilen söylemlerin terimlerini tanımlayan "evrensel kod"dur. Sömürgeciliğe karşı mücadeleler, milliyetçilik, "dekolonizasyon süreci", sömürge-sonrası devletlerin siyasî egemenliğinin tanınması ve bu temelde algılanan bağımsız ulus-devletler arası ilişkilerin tanımladığı "uluslararası devletler sistemi": Tüm bu oluşumlar, Partha Chaterjee'nin (1986) vurguladığı gibi, Batı'ya karşı Batı terimleriyle gerçekleşmiş süreçlerdir. Modernitenin global hegemonyası, oryantalizm, bu anlamda, farklı toplumların kendilerine özgü tarihlerinin modernleşme/çağdaşlaşma istemine dönüşmesi süreci; tarihlerinin, Vattimo'nun (1992) terimiyle "objektif tarihe" dönüştürülmesi, Batı terimleriyle, ulus-devlet/kapitalizm/rasyonalite ekseninde yeniden-kurulmasıdır.

Türk modernleşme tarihi, modernitenin global hegemonyasını çözümleme süreci için çok önemli bir örnek oluşturmaktadır. Siyasal bir sömürgeleşme süreci yaşamamasına ve bir imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecini sergilemesine rağmen, Türk modernleşmesi başından itibaren Batı'nın bilişsel hegemonyasını kabul etmiş, Batı terimleriyle "çağdaş muasır medeniyetler seviyesine" ulaşmayı amaçlamış, bu amaca ulaşırken kendi özgül niteliklerini kazanmış bir modernite projesini yaşama geçirmiştir. Türk modernleşmesi, bu anlamda, siyasal sömürgeciliğe karşı mücadelesi içinde, modernitеyi topluma yukarıdan-aşağıya empoze edilecek "total bir toplumu dönüştürme projesi" olarak gören devlet seçkinlerinin üstlendikleri "milliyetçilik ideolojisinin" yaşama geçirilme çabasını niteyen "kültürel kod"dur. Batılılaşma yönünde, tarihe geriye doğru baktığımız zaman, 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar uzanan, 1856 Islahat Fermanı, "1908 Devrimi", 1923 modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, 1945-1950 çok-partili döneme geçiş, 1980-sonrası ekonomik yeniden-yapılanma sürecini içeren Türk modernleşme tarihi içinde, oryantalizm, her zaman Derrida'nın deyimiyle, "kurucu-dışarısı" işlevini görmüş ve toplumsal yaşamın üretim ve yeniden-üretiminin "içsel" bir ögesi rolünü oynamıştır. Türk modernleşme tarihi, bu anlamda, modernitenin global hegemonya alanına yerleştirilerek düşünülmesi gereken, Batı'nın her zaman "bir söylem", bir "toplumları karşılaştırma modeli" olarak ele alındığı bir tarihtir. 1883 yılında Edirne Antlaşması için Rusya'ya giden Kaptanıderya Halil Paşa'nın yurda dönüşünde söylediği sözler, "*Rusyadan dönüyorum. Her zamandan çok şuna inandım ki, eğer Avrupa'yı hemen taklide kalkışmazsak, bizim için Asya'ya dönmekten başka çare, yol yoktur*" ile son yıllarda Avrupa Birliği tartışmalarını siyasal İslâm endeksli yapan, demokratikleşme süreci ve hukuk devleti tartışmasını bu birliğe üyelik için bir "araçtan" başka bir şey görmeyen egemen siyasal söylem arasındaki benzerlik, bize oryantalist söylemin her zaman modernleşme tarihinin "dışsal-kurucu" ögesi olduğunu göstermektedir (Günyol: 1983 içinde). Batı her zaman bizimledir, modernleşme tarihinin dilidir, bu tarihin kendi özgüllüğünü kazanırken üstlendiği Batı'ya karşı "ötekilik" konumunu belirleyen, ama aynı zamanda kendisinin de farklılıkları "ötekileştirdiği" kültürel ve siyasal stratejilerin de temel hareket tarzını niteleyen "toplumları karşılaştırma modeli"dir.

"Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" (Mardin:1994) olarak tanımlayabileceğimiz Kemalist çağdaşlaşma istemi, Türk modernleşme tarihiyle hem bir süreklilik ilişkisini temsil eden, hem de bu tarih içinde çok önemli bir "epistemik ve normatif kopuşu" ortaya çıkarmış bir söylemdir. Cumhuriyetin kurucu ideolojisi ola-

rak Kemalizm, modernleşme sürecinin radikalleşmesini, modernleşmenin toplumu dönüştürücü "total bir proje" olarak ele alınmasını ve Batı modernitesine "içsel" niteliği içinde, "ulus-devlet, sanayileşme ve modern-lâik ulusal kimlik üçgeni üzerinde yükselecek modern bir ulus kurma girişimini" simgeler. Bu bağlamda Kemalizm, hem Batı modernitesine "içsel" hem de modernite projesi yoluyla toplumu yukarıdan-aşağıya dönüştürmeyi amaçlayan, modernitenin global hegemonyasından "türemiş bir milliyetçilik söylemi"dir. Bu söylemin hareket tarzını ve bugün Türkiye'de yaşanan modernite krizine etkilerini incelemeden önce, bu söylemin "kurucu-dışarısı" olan oryantalist söylemle ilgili yöntemsel bir çözümleme işlemine girmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu girişim, hem Kemalizmin bir modernite projesi olarak nasıl hareket ettiğini anlamamızda yardımcı olacaktır, hem de etno-milliyetçi ve anti-modern siyasal stratejileri desteklemeden bugün Türkiye'de yaşanan krizden çıkma yollarıyla ilgili ipuçları verecektir.

ORYANTALİZM VE "BATI DÜŞÜNCESİ"

1492 yılında Christopher Columbus'un "Yeni Dünya"yı keşfetme girişiminden bugüne "Doğu" ve "Batı" üzerine geliştirilen düşüncelerin fantezilerden ve mitlerden bağımsız olmaması gerçeği çok önemli bir noktayı da beraberinde getiriyor: Bugün bile bu düşünceler "bir coğrafyaya ve mekâna dair" değildir. Aksine, Batı, Batılılaşma, Batılı olma tarihsel ve söylemsel yapılar. Her ne kadar, bugün Batı olarak adlandırdığımızın, coğrafî anlamda, Batı Avrupa'da ortaya çıktığı söylenebilse bile, "bugün Batı yalnızca Avrupa değil, tüm Avrupa da Batı değil" (Hall, 1992: 276). Japonya, Amerika, Kanada Batı iken, Doğu Avrupa ve Lâtin Amerika ülkeleri Batılı olmaya çalışan Batı-dışı bir mekânı simgeliyor. Bu coğrafî olarak paradoksal gözüken niteleme bu ülkelerin neyin batısı ya da doğusu olduğu sorusunu gündeme getirirken, aynı zamanda Batı'yı bir coğrafî referansla sınırlamanın da kendi içinde bir anlam taşımadığını vurguluyor. Peki o zaman, modernitenin ortaya çıkışından beri global niteliğini tanımlayan Doğu/Batı karşıtlığı bir coğrafî karşıtlık değil ise, ne şekilde ele alınmalıdır ve bunun kuramsal ve siyasal söyleme etkileri nedir.

Bu bağlamda, "Batı'nın coğrafî değil, diğer bir deyişle belli bir coğrafî mekânı simgelemeyen, fakat tarihsel ve söylemsel bir kurgu (construct) olduğu" önerisini irdelememiz gerekiyor. Diğer bir deyişle, Batı'nın bir düşünce tarzı, bir dil, bir söylem olarak ele alınması ve bu dil'in ya da söylem'in kullanıma sokulduğu mekanizmaların ortaya çıkarılmasına girmeliyiz. *Bir söylem olarak Batı*, toplumları niteleme ve onları farklı kategoriler içersine yerleştirme işlevini görüyor. Hem akademik hem de

günlük dilde ürettiğimiz Batılı ve Doğulu nosyonlar bu işlevin bir sonucu. Aynı zamanda, Batı *bir imajı ya da bir imajlar setini* simgeliyor. Farklı kimliklerin, toplumların, kültürlerin hem görsel hem de sözel dil içinde temsilini oluşturan imajları içeriyor -modern, geleneksel, medenî, vahşi gibi. Bu anlamda, Batı'nın bir *temsil etme sistemi* işlevini gördüğünü söyleyebiliriz. Diğer taraftan, Batı'nın bir *toplumları karşılaştırma modeli* işlevini yerine getirdiğini de gözlemliyoruz. Batı'nın taşıdığı anlamlar toplumlar arası benzeşimi ve farklılıkları anlamanın egemen ölçütleri olarak da kullanılıyor ve böylece Batı-dışı toplumlar arası farklılıklar Batılılığa yakınlık ya da uzaklık derecesine göre yapılabiliyor. Fakat bu masum bir karşılaştırma değil: Bir yargı ölçütü işlevini görüyor ve toplumlar üzerinde olumlu ya da olumsuz duyguları üretiyor. Azgelişmişlik, geleneksellik, gericilik, romantizm, vahşi, barbar gibi nosyonların Batılı olmayanlar arası Batı'ya uzaklık derecelerini tanımlaması, karşılaştırma modelinin taşıdığı yargılayıcı niteliği ortaya çıkarmaktadır. Bu örneklerin hepsi Batı'nın bir dil, bir söylem olarak nasıl kimliğe ait belli bir bilgi tarzını ürettiğini sergiler.

Bir dil, bir söylem olarak Batı'nın farklı bağlamlarda nasıl (yeniden) üretildiğinin çözümlenmesi bizi daha genel bir soruyla karşı karşıya bırakıyor: Batı modernitesinin tarihi nasıl yazılmalı ya da modernitenin global niteliği nasıl düşünülmeli. Bu soru çerçevesinde, kimlik/fark ya da benlik/öteki ilişkisinin sorunsallaştırılmasının modernitenin global tarihinin eleştirel çözümlenmesi için önemli bir başlangıç-noktası oluşturduğunu önermek istiyoruz. Eğer kimlik fark ile ilişki kurulmuş tarihsel ve söylemsel bir kurgu ise, ne Batı'nın coğrafî bir gerçekliğe tekabül ettiği ne de Doğu-Batı karşıtlığının coğrafî bir mesafeyi simgelediği söylenebilir. Batı'ya verilen anlamın ve kimliğin ancak Batı'lı olmayana gönderimle kurulabileceği, hem bize Doğu-Batı karşıtlığının esasında bir ilişkisellik olduğunu hem de Batı'nın taşıdığı anlamların ve kimliğin ancak Doğu'yu simgeleyen anlam ve kimliğin üretimiyle mümkün olabileceğini gösterir. Bu anlamda, Doğu diye adlanan Batı'nın kimliğinin kurulma sürecine içsel bir kurgudur. Oryantalizm olarak adlandırdığımız bu süreç, Batı dışı farklı kimliklerin ve tarihlerin "Doğu" kurgusu altında ötekileştirilmesini ortaya çıkarırken, Batı modernitesinin tarihini global tarihe dönüştürür. Global tarih Batı modernitesinin dünya üzerinde farklı kimlikleri ötekileştirerek kurduğu hegemonyanın tarihidir. Stuart Hall'un "Batı ve Gerisi" söylemi (1992) olarak adlandırdığı bu hegemonyanın gördüğü işlev, Batı gerisindeki dünyanın ötekileştirilmesiyle Batı kimliğinin dünya tarihini okuma ve yazmada ayrıcalıklı bir konuma getirilmesidir.

ORYANTALİZM, GLOBAL TARİH VE HEGEMONYA

Modernitenin global tarihine kimlik/fark merceğiyle bakmanın yöntemsel bir sonucu da "tarih yazımı" ile ilgilidir. Micheal Dean'e göre (1993), üç farklı "Batı tarihinin yazımı" stilinden söz etmek mümkün. Bunlardan ilki "ilerlemeci kuram" olarak adlandırılabilecek tarihin lineer ve kronolojik yazılma stili. Bu kuram üretim, teknoloji ve Aklın teleolojik olarak söyleme koyulmasıyla hareket eden bir toplumsal ilerleme modeli öneriyor. Aydınlanma felsefesinde, Comte'un pozitivist sosyolojisinde, Marks'ın tarih anlayışının bazı boyutlarında, Weber'in ussallık nosyonunun belli yorumlarında görebildiğimiz ilerlemeci kuram, tarihi nedensellik ilişkileriyle açıklıyor ve tarihe önceden belirlenmiş bir amacın gerçekleşme süreci olarak bakıyor. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, tarihsel gelişmenin birbirini takip eden üretim tarzları tarafından belirlenmesi ya da tarihin modern ve evrensel Aklın ortaya çıkma süreci olarak görülmesi: Bu kuramsal belirlemelerin hepsi modern toplumu tarihin sonu ve amacı yapan ve bu anlamda Batı tarihini globalleştiren bir "sözde" nesnel tarih yazım stilinin örnekleri. İkinci tip tarih yazımı "eleştirel kuram" olarak adlandırılabilir. Bu kuram Aklın ve toplumun bugünkü durumunu hem eleştiren hem de koruyan diyalektik bir yöntem önerir. Modernite tek taraflı, egemenlik ilişkilerini topluma yayan ve teknolojik Aklı ayrıcalıklı konuma getiren bir toplumsal proje olarak eleştirilirken, iletişime, demokratikleşmeye ve özgürleşmeye dönük alternatif bir Akıl nosyonuyla yeniden kurulur. İlerleme modeline karşı eleştirel kuram tarafından sunulan, özne'nin kendisiyle, doğayla ve toplumla uyum içine girdiği bir toplumsal projedir. Habermas'ın "iletişimsel akıl" kuramı, Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanma eleştirisi, Batı Marksizmi ve Weber'in Kantçı yorumlanması bu kuramın örnekleridir. Bu anlamda tarih yazımı, bir taraftan Batı modernitesinin global özelliğini korurken, diğer taraftan da tarihe teleolojik bir nitelik veren ilerlemeci kuramı eleştirir. Dean'e göre üçüncü tip tarih yazımı "sorunsallaştırıcı" (problematizing) bir niteliktedir. Bu stil temelde eleştirel kuram gibi hareket ederken, hem ilerleme modelinin hem de eleştirel kuramın özne ile doğayı "uyumlu hâle dönüştüren" toplum modelinin modernist hareket tarzlarını, ilerleme ve uyum nosyonlarını sorunsallaştırarak, bir yapı-çözümü işlemine sokar. Buradaki amaç, modernitenin hareket tarzını belirleyen Akıl ve ussallık gibi kategorileri tarihselliğe açmak ve böylece bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiselliği tanıyarak hiçbir kavram, kategori ya da nosyonun - örneğin eleştirel kuram'ın uyum nosyonu- veri olarak alınamayacağını ve eleştirel bir bakış açısıyla çözümlenmesi gerektiğini vurgulamaktır. Böy-

lece, sorunsallaştırıcı tip tarih yazımı eleştirel kuramın ötesine giden, tarihselliği toplumsal ilişkilerin kurulma sürecinin bir iç unsuru olarak gören, ve bu anlamda da tarihsel pratikleri toplumsal ilişkiler üzerindeki "etkileri" ekseninde ele alan bir tarih anlayışını gündeme getirir. Foucault'nun yeni-yapısalcı tarih söylemi, Derrida'nın Batı metafiziğini yapı-çözümüne sokma eylemi ve Said'in Oryantalizm çözümlemesi, sorunsallaştırıcı tarih yazımının örnekleridir.

Bir söylem olarak Batı'nın ve daha genelde global modernitenin sorunsallaştırılmasını amaçlayan Foucault, Derrida ve Said'in tarih anlayışlarının ilerlemeci ve eleştirel kuramlara karşı farkı şu noktadan kaynaklanmaktadır: Batı modernitesini meşru kılan ilerlemeci toplum modeli ve bu modelin eleştirel kuram tarafından eleştirisi modernitenin global niteliğinin özünü kuran Batı dışı kimliklerin ve kültürlerin "ötekileştirilme" sürecini gözardı ediyorlar ve böylece ikisi de Avrupa merkezci kuramlar olarak modernite projesini koruyorlar. Diğer bir deyişle, her iki kuram içinde de modernitenin sömürgeci yapısı modernitenin kurulma sürecine "içsel olmayan" bir unsur olarak ele alınıyor. Ve bu nedenle de, sömürgecilik ya da emperyalizm gibi olgular indirgemeci bir tutum içinde politik ya da ekonomik dışa yayılma süreçleri olarak düşünülüyor. Said'in (1993) haklı olarak belirttiği gibi, sömürgeciliğin bu tür indirgemeci düşünülüşü bu kuramları belli Oryantalist yargılar içeren bilgi üretim tarzlarına dönüştürüyor. İlerleme ve uyum nosyonlarının sorunsallaştırılması ve Akıl kategorisinin tarihselliğe açılması, bu anlamda, bu kuramların Avrupa merkezci niteliklerinin ortaya çıkma olasılığını getirirken, aynı zamanda Avrupa merkezciliğe karşı geliştirilebilecek alternatif söylemlerin kurulma süreçleriyle ilgili ipuçlarını da veriyor.

Dean'ın üçlü tarih yazımı sınıflandırmasını somuta indirgersek modernitenin global tarihinin kronolojisinde ve zaman dilimlerine ayrılmasında da farklılaşma görüyoruz. Örneğin ilerlemeci ve eleştirel kuramlarının geleneksel toplumdan modern topluma geçiş ya da feodalizmden kapitalizme geçiş modellerini adapte ettiklerini, zaman dilimi olarak da XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupası ve bu dönemde oluşan siyasal ve ekonomik köklü değişimleri ele aldıklarını görüyoruz. Bireycilik, ulus devletin ortaya çıkması ve sanayi devrimi yapılan çözümlemenin üç temel gönderim noktasıyken, toplumsal, siyasal ve ekonomik düzeylerin ussallaşması modern toplumun kabul edilen tanımlayıcı niteliği olarak çözümlemeye sokuluyor. Bu anlamda düşünüldüğü zaman, modernite Batı Avrupa'da içsel dinamikler sonucu ortaya çıkmış ve sonradan çoğunlukla siyasal ya da ekonomik nedenler sonucunda globalleşmiş bir olgu. Bu doğal olarak Bryan Turner'ın (1978) nitelediği "içselci tarih anlayışını" da

beraber getiriyor, çünkü modernliteyi kuran ögelerin modern toplumların iç dinamikleri tarafından belirlendiği, bu toplumlara özgü oldukları kabul ediliyor. Eric Hobsbawm'ın geliştirdiği "Akıl Dönemi" (Age of Reason) ve "Sermaye Dönemi" (Age of Capital) tarihsel kavramlarını kullanırsak, içselci tarih anlayışında akıl dönemi modern topluma içsel ve ona özgü kabul edilirken, yalnızca sermaye dönemiyle birlikte modernitenin dışa yayılarak globalleştiği varsayılıyor. Bunun sonucu da, Aklın Batı'yla özdeşleştirilmesi ve Batılı kimliği bu temelde ilerlemenin ve tarihin ayrıcalıklı öznesi konumuna getirmek. Bu anlamda da, ister ilerlemeci isterse eleştirel olsun, içselci tarih anlayışını sorunsallaştırmak akıl döneminin Batı'ya içselliğini sorgulamak, diğer bir deyişle nasıl modernite tarihinin akıl döneminden beri global bir tarih olarak kurulduğunu irdelemek anlamına geliyor. Böylece, modernitenin global tarihi XV. yüzyıla kadar geri çekilirken, 1430-1498 arası Afrika kıyılarının Portekiz tarafından araştırılması ve 1492-1502 arası Columbus'un "yeni dünya-ya" gezileri önemli tarihsel olayları sergiliyor (Hall, 1992).

Tsvetan Todorov'un (1987) kapsamlı bir şekilde anlattığı gibi, bu tarihsel olaylar farklı kimlik ve kültürlerin ötekileştirilmesi sürecini kurarken, akıl döneminin de "dışsal-kurucu"larıdır. Farklı medeniyetlerle karşılaşma, Batı medeniyetini üstün, diğer medeniyetleri vahşi ve barbar olarak temsil ettiği zaman, sonuç, hem bu karşılaşmanın kanlı bir işgale dönüşmesi hem de farklı medeniyetlerin farklılığını tanıma gibi bir olasılığın ortadan kaldırılması olmaktadır. Bu çerçevede, modern kimliğin Akıl ile hareket eden ussal özne olarak (tarihsel ve söylemsel olarak) kurulması ile farklı medeniyetlerin barbar olarak ötekileştirilmesi arasındaki ilişkiselliği görme olasılığının ancak Batı modernitesinin tarihinin sorunsallaştırılmasıyla ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, kimlik/fark ve benlik/öteki ilişkisinin sorunsallaştırılması, (a) sermaye dönemini niteleyen modernitenin globalleşmesi savının gerisindeki saklı Avrupa merkezci eğilimi sergiler, (b) bu eğilimden kopmanın ön koşulunun, akıl dönemine global bir perspektiften yaklaşma olduğunu gösterir. Aynı zamanda bize, (c) niçin Batı'nın coğrafî bir mekân olarak değil, bir dil, bir söylem olarak ele alınması gerektiği hakkında da bir destek verir. Bu çerçevede Türk modernleşme tarihini anlamanın ve böylece Kemalizmi global modernliteye "içsel" bir modernite projesi olarak düşünmenin ve sorunsallaştırmanın, sadece Türkiye'de tarih yazımı ile ilgili tartışmalar bağlamında değil, aynı zamanda bugün yaşadığımız kriz durumuna doğru teşhisin koyulması açısından da önemli bir kuramsal-açılım potansiyeli taşıdığını düşünüyoruz.

KEMALİZM, ORYANTALİZM VE ÇAĞDAŞLAŞMA İSTEMİ

Cumhuriyetin kurucu ideolojisi olarak Kemalizm, toplumsal değişim kuramları, özellikle bu kuramların "modernizayon kuramı" denilen alanı içinde her zaman önemli bir örnek oluşturmuştur. Bu önemin temel nedeni global modernite ile Kemalizm arasındaki metinler-arası bağdır. Kemalizmi okumak modernitenin global hegemonyasının söylemsel kurulma ve hareket tarzını anlamaktır. Modernitenin global hegemonyasını, dolayısıyla oryantalist söylemin kurulma sürecini tarihsel ve söylemsel pratikleri içinde çözümlemek, Türk modernleşme tarihinin ve bu tarihin radikalleşmesini simgeleyen Kemalizmi anlamanın ön-koşuludur. Global modernite=Avrupa medeniyeti=Batılılaşma denklemi yoluyla kurulan modernite-Kemalizm metinsel bağı, Türk modernleşme tarihi içinde Batılılaşmanın oynadığı "dışsal-kurucu" olma rolünü bize gösterir. Bu anlamda, Türk modernleşme tarihi bir Batılılaşma tarihi metnini bize sunar.

Fakat bununla birlikte, Murat Belge'ye (1983: 260) dayanarak söyleyebiliriz ki; bu tarih hem sürekliliği hem de kopuşları içeren bir tarihtir. "Cumhuriyet'e kadar Batılılaşmanın amacı, sınırları, niteliği üzerine yapılmış tartışmalara kuşbakışı bir bakışla göz atıldığında, Osmanlı aydınlarını ve devlet adamlarının özellikle kültürel alanda geleneksel kimliklerini, ahlâk değerlerini korumak istedikleri, Batılılaşmayı maddî hayat ve teknolojiyle sınırlı tutmaya çalıştıkları görülüyor. Medeniyetin evrensel ve uluslararası, kültürün ise ulusal olduğunu ileri süren Ziya Gökalp, Osmanlı toplumuna, bu anlayışın "teorik" gerekçesini ve haklı gösterilmesini sunar. Cumhuriyetin belirli ideolojisi ise bu noktada Osmanlı düşüncesinden önemli bir kopma gerçekleştirmiştir. Cumhuriyet devletini kuranlar ve rejimin "angaje" aydınları Osmanlı tarzı "uzlaşmacı" Batılılaşmanın yanlış ve yetersiz olduğu sonucuna varmışlar, bu uzlaşmacı tutum yüzünden hedefe erişilmediğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle, Cumhuriyet boyunca Batılılaşma politikası radikalleşmiş, bir bakıma, Cumhuriyet ideolojisinin temel direği olmuştur. Bu yeni program çerçevesinde Batılılaşmanın özellikle kültürel alanda gerçekleşmesi istenmiş, ama yapılan yenilikler, çok zaman söylendiği gibi, gene kurumsal düzeyde kalmıştır. Radikalleşmeye rağmen, seyir, dıştan içe bir yön izlemiş, sözgelişi kılık kıyafetin, takvimin vb. değişmesi ile, "Batılı" bir hayat tarzının kurulması umulmuştur. Bunun yanı sıra, Batılılaşma gene bir "devlet politikası" olarak ele alınmış ve böylece uygulamanın "yukarıdan aşağıya" karakteri sürmüştür.

Bu "yukarıdan aşağıya" niteliğiyle Batılılaşma, Türkiye'de yeni kurulan rejimin en ciddi meşrulaşma olgusu olarak tanımlanabilir. Kema-

lizm, yukarıda değinilen global modernite=Avrupa medeniyeti=Batılılaşma denkleminin ortaya koyduğu "çağdaşlaşma modeli"nin gerek tanımlanmasında, gerekse topluma benimsetilmesinde kullanılan "Akıl yoluyla yukarıdan-aşağıya toplumu modernleştirme projesi" olarak tanımlanabilir. Bu projenin *modus operandi*sinin beş temel epistemik ve normatif ilke tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz:

(i) Şerif Mardin'in (1997) vurguladığı gibi, Kemalist çağdaşlaşma istemi, toplum "mühendislerinin" toplumsal değişimi bir "proje" olarak kavramsallaştırdığı, bu değişim içinde devletin rolünü ve toplumun konumunu tanımladığı ve bu bağlamda topluma belli bir bakış "yöntemi" temelinde kurulmuş bir istemdir. Bu bakımdan, bir modernite projesi olarak Kemalizm, bir "topluma bakış, toplumu çözümleme yöntemi"dir. Bu çözümleme yöntemi içinde modernite projesi, toplum hakkında makro-değerlendirmelerin günlük yaşama ve bu yaşamı kuran mikro-kültürel ve söylemsel pratiklere karşı epistemik öncüllüğünü bir "veri" olarak kabul eder.

(ii) Bu makro-hareket tarzının somuta yansıması, topluma karşı devlete verilen öncüllük ve toplumun bir ulus-devlet olarak tanımlanmasıdır. Devlet, bu anlamda, Kemalist modernite projesi içinde yalnızca bir kurum değil, aynı zamanda da toplumu tanımlayan siyasal ilke, felsefî konumdur. "Devletin öncüllüğü ilkesi" (Mardin: 1997), bu anlamda, felsefî düzeyde yapılan "toplumsal ve kamusal yarar" tartışmasının endekslendiği siyasal ilkedir. Bu nedenle, Türk modernleşme tarihi içinde devlet ve devlet egemenliğinden konuşmak, yalnızca bir kurum olarak ulus-devletten konuşmak değil, toplumsal yaşamın üretiminden ve yeniden-üretiminden konuşmaktır;

(iii) Bu bağlamda, "yukarıdan-aşağıya" niteliğiyle Batılılaşma, içinde devletin egemen, aktif özne olduğu, ulus ile devletin birliğine dayanan bir süreçtir. Devlet, toplumsal değişimin aktif öznesi, toplumsal yaşamın plânlayıcısı, güvencesi ve dönüştürücüsüdür. Bu nedenle, Türk modernleşme tarihi içinde, Batılılaşma geleneksel topluluktan modern topluma geçiş olarak değil, geleneksel topluluğu modern topluma dönüştürmeyi amaçlayan "modern ulus-devlet temelli ve devlet egemenliğini toplum üzerinde ayrıcalıklı konuma sokan bir siyasal topluluğun" ortaya çıkması olarak düşünülmelidir. Devlet modernleşme projesine anlam veren siyasal topluluktur.

(vi) Ernest Gellner'in (1994) önerdiği gibi, bir siyasal topluluk olarak devlet düşüncesi, Kemalist modernite projesinin özünde bir siyasal modernite projesi olduğunu bize gösterir: "Siyasal düzeyin ve toplumun modernleşmesini devlet ile bağlantılı gören... ve... kendisinin meşrulu-

ğunu devlete vermiş olduğu güçle kazanmaya çalışan" bir siyasal modernite projesi. Bu proje, ulus ve devlet birliği ilkesine dayalı bir "organik toplum" düşüncesi üzerinde hareket etmektedir. Fakat burada altı çizilmesi gereken nokta, organik toplum düşüncesinin sosyolojik değil, siyasal bir düşünce olduğu, devlet-kamusal yarar endeksli bir siyasal toplum anlayışını simgelediğidir. Organik toplum, sosyolojik bir toplumsal bütünlük ve homojenlik düşüncesinden daha çok, devlet seçkinleri tarafından tanımlanmış kamusal yararın grupsal ve sınıfsal çıkarlara üstün ve öncül olduğu ve böylece toplumsal farklılaşmayı aynı kamusal yarara farklı hizmetler veren iş-alanları arasında bir farklılaşma olarak gören bir toplum anlayışını simgelemektedir. Organik toplum modern toplumdur, ama hareket tarzı olarak Platonik, yani devletin öncüllüğünde tanımlanan ve hizmetlere dönük bir iş bölümünü içeren bir toplumdur (Keyman: 1997a); ve,

(v) Kemalist modernite projesinin organik toplum anlayışının belki de en önemli özelliği vatandaşlık anlayışıdır. Modernite projesi içinde vatandaş, bir taraftan devlet-birey ilişkisinin modern örgütlenme biçimini temsil eder, ama diğer taraftan da, "hak felsefesi" içinde düşünülmeyen, Batılılaşmanın hem "taşıyıcı öznesi" hem de Batılılaşması gereken "kültürel nesnesi" olarak tanımlanan kimlik konumunu sergilemektedir. Vatandaş, Ayşe Kadıoğlu'nun (1996, 199) çalışmalarında ayrıntılı bir tarzda açımlandığı gibi, bireyselliğini kazanamamış, Kant'ın Akıl ile hareket eden benlik konumunda görülmeyen, ama modern olana adapte olması gereken ve bu bağlamda da modernleşme sürecinin taşıyıcısı olma rolünü üstlenmiş yurttaştır. Bu da bize, "sivil haklar" dilinin Türk modernleşme süreci içinde niçin gelişmediğinin temel nedenlerinden birini göstermektedir.

Bu ilkelerin oluşturduğu üst-anlatım dili, rasyonalizm olarak nitelenen Batı metafiziği ve "özne-nesne ayrımına" dayalı pozitivizm temelinde "muasır medeniyetler seviyesine" ulaşma arzusudur: Diğer bir deyişle, Batılılaşma arzusudur. Modernleşme süreci içinde, dinden eğitime kadar hiçbir kurum ve toplumsal pratik rasyonalizm/pozitivizm ekseni dışında düşünülmemiştir. Bu nedenle Kemalizm, bir taraftan rasyonalizmi sorgulamamaksızın benimserken, rasyonellik temelinde toplumu çağdaşlaştırmaya çalışırken, diğer taraftan da, bireyi "kurucu bir benlik" olarak kabul etmeyip, bu konumu bireyi tanımlama işlevini üstlenmiş devlete bırakmıştır. Böylece Batılılaşma, Türk modernitesi içinde, bireyden topluma ve haklardan devlete doğru giden bir anlayış temelinde değil, "topluma rağmen toplum için" (dolayısıyla homojen ulus düşüncesi) gerçek-

leştirilmeye çalışılmış ve makro-düzeyde bir "toplumu anlama, çözümleme yöntemi" üzerine kurulmuştur.

Geçmişin ve toplumsal farklılıkların ötekileştirilmesine dayalı bu proje, kendi söylemsel konumunu yücelttiği sürece, kendisini bir metafizik, bir kült olarak kurduğu bağlamda, kendi çelişkisini de gündeme getirmektedir. Kemalist modernite projesi, bu anlamda, en ciddi dışavurumunu, kendisinin üretimini belirleyen oryantalist söylem yoluyla hem geçmişini ötekileştirmesinde ve yadsımasında, hem de günlük yaşamı (ve mikro-düzeyi) modernleşmesi gereken bir "nesne" olarak ele almasında bulmuştur. Bu nedenle de, oryantalist söylem, yalnızca Türk modernleşme tarihinin "kurucu-dışarısı" değil, aynı zamanda bu tarih içinde devlet-birey ilişkilerinin "devletin öncüllüğü ilkesi" temelinde yeniden-üretiminin de (en önemli) kurucu ögelerinden biridir.

Sonuç: Modernite Projesinin Krizi ve Demokratikleşme

Bu noktada şu öneriyi yapabiliriz: Modernitenin, bir toplumsal mühendislik projesi olarak, devlet seçkinlerinin devlet iktidarını ve egemenliğini ayrıcalıklı bir normatif konuma getirmesi ve bu yolla toplumu çağdaşlaştırması anlamına geldiği bir tarihsel bağlamda, 1990'lar Türkiye'sinde yaşanan devletin krizi dediğimiz olgu aynı zamanda tüm modernleşme projesinin de iflas etme tehlikesiyle karşı karşıya kalması olasılığını da beraberinde getirmektedir. Modernitenin global hegemonyasının farklı boyutlarda eleştirildiği, sorgulandığı ve anti-modern ya da post-modern alternatiflerin yaşama geçirilmeye çalışıldığı bir dünya bağlamı içine yerleştirildiği zaman ise, Türkiye'de devletin krizi, ve modernite projesinin iflası, belirgin bir biçimde toplumsal ilişkilerin "ontolojik güvensizlik" diyebileceğimiz bir olumsuzluk, belirsizlik durumuna itilmesine neden olmaktadır. Günlük yaşamdan devlet-birey ilişkilerinin düzenlenmesine kadar geniş bir yelpaze içinde yaşanan bu ontolojik güvensizlik durumu, modernleşmeyi Batılılaşma, Batılılaşmayı da ulus-devlet kurmak olarak tanımlayan ve bu anlamda toplumu devlet içinde eriten çağdaşlaşma isteminin bir sonucudur. Diğer bir deyişle, Avrupa medeniyetini, hiçbir sorgulamaya sokmadan ve tam olarak da uygulamadan toplumsal yaşamın tanımlayıcı ögesi olarak kabul eden resmî devlet ideolojisinin krizinin tarihsel bağlamı, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin yaşadığı ontolojik güvensizlik durumunun da tarihsel bağlamını kurmaktadır. Çağlar Keyder'in (1997) vurguladığı gibi, bu kriz moderniteyi "total bir proje" olarak tanımlamanın krizidir: Moderniteyi yalnızca rasyonellik ve örgütsel verimlilik olarak tanımlamayıp, onu toplumsal yaşamın total bir tarz-

da yeni bir yapıya dönüştürülmesinin "normatif ölçütü" olarak ele almanın doğurduğu krizdir. Avrupa medeniyeti=Gelişme=Objektif Tarih denkleminin sorgulanmaksızın, içsel bir eleştiri sürecine sokulmamaksızın, gelişmenin temel gönderim-noktası olarak yaşama geçirilme isteminin krizidir.

Keyder'e (1997) göre, Türk modernleşmesinin krizinden konuşmak "modernitеden vazgeçmek" ya da etno-milliyetçi ve anti-modern siyasal stratejileri desteklemek anlamına gelmemelidir. Bu önemli saptamasında Keyder şu öneriyi gündeme getirmektedir: Yukarıdan-aşağıya ve devlet endeksli modernleşme sürecini tanımlayan "toplumsal mühendislik projesinin" başından itibaren sorunlu olduğunu ve eşit ve özgür bireylerin yaşadığı bir toplum idealinin gerçekleşmesi için bu projenin sorgulanması ve aşılması gerektiğini kabul etmeliyiz. Bu ancak, modernleşmenin hareket alanını toplumun kendisine doğru kaydırmakla, başka bir deyişle bireyleri sivil haklar temelinde kurulmuş vatandaş konumuna taşıyan bir siyasal/yasal çerçevenin yaşama geçirilmesiyle olasılık kazanacaktır. Bu nedenle, modernite projesine normatif bir bağlılık içinde olanların, yaşanan kriz durumunu, bu krizin nasıl ve hangi koşullarda oluştuğunu incelemesi, çözümlemesi ve krizin nedenlerini doğru teşhis etmesi gerekmektedir. Doğru teşhis hastalığın tedavisinin ön-koşuludur. Eğer "modernite projesinin ölümünü" daha şimdiden kabul etmek gibi bir eğilime girmek istemiyorsak, bu projeyi doğru teşhisler temelinde ameliyat masasına yatırmayı ve radikal bir yeniden-yapılanma sürecine sokmayı düşünmeliyiz.

1990'lar Türkiye'sinin yaşadığı belirsizlik, olumsuzluk ve ontolojik güvensizlik durumundan çıkış yolu, Kemalizmi *par excellence* tarihsel kimliğine ve bağlamına yerleştirmek ve bir modernite projesi olarak görmek ve aynı zamanda da, bu projenin devletin-öncüllüğü ilkesi ve organik toplum anlayışı endeksli yukarıdan-aşağıya toplumu dönüştürmeyi amaçlayan hareket tarzını ciddi bir yapı çözümü sürecine sokmaktır. Ancak bu yolla, "sivil haklar dilini" konuşan vatandaşlık konumunu, farklılıkların anayasal güvence altına alınmasını ve hukuk devleti ilkesini içinde taşıyan ve böylece çoğulcu toplumu yaşama geçiren bir modernite anlayışına sahip olabiliriz. Kemalizm, bir modernite projesi olarak, tarihin önemli bir olasılığını bizlere miras bırakmıştır. Ancak bu olasılık da tarihseldir ve değişen dünya-tarihsel bağlamı içinde yeniden-yapılanma gereksinimindedir. "Modernite projesinin demokratikleştirilmesi" olarak niteleyebileceğimiz bu gereksinim, XXI. yüzyıla girerken Türkiye'de "siyasetin yeni tarihsel bağlamı"nı oluşturmaktadır. Antonio Gramsci'ye kulak vererek siyaseti "farklı felsefî-kuramsal pozisyonlar-arası savaşın

söylemsel alanı" olarak düşündüğümüz sürece, Kemalizm her zaman "bir olasılığın tarihi", bir "tarih okuma ve yazma stili" olarak karşımızda olacaktır. Önemli olan, onu kültleştirmek ya da reddetmek değil, onu sorunsallaştırmak, onun yanıt verdiği soruları yeniden sormaktır.

KAYNAKÇA

Belge, M. "Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma", *Cumhuriyet Dö ıemi Türkiye Ansiklopedisi*, (1), 1983.

Calhoun, C. *Critical Social Theory*, Oxford: Blackwell, 1997.

Chatterjee, P. *Nationalist Thought and the Colonial World*, Lond• n, Zed, 1986.

Dean, M. *Critical and Effective Histories*, New York, Routledge, 1993.

Gellner, E. *Encounters with Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1994.

Günyol, V. "Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, (1), 1983.

Hall, S (eds.). *Modernity and Its Futures*, London: Polity, 1992.

Kahraman, H. B. "Kemalizmi Tartışmak", *Radikal*, 11-11-1997.

Kadıoğlu, A. "Citizenship and Individuation in Turkey", yayımlanmamış çalışma, 1997.

Kadıoğlu, A. "Cumhuriyet Kadını", *Varlık*, 1069, 1996.

Keyder, Ç. "Whither The Project of Modernity", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (eds.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Seattle, University of Washington Press, 1997.

Keyman, E. F. *Globalization, State, Identity/Difference*, New Jersey, Humanities Press, 1997.

Keyman, E. F. "Kemalizm, Modernite, Gelenek", *Toplum ve Bilim*, 72, 1997a.

Mardin, Ş. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim, 1994.

Mardin, Ş. "Projects as Methodology", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (eds.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Seattle: University of Washington Press, 1997.

Said, E. *Orientalism*, New York, Vintage, 1978.

Said, E. *Culture and Imperialism*, New York, Vintage, 1993.

Todorov, T. *Conquest of Americas*, New York, Routledge, 1987.

Turner, B. *Weber and Islam*, London, Polity, 1978.

Vattimo, G. *Adventures of Difference*, London, Polity, 1992.

HAYÂLÎ DOĞU'DAN HAYÂLÎ BATI'YA

Mustafa Armağan

Doğu ve Batı karşıtlığı ya da sentezi konusu ne zaman gündeme getirilse Rudyard Kipling'in şu ünlü dizelerini anmak bir gelenek hâlini almıştır:

East is East and West is West,
And never the twain shall meet.
(Doğu Doğu'dur, Batı da Batı,
Ve bu ikisi hiçbir zaman birleşemeyecektir)

Gerçi şiirin devamında, XIX. yüzyıl güç felsefesini anıştıran bir tarzda, "dünyanın iki ucundan iki kuvvetli adam bir araya gelse, bu ayrılık ortadan kalkar" denilmektedir ama bu da oldukça umarsızca dile getirilmiş cılız bir temenni olmaktan ileri gitmez.

Doğu-Batı karşıtlığının ya da hususî bir deyişle Avrupa ve İslâm'ın çatışması, günümüzde her iki tarafça o denli kendinden belli bir şey olarak kabul edilmektedir ki, bunların hayâlî (imaginaire) birer inşâ olduklarını, bir vâkıadan çok kurgu olarak tarih içerisinde ortaya çıktıklarını iddia etmek en hafif deyimiyle 'gülünç' karşılanabilmektedir. Oysa nasıl milliyetçilik milleti yaratmışsa, Doğu ve Batı karşıtlığı 'efsanesi' (mitos) de bugün birer vâkıa olarak sorgulanmadan kabul edilen 'gerçekliğin' yaratılmasına hizmet etmiştir.

Bu mitos'u eskilere, giderek antikiteye taşıma gayreti de bu kurgunun inşa sürecinin bir parçasıdır. Persler'le Yunanlılar arasında cereyan eden ve Yunanlılar'ın zaferiyle noktalanan Med Savaşları'ndan itibaren kurgulanan bu sözde-karşıtlık efsanesi Oryantalizmle doruğuna ulaşmış, en son örneği Körfez Savaşı'nda bir ülkeyi gerisin geri Ortaçağ'a iade eden 'hijyenik' bombardımanda gördüğümüz bir kutuplaşmanın zeminini hazırlamıştır: Asırların içerisinden süzülüp gelen ürkütücü "imaj" yeniden hortlamıştır.

Thierry Hentsch daha açık sözlü. "Doğu bizim kafamızda" diyor Hentsch ve devam ediyor: Bizim Batılı kafalarımızın dışında Doğu yok. Hattâ Batı'nın kendisi de yok. Batı, karşıt terimiyle aynı nedenlerle içimizde var olan bir düşünce. Ama biz onu tanımlamaya hiç gerek duymayız: O bizim kendimizdir" (Hentsch, 7).

Batı zihniyetinde ancak XVI. yüzyıldan beri oluşmuş bir Doğu-Batı karşıtlığından söz edilmeye başlanmıştır. Bu kırılma noktasından itibaren oluşmuş mitosun giderek kendisini bir gerçek hâlinde kurmasının tarihini *Hayâlî Doğu* adlı kitabında tarihi de eleştirel bir analize tâbi tutan Hentsch, Batı tasavvurundaki Doğu imgesinin ikili tabiatına dikkatimizi çekiyor. Doğu, başlangıçta "ışıktır, evrensel ruhtur, iç dünyamızın sihirli mıknatısıdır," ama siyasî boyutuna gelindiğinde, "en küçük bir olayda, sıçrayan ilk kanda, ışık titreşir, söner: Doğu bizim korkumuzun balçığı içine gömülür; unutulmuşluğa geri çekilir, sonra düş olarak geri döner. Yol dönemecindeki sahte parıltı. Süs. Serap."

Batılı çerçevelerce Doğu, despot ve kölelerden oluşur; Doğu günlükotu, tütsü, saman kokar, gizemlidir; Batılı 'erkek' gözlere râm olmaya hazır dişiliktir; ama kendi başına bırakılmayacak kadar da tehlikelere gebedir; şerrinden emin olunması için kıskıvrak yakalanmalıdır.

Bu muhayyel Doğu'nun inşa sürecinde kâh 'diktatörlükle kalkınma' gibi modeller desteklenir, kâh en 'çağdaşı' şeyh-krallıkları. Amaç, Doğunun Doğu olarak kalmasını temin edecek parametrelerini muhafaza etmek, Hentsch'in deyişiyle Batılı zihinlerde çizilen "ölümcül sınır"ın sürmesini temin etmektir. Makyavel'den Montesquieu'ya ve oradan sosyal bilimlere sinmiş şekliyle çağımıza kadar süren uzun bir tarihin öyküsüdür bu.

Lekeli Bilgi

Batı zihniyetinde Doğu'nun bu şekilde yeniden kurgulanışı, gelenek ve modernlik tartışmalarında da kendisini ele vermektedir. Dünya üzerinde bir çok sosyal bilimci için Gelenek, neredeyse mutlak bir biçimde Doğu ile özdeştir. Ama Doğu'ya verilen bu geleneğin sahipliği payesi, gerçekte

onun modernliğin karşısına bir ayna olarak yerleştirilmesi amacına matuf olan ideolojik dışlama tavrının parçasıdır. Onu ilerlemenin daha geri basamaklarına yerleştirme yönündeki bu yoğun gayreti, Montesquieu'yu müteakiben başta Tönnies ve Durkheim olmak üzere pek çok toplum tipolojilerinde görmek mümkün olmaktadır. Habermas'ın da bir yerde belirttiği gibi (Habermas, 43) geleneksel toplumların "mantıkları" biçimi bozulmuş bir iletişimin gramerine ve bölünmüş semboller ile bastırılmış güdülerin yazgısal nedenselliğine göre" ölçülmekte, meşru toplum ve yönetim biçimlerini belirlemede nihaî sınır hep modernliğin kendini meşrulaştırma takıntısını, bir şekilde yansıtmaktadır.

Oysa ne tek tip bir uygarlık çizgisinden söz edilebilir, ne de ilkel, geleneksel ve modern diye kaba çizgilerle belirlenen ama oldukça yaygın bir taban bulmuş olan evrimci toplumsal gelişme tipolojilerinin evrenselliğinden. Burada postmodern söylemlerin çoğulcu yaklaşımlarına işaret etmek gerekir, ancak daha 1920'li yılların sonlarına doğru yazdığı *Doğu ve Batı* adlı kitapta Rene Guenon, medeniyeti Batı-eksenli değerlendiren tezlere şu eleştirileri yöneltiyordu:

> Batılılar, sadece tek tip bir insanlık düşüncesinde ısrar ettikçe ve gelişme dereceleri muhtelif tek bir "medeniyet" olduğunu varsaydıkça bir uzlaşmaya varılamaz. Hakikat ise birbirinden çok farklı yönlerde gelişen sayısız medeniyetler olduğu ve modern Batı medeniyetinin bu medeniyeti benzersiz bir istisna yapan hususiyetler gösterdiğidir. Hiçbir medeniyet diğerlerinden her bakımdan üstün olamaz, çünkü insanoğlunun her alanda, aynı anda ve aynı şekilde faaliyet göstermesine imkân yoktur, çünkü birbirleriyle hakikaten bağdaşmaz gözüken gelişmeler vardır (Guenon, 8).

Peki medeniyet tarihi, adım adım Batı medeniyetine götüren bir dizi aşamayı esas alarak okuma alışkanlığı, bu türden bir tek eksenli okuma yerine tam da insanlık tarihindeki diğer kültürlere en fazla açılmış ve ilgi duymuş bulunan modern Batı kültüründe bir çoğulculuk ve görecelik kazandırabilecekken ve erken örnekler olarak Montaigne ve Voltaire gibi bazı Aydınlanma dönemi filozoflarında ve Goethe'de ağırlıklı olarak görebileceğimiz Batı medeniyetinin kendi bilincine varmasında bu farklı kültürlere duyulan ilgi ve bilgilerden yararlanılabilirken, tarihî vâkıa niçin tersine gelişti? Böyle bir fırsat Batı'nın eline geçmişken onu kendisini bilgece bir anlama yolunda kullanmak yerine iyiden iyiye tekilci ve mütehakkim, giderek sömürgen bir siyasetin meşrulaştırma zemini, kendisini onlardan biri değil de onlardan üstün olarak görmesi tavrına hangi etkenler yol açmıştı? Bunları tartışmanın yeri burası değil. Ancak başka bir yerde (Armağan 1995) etraflı olarak izah ettiğim gibi modernliğin ru-

hunda, iddia ettiğinin aksine Ortaçağların 'biçimsel etik'inden devralınan çok sayıda unsur nedeniyle bu açılım yüzyılımızın ortalarına kadar (başka deyişle postmodern eğilimlerin sökün edişine kadar) Batı kültürünün anadamarı üzerinde etkin olmamış ve çoğullaşmaya izin vermeyen dar bir çerçeveye hapsolmuş bilgilerin "lekeli bilgi" olmaktan öteye gidemeyeceklerini vurgularken iddialıdır:

> Doğu hakkındaki Avrupalı gezi yazılarının çoğunluğunun güçlü bir taraf tutmanın ve uydurmaların etkisi altında kalmış olması, büyük bir talihsizlikti. Yazılar, hiç şüphesiz ki dünyaya ilişkin bilginin genişletilmesi amacını taşıyordu ama bu, yalnızca kolonyalist görüşlere hizmet eden lekelenmiş bir bilgi oldu. Hattâ bugün bile koloni çağının bitmesine karşın bu lekeli bilgi, oldukça belirgin biçimlerde hâlâ bizimle birliktedir. Diğer halkları, ırkları ve dinleri anlatırken artık daha az önyargılı olmak bir zorunluluktu. Bunu yapabilmenin bir yolu da, miras aldığımız verileri... sürekli sorgulamaktır. Farklılıklarımızı ortaya koyacak olan bu nosyanları sorgularken, belki de, giderek daha da karmaşıklaşan dünyamızda, sempati ve çaba ile, insan olarak da ne denli benzerliklerimiz olduğu anlayışına ulaşabiliriz (Kabbani, 165-166).

Kendisi dışındaki dünya hakkında topladığı onca bilgiye, kendini bilen Sokrat'a rağmen Batı kendisini anlayamamak cezasıyla karşılaştı. Başkasını bilmenin kendini bilmeye yöneltmediği bir medeniyet de, ister istemez kendisini bilmeye yarayacak kurgular yaratacaktır ki, 'Hayâlî Doğu' da bunlardan birisidir.

Doğu'yu doğru ve içtenlikle anlayabilmek Batı'nın da kendisini doğru tanımasının anahtarını taşımaktadır.

Sözün burasında ünlü tarihçi Marshall Hodgson'ın gelenek ve modernlik kavramlarına Batı'da ve Batı dışı toplumlarda verilen kökten farklı anlamları irdeleyişine eğilmekte yarar görüyorum.

Geleneksel Batı-Modern Doğu?

Pek çok kavram gibi 'modernlik' (modernity) de ülkemize mahsus renklere bürünerek karşımıza çıkıyor çoğunlukla. Bundan on beş-yirmi yıl öncesine kadar bu kadar geniş bir mesele alanı oluşturmuş bir kavramın, modernlik kavramının bugünkü bulanık ve belirsiz yüzüne kolay kolay rastlayamazdınız. 1980'li yılların hemen başında çevrilen Ali Şeriati'nin *Medeniyet* ve *Modernizm*'i, sanırım Müslüman kesimde modernlik kelimesinin kapağına taşındığı ilk kitaptır. Ardından Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslâm* ve *Modern İnsanın Çıkmazı* ile kelime yavaş yavaş bir kavramaya dönüşmeye başladı. Hemen hemen aynı yıllarda 'sol' kesim içerisinde de

kapitalizm ve burjuva medeniyeti gibi klâsik Marksist terminolojiden sapılarak modernlik ve modernizm kavramlarına doğru bir yönelişin başladığına şahit olundu. Kısacası, modernliğin kendisine karşı çıkılsa da, 80'lerden bu yana kavram olarak hızla, sorgusuz sualsiz benimsendiği bir süreç yaşandı.

Bu süreçte karşımızda geleneksel ve modern arasında Manici bir karşıtlık ilişkisinin kurulduğunu görüyoruz:

> Gelenek en kâmil hâliyle yaşanıyorken, modernlik kâh askerî ve siyasî dayatmalarla, kâh da gönüllü 'hain' ajanlar vasıtasıyla içimize truva atı misali sokuldu ve geleneğimiz bunun sonucunda yavaş yavaş tahrip edildi. Hâlen yok olmaya devam ediyor. Modernleşme sürecinin hızlanması zorunlu olarak geleneğin, geleneksel bünyenin mahvını beraberinde getirecektir. Öyleyse (zımnî sonuç) modernliğe karşı geleneklerimize sarılıp onu diriltmeye çalışmaktan başka bir çıkış yolu yoktur.

Marshall Hodgson'ın bu iki kavrama getirdiği olağanüstü derecede parlak analiz, bu karşıtlığın bir inşadan, hem de yanlış bir inşadan ibaret olduğunu bütün berraklığıyla ortaya koyuyor.

Modernliğin Batı'ya, geleneğin ise münhasıran Doğu'ya mahsus kılındığı o alıştığımız dikotomiyi aşmaya çalışan Hodgson, "ileri tekniğe ulaşmış ülkelerin en büyük avantajlarının" geleneklerinden kopmak bir yana "bireysel rasyonelliği kanalize etmeye yardımcı olmuş geleneklerin etkinlik ve sürekliliği" olduğunu üzerine basa basa söylemekte ve böylece biraz paradoksal gibi gözükebilecek olan 'geleneğin modern bir fenomen olduğu' ve 'modernliğin de ancak bir gelenek üzerinde teessüs edebileceği' yolundaki tespitlerime destek vermektedir.

Ancak meselenin bir de Batı dışı toplumlar cephesi var. Pek de fazla ince eleyip sık dokumadan ileri sürdüğümüz gibi Batı dışı toplumlar (burada özellikle Doğu, daha da özelde İslâm toplumları söz konusudur) geleneğin içerisine gark olmuş da bundan hızla uzaklaşıyor değildir. Onların temel problemi, modernleşmeyi bir gelenek üzerinde işleyip geliştirememeleridir:

> Modernlik, ister istemez, modern öncesi geçmişin tüm kültürel gelenekleriyle arasında bir uçurum yaratmıştır. Fakat... bu uçurum Batı'da nispeten daha küçüktür. Batı'nın geleneksel olduğunu söyleyebiliriz, çünkü modern toplumun tüm temel tezahürleri nispeten de olsa Batı'ya ait bir geçmişten, kesintisiz olarak ortaya çıkmıştır (Buna mukabil-M. A.) Batılı olmayan ülkelerin ve özellikle Müslüman ülkelerin...genel olarak geleneksel olmadıklarını söyleyebiliriz; (burada) yeni olan, modern olan daha eski köklerden mahrumdur, katkısız biçimde moderndir. Uçurum, onlarda

> çok daha derin ve büyüktür... Modern dünyanın sorunlarının göbeğinde, devamlılığın verdiği yumuşatıcı etkilerden yararlanan geleneksel bir Batı'nın, dünyanın... mutlak biçimde modern durumdaki geri kalan bölümüyle oluşturduğu zıtlıklar yatmaktadır.

İslâm dünyası sanayileşme ve milliyetçilikle kopmuştur geleneklerinden. Ama bu kopuş Batı'dakinden çok daha radikal ve telâfisi kolay olmayacak biçimde gerçekleşmiş ve yenilikler kurumlaşamamış, her getirilen yenilik bir geleneğin uzantısı olarak iyice düşünülüp taşınılarak değil, o ânı kurtarmaya matuf eyyamcı çözümler olmak zorunda kalmıştır. Oysa Batı'da, Hodgson'a göre,

> Kağnıdan at arabasına, posta arabasına, demiryoluna (trene), otomobile ve uçağa geçişte aralıksız bir devamlılık vardır; tüm basamaklar nispeten ılımlıdır ve geleneklerle uyum içindedir. Aynı şekilde, skolastiklerden Descartes'a, Hume'a, Kant'a, Hegel'e, Husserl'e, Varoluşçulara değin uzanan felsefî diyalogda bir devamlılık vardır. Genel olarak eski kitaplar okunmaya devam edilmiş ve değişikliğe uğramış bağlamlarda da olsa, eski terimlerin kullanılması sürdürülmüştür. Modern teknikalistik unsurları eski mirasın çeşitli unsurlarıyla birleştirmek mümkün görünmüştür. Hiç olmazsa her biri kendi alanında çalışan uzmanlar, her alanın kendisine ait geleneklerinin akışını izleyebilmektedir; bunların arasındaki diyalog, doğrudan ve devamlıdır. Diğer ülkelerdeki uzmanlar, tam olarak paylaşamadıkları bir geleneğe ayak uydurabilmek için çaba sarf etmektedir.

Eğer kültürün esas tanımını çalışma yöntemlerinin bir nesilden diğerine nakli ve böylece her bir bireyin işe tekrar sıfırdan başlamasına gerek kalmaması olarak koyacak olursak, modern Batı kültürünün müthiş bir devamlılık içerdiğini ve bu anlamda geleneksel olduğunu, buna karşılık Batı dışı kültürlerde her neslin işe sıfırdan başlamak zorunda kalması ve hattâ bunu bir iftar beratı gibi boynunda taşıması yüzünden onların yine bu anlamda modern olduğunu söyleyebiliriz.

Hayâlî Batı Efsanesi

Batı kültürü ve düşüncesinin oluşumunda 'öteki' olarak Doğu'nun ve özellikle de Akdenizli Doğu olan İslâm'ın oynadığı rolün ana hatlarını özetledikten sonra bu defa Doğu ve İslâm kültürlerinde modern bir tasavvur olarak Batı'nın-muhtemelen yine Batı mamulü bir kavram-oluşumuna değineceğiz.

Kuşkusuz bu efsane, Batı'da imâl edilen Doğu kurgusunun yanında çok daha cılız ve yüzer-gezer bir kurgu olarak karşımıza çıkıyor. Arkasında ne oryantalizmin o çarpıcı birikimi var, ne de kolonyalizmin. Hattâ

sınıfsal ve ekonomik bir altyapısından bile söz etmek mümkün görünmüyor. Buna mukabil, İslâm'ın modern dünyada, modernleşmenin yan katkılarıyla ayakta durmayı öğrenmesi ve kendisini yeniden-vurgulaması gibi fenomenlerle tezahür eden yükselişinin verdiği moral motivasyonun altında yatan faktör olduğu söylenebilir. Sömürgeciliğe, kapitalist üretimin getirdiği geleneksel kalıpları parçalayan gelişmelere karşı çıkan ve yer yer geleneksel motifleri işleyen İslâmcılık, modern bir ideoloji ve söylem geliştirmek için bir 'öteki' üretmek zorundaydı kendisine. Bu öteki, sol söylemden miras alınan anti-kapitalist tepkiler ve Batı'da gelişen anti-modern akımların irrasyonalizmi, azgelişmişliğin reaksiyoner tavrıyla birleşince ortaya içerisine pek çok aslında uzlaşmayan kavramın rahatça yerleştirildiği bir kavramlar yumağı çıkarmakta ve hemen hepsi "modernizm" ve "Batı" ile özdeşleştirilmektedir.

Modernliğin özellikle İran'da gelişen anti-emperyalist ideolojiyle sorgulanan biçimi, Türkiye'ye çeviriler yoluyla girerken, sosyalist literatürün anti-kapitalist ve anti-emperyalist söylemiyle eklemlenmiş (articulated) ve ortaya birbirinden ayırt edilmesi hemen hemen imkânsız bir yığın kavram, son derece "flu" bir şekilde üst üste bindirilmiştir. Hattâ bunlar arasında kavramların aydınlatılması akımının sözcüleri de vardır.

Örneğin Türkiye'de İslâmcı yazarların önde gelen isimlerinden birisi, "Postmodern Zamanlar" adlı makalesinde postmodernizmi, İslâmî modernizmin tasallutundan kurtaracak bir "cargo cult" gibi karşılıyor ve postmodern çağa girilmesiyle İslâm'ın önündeki modern engellerin aşılacağını söylüyordu. Oysa, "kutsal'a (heilege) dönüş" motto'su Daniel Bell gibi yeni-muhafazakârların ürettiği ve yine Batı menşeli bir kavramsallaştırmanın eseridir. Bu tarafıyla açıkça sekülerdir, hattâ modernizmin "birinci sekülarizasyon" olduğu kabul edilecek olursa, postmodernizm "ikinci sekülarizasyon"dur ve kutsal ile olan içkin bağı, bir kez daha kopmuş bir zihniyeti temsil etmektedir.

Bu tür "hayâlî Batı"ların bir başka örneğini, önde gelen fıkıh otoritelerinden birisinde bulmak mümkündür. Batı'yı 'öteki' ilân eden ve İslâm'ın ezelî bir hasmı olan cahiliyye ile özdeşleştiren bu âlim, Thierry Hentsch'in de işaret ettiği gibi geçmişin modern ilgilere göre yeniden kurgulanışının ilginç bir örneğine şahit oluyoruz:

> Bu çağda gerekli bulunan ve ötekilerin icat ettikleri bazı aletleri kullanmak... batılılaşmak manasına gelmez ve Müslümanlaşmaya da engel değildir. Hz. Peygamber de cahiliyye'den gelen bir çok aleti kullanmıştır ancak cahiliyye'ye (İslâm öncesine, İslâm'a göre "öteki"ne) ait zihniyeti, inancı ve düzeni değiştirmiş, daha doğrusu Allah'ın değiştirici hüküm ve buyruklarını tebliğ ve tatbik etmiştir. Bugün cahiliyye de öteki "Batı"dır,

15 asır önce cahiliyye'ye karşı takınılan tavır bugün Batı'ya karşı takınılacaktır.

Sonuç

Görüldüğü gibi Türkiye'de İslâmcı kesimin önde gelen isimleri (ki bunların daha pek çok ikinci sınıf yazar dahil edilebilir), Batı'yı eleştirip İslâm'ı onun karşısına konumlandırırken farkında olmadan Batılı kavramlar kullanmakta ve İslâm'a Batı'da üretilmiş "hayâlî Batı" ve "hayâlî Doğu" kurguları açısından bakmaya zorlanmaktadırlar. Unutulan nokta, tıpkı "hayâlî Doğu" gibi "hayâlî Batı"nın da İslâm kültürüne ait kavramsallaştırmalar olmayıp dışardan empoze edildiğidir.

Oysa Doğu olsun, Batı olsun en azından Kipling'in mısralarında dile geldiği kadarıyla ancak eşit ve bağımsız güçler olarak konumlandıklarında gerçek bir karşılaşma mümkün olabilecektir. Bu sağlıklı karşılaşmalar için Guenon ve Goethe gibi her iki dünyanın nabzını ellerinde tutabilecek "güçlü insanlara" ihtiyaç olduğu açıktır.

Aksi hâlde ne Doğu, "modernliğin ürettiği can çekişen rüya" olmaktan kurtulabilir, ne de Batı "tek dişi kalmış canavar" olmaktan...

Kaynakça

Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul 1995.

Rene Guenon, *Doğu ve Batı*, Çeviren: Fahrettin Arslan, İstanbul 1991.

Jürgen Haabermas, *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul 1993.

Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Çeviren: Aysel Bora, İstanbul 1996.

Raha Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, Çeviren: Serpil Tuncer, İstanbul 1993.

"Doğu-Batı" İçi Boş Bir Tasnif

Alev Alatlı

"Doğu"-"Batı" şeklindeki bir ayrımın gerekçesi/dayanağı, bu iki kümenin *düşünce sistemlerindeki*, yani parametrelerindeki, doğru-yanlış cetvellerindeki, yadsınamaz farklılık olmalıdır.

"Batı zihniyetini" şekillendiren, parametrelerini, doğru-yanlış cetvellerini tanzim eden, eski Yunan'dır. Demokritos'un "kâinatı" atomlar ve boşluktan ibaretti. Eflatun'un "dünyası" keskin üçgenlerle doluydu. Aristo'nun mantığı "siyah-beyaz" kurallarla; Bir şey ya A'dır, ya da A değildir, hem A'dır, hem de A değildir, olmaz.

Aristo'yu izleyen kuşaklar, aklı ve kâinatı onun mantığı ve bilimsel eğilimleri doğrultusunda algılamayı sürdürdüler. Çağdaş bilim, matematik, mantık ve kültür, dünyanın siyah-beyaz olduğu ve bu niteliğinin değişmezliği esasına dayalıdır. Böylece, ağzımızdan çıkan her hüküm, *ya doğru ya da yanlıştır*. Her *yasa*, her *yönetmelik*, her *kural*, kesin olmalıdır. Dijital bilgisayarın 0/1 sistemi, *siyah-beyaz dünya anlayışının*, doğrusal mantığın zaferidir.

"Doğru düşünme sanatı", 2000 yıldır Aristo'dan sorulur. "Batılı" matematiği de, dünyayı da, Aristo'nun siyah-beyaz mantığı ile açıklayagelmiştir. Hem davacıya, hem davalıya "Haklı!" olduğunu söyleyen, ikisinin

birden haklı olamayacağına işaret eden mahkeme kâtibine "Sen de haklısın!" diyen Hoca Nasrettin, saçmalıyordur, komiktir.

"Batı" kültürleri, edebiyatları, siyasetleri, mantık ve bilimden uzaklaşmak, *Doğu mistisizminin mantıksız saçmalıklarına kapılmak demektir* esası üzerinde kurulmuştur. "Doğulu" düşünce biçimi, *"karışık kafalar, yanlış ölçümler, kötü tasarımlar, özensiz gözlemler, bilgisayara yüklenmesi imkânsız veriler"* demektir. Ve rivayete göre, böylesi "kafalar" Meriç Nehri'nin doğu yakasından itibaren mebzul miktarda bulunur, hattâ egemendirler.

Müslüman halklar, "Şark zihniyeti"nin, Türkler, aşağılık "alaturkalık"ın yaşayan temsilcileri olarak kendilerinin içinde buldukları bu duruma (!) kahreder, zihniyetlerini değiştirmek için paralanırlar.

Ne hikmettir bilinmez, Yunan'a dönüşün, "Rönesans"ın, *sadece Hıristiyan dünyasında yaşanmadığının*, İslâm'ın da Rönesansı olduğunun, İslâm'ın da *Hellenleştiği* olgusunun üstü örtülür. *Yokmuş* gibi yapılır. Sanki İslâm düşüncesi Yunan'ın felsefî mirasını Hıristiyan Suriye aracılığı ile almamış, Müslüman İspanya yoluyla Hıristiyan Avrupa'ya yeniden takdim etmemiştir! Sanki, Gazali, Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşt, İbn-i Haldun, (Aristo'nun düşüncesiyle yoğrulmamıştır! Sanki, İslâm'ın algılanmasını da, İslâm düşüncesini de Aristo mantığı), Aristo bilimi yönlendirmemiştir!

Yunan düşüncesi, İslâm medeniyetinin harcında vardır. 830 yılında, Bağdat'ta kurulan Hikmet Evi, *Beyt-ül Hikmet*, bilimler akademisi, yirmi yıl içinde Aristo'nun, Eflatun'un, Öklid'in, Hipokrat'ın ve diğerlerinin, hemen bütün eserlerini Arapça'ya çevirmiştir. Müslüman aydınlar, Yunan felsefesini Kur'an'la uzlaştırmak için, en az Kutsal Kitap'ı irdeleyen "Hıristiyan düşünürleri" kadar yoğun bir uğraş verdiler.

Aristo'nun *Organon*'u Yunan mantığının özüdür. Müslüman düşünürleri, *Organon*'u sular seller gibi biliyorlardı. Daha 700'lü yılların ortalarında "Mute'zile Mezhebi" vardı, oradaydı. Mute'zile akla ters düşen âyet ve hadisleri mantık yoluyla yorumlayanlar; akılla imanı uzlaştıranlar; kelâm bilimcileriydi. Mute'zile, insan aklının Allah'ın gerçek tabiatını ya da niteliklerini bilemeyeceğini savunmuştu. Mute'zile, bazı *şeylerin ilkesel olarak bilinemez olduğunu* matematik formunda kanıtlayan Werner Heisenberg'in öncüsüydü. Mute'zile, Harun Reşid'in ve oğlu Memun'un, Müslümanlar'ı *Yunanlaştıran* mezhebi olarak bilinirdi.

Sonra, Feylesof-ül Arab, el Kindi, Pitagoras matematiğini bütün bilimlerin temeli olarak benimseyen adam. Matematik bilmeyenin felsefe yapamayacağı konusunda Eflatun'la aynı fikirde olan adam. Tıp, ecza ve müziği matematiğe döken adam. Aristo İlâhiyatı'nı Arapça'ya çeviren

adam. Aristo'yu, Eflatun'la uzlaştırmaya çalışan adam. Öklid geometrisiyle yatıp kalkan adam. Roger Bacon'a, Optik konusundaki düşüncelerini veren adam.

Sonra dünya felsefe tarihinde isim yapan ilk Türk, Türkistanlı Farabi. Aristo'nun *Fizik*'ini "kırk kere!" *De Anima*, Ruha Dair'i, "ikiyüz kere!" okuyan adam. *Falsafa Aristotalis*'in yazarı. Geride bıraktığı otuz dokuz kitabında Aristo'yu anlatan adam.

Sonra, büyük mantıkçı, İbni Sina. Aristo'nun Metafizik'i ile büyüdüğünü söyleyen adam. Kanun adlı kitabında, Aristo'dan "Hace-i Evvel," diye bahseden adam. St. Thomas Acquinas da öyle derdi: *The* Filozof! Dante de öyle; "Bilenlerin Ustası!".

El Biruni var. Ortaçağ'ın en büyük matematikçisi olarak bilinen, dünyaya cebir'i armağan eden *Muhammed* İbni Musa el Harizmi var. Var da var.

Ortadoğu, en az Batı Avrupa kadar "Batılı"dır. İslâmiyet, bir Batı dinidir. Tek tanrılı dinlerden birisidir. Semavî dinlerin bir mezhebidir. Müslümanlar, Avrupa kıtasında mukim "Batılı"lar'ın, daha çok bilime giden yolda tökezlemiş, yoksul akrabalarıdır. Hepsi bu.

Evet, ne yazık ki, Batılıyız. Ve doğrusal mantığın, *ya-ya da* anlayışının, matematiksel kesinliğin, kaçınılmaz sonucu olan toleranssızlık, kendini beğenmişlik, kibir, narsisizm, ölü-sevicilik ve şiddetle malulüz. Bensen, ben-o, özne-nesne ayrımı üzerine kurulu *modernizm*, dünyaya Aristo biliminin hediyesidir.

Eğer "Batı"nın *yolunda* değil, *karşısında* bir "Doğu" arayacaksak, bilimde geç kalmış bir Batılı değil muhalif bir Doğulu arayacaksak, "Hace-i Evvel" Aristo'nun karşısında, O'nun siyah-beyaz, *ikili sistemine* muhalif, paradigmalarına, doğru-yanlış sistemleriyle uzlaşmaz çelişki içinde olan bir "usta" aramalıyız.

Böyle bir usta var: Buda, Aristo'dan iki yüz yıl önce Buda, siyah-beyaz, ya-ya da, dünyasını deldi, söylenenin aksine dünyanın çelişkilerle dolu olduğunu gördü. Bir şeyin *ya A ya da A değil* olması, sadece kurgusal bir dünya -örneğin matematikçilerin ya da ideologların dünyası- için geçerliydi. Sahici dünyada geçerli olan *hem, hem de*'ydi, A hem A'dır hem de A değildir. Gökyüzü hem mavi hem de mavi değildir. Davacı, hem haklıdır hem de haklı değildir.

Kuantum fiziğinden olmasa, "Batı"nın Buda'ya Hoca Nasrettin muamelesi yapacağı kuşkusuzdur. Ancak, atom altı parçacıkları, örneğin foton, Aristo'nun *ya-ya da* kâinatını yıkmıştır. Foton, *hem* bir parçacık *hem* de dalga'dır. Ya o, ya da bu değil, *hem o, hem de bu*. Yin-Yang denklemi:

Tahta ateşi, ateş külü, kül toprağı, toprak madeni yaratır/maden döner toprak olur, tahtayı yaratır/Su ateşi söndürür, ateş madeni eritir, maden tahtayı keser, tahta toprağa karışır, toprak suya karışır/Kadın erkeğe, erkek kadına aktarılır, insan olur.

Uzak Doğu dinlerinin, Budizm, Taoculuk, Zen Budizm, Şinto -bu dinler *hem hem de* dinleridir. İslâmiyet değil! İslâmiyet, siyah beyazdır.

Aristo'ya karşı Buda. Günümüzde bilimde gelinen nokta budur. Ya o ya da bu'ya karşı hem o, hem de bu. *Çok değişkenli mantık*, puslu mantık, bulanık mantık, *fuzzy* pozitivizm.

1991'de Japonlar iki milyar dolarlık, hepsi *fuzzy* mühendisliğin ürünü, *akıllı* ev aletleri ihraç ettiler, Batı birbirine girdi. Güney Kore devreye girdi, kendi *fuzzy* derneklerini kurdu, Japonya'ya rakip oldu. Singapur, Malezya, diğer Güney Asya ülkeleri üniversitelerinde *fuzzy* mantık okutuyorlar. Hindistan'ın dünya çapında yedi kırçıl teorisyeni var. 1989'da Çin'de on binden fazla öğrenci *fuzzy* teorisi okuyordu. *Fuzzy* matematik ve mühendislik üzerine ondan fazla yayın vardı. Çinliler, *fuzzy* mantığı askerî alanlarda da uyguluyorlar. Buda kazandı. Evren, *deterministik* ancak fuzzy. Her şey bir derece meselesi: *Hem o hem de bu*, *fuzzy*, saçaklı düşünce, bilimin ta kendisi. Pür, *clementer* matematik.

Bizim *dinsel* Aristocularımız, *bilimsel* Aristocularımızı boğazlayadursunlar, *fuzzy* mühendisleri sûfî tayfasıyla el ele, kol kola! Birileri bizimle alay ediyor!

YİRMİNCİ YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE MÜSLÜMANLARIN HİRİSTİYAN DÜNYASI KARŞISINDAKİ TAVIRLARI

Yasin Ceylan*

Müslümanların Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara karşı temel tavırları yedinci yüzyılın başında Kur'an-ı Kerim'de, Hırsitiyanlığın her ne kadar vahyedilmiş bir din, habercisinin de Tanrı'nın peygamberi olsa da özgünlüğünü kaybettiği ve bu yüzden de habercisi son peygamber Muhammed olan ve vahyedilmiş kusursuz bir din olan İslâm tarafından geçerliliğini yitirdiği biçimde emredilmiştir.

Bu iddianın teorik kapsamı her iki dinin teologlarınca bu iki dinin ilk ilişkiye girdiği ve Hıristiyanlığın yerleşmiş bir doktrin olduğu Irak ve Suriye'de tartışılmıştır. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Arapça'da sıkça karşılaşılabilecek bu tartışmalar sıradan Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında daha dostça bir atmosfer oluşmasına katkıda bulunma-

* Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

mıştır. Hattâ bazen aralarındaki uçurumun iyice derinleşmesine neden olmuştur.

Takip eden yüzyıllardaki iki teori konusundaki iddiaları temelinde karşılaştırma denemelerinin hemen hiçbiri sonuca götürücü olamamış ve her iki dinin inananlarının diğerlerine karşı tavırları üzerinde hiçbir olumlu etkide de bulunmamıştır.

Konuya diğer bir yaklaşım ise Müslümanları Hıristiyanlar ile karşılaştırmak ve inançlarını amelleri temelinde değerlendirmektir. Bu daha kolay ve akla yatkın bir iştir; çünkü öncelikle, birini diğerine üstün kabul edebilmemiz için doktrinlerini temellendirebileceğimiz araçlarımız yok. Bu nedenle bu yazıda konuya yaklaşımım Hıristiyanlığı ve İslâm'ı birer inanç sistemi olarak değil, Hıristiyan ve Müslümanların kendilerini doktrinlerinin olgusal misalleri olarak ele almak olacaktır.

İnançları ve davranışları arasındaki ilişkilere örnekler vererek bir Müslüman ile bir Hıristiyanı iki ayrı dinin inananları olarak derinlemesine tetkik etmek XVI. yüzyıla kadar tutarlı bir metod olarak görülebilir. Ancak, bu dönemde Hıristiyan zihniyetinde yavaş yavaş dramatik bir değişim yaşanır ve geleneksel Hıristiyan tipinden uzaklaşılır. Bu yeni rolle artık Müslümanın nüshai saniyesi değildir. Müslümanın faaliyetleri hâlâ din tarafından yönlendirilirken Hıristiyanın artık faaliyetlerini belirleyen Hıristiyanlık dışında bir kaynağı vardır. Bu yeni kaynak Hıristiyanın dikkatini fiziksel dünyaya yöneltip içinde yaşadığı tabiatı incelemeye başlaması ile ortaya çıkmıştır. Bu, metafizik karışıklıklardan ve arap saçına dönmüş teolojik sorunlardan yorgun düşmüş ortaçağ zihniyeti için geçilmesi kaçınılmaz bir dönemdir. Diğer yandan ise eşit derecede yorulmuş Müslüman zihniyeti benzer bir döneme geçememiş ve tarih kitaplarında incelenen sebeplerden başka bir yön izlemiştir.

Bütün bu sebeplerden Hıristiyan ile Müslüman ve onların birbirlerini karşılıklı algılayışları modern dönemde farklı bir perspektif alır.

Bu ayrımın tarihsel olarak ilk farkına varılışı XX. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında Müslümanlarca olmuştur. Bu, Batı Hıristiyan Dünyası'nın üstünlüğünün resmen kabulüdür. Şimdi vakit, kaybedilmiş olanın peşine düşmenin zamanıdır. İlkin, yüzlerini dünya görüşlerinin kaynağı olarak İslâm'a dönmüşlerdir. Prensiplerinin doğru-luğunu yeniden ele almak zorunda kalmışlardır. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi dönemin alimlerince yeni yorumları yapılmıştır. Bu yeni yorumların yapıldığı yeni ortam ise Batı teknolojisi, Batı bilimi ve sosyal yapısıdır.

Bu meşgalenin siyasî sonucu ise Atatürk tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerine kurulmuş lâik modern Türkiye devleti ol-

muştur. Atatürk, Batı kültürüne ve onun bilimsel, teknolojik başarılarına hayrandı ve İslâm'ı Türkiye insanının ilerlemesi önünde duran tek engel olarak görüyordu. Batılılaşmayı kafasına öyle koymuştu ki, Hıristiyanlığı İslâm yerine devletin yeni dini yapmayı dahi istemişti. Böylece bütün medreseleri kapatıp Osmanlı padişahının dinî liderlik yetkisi olan halifeliği kaldırdı. Sûfî tarikatları dağıtıldı. Lâtin alfabesinin ve Avrupai giyimin kabulü ve lâik okulların açılması gibi birçok inkılâp yapıldı.

Ancak, bütün bu inkılâpların önemli bir eksiği vardı: Yeni nesillerin zihninde bu yenilikleri temellendirecek ve meşrulaştıracak teorik yapının oluşturulması. Oysa bu yenilikler bir devlet politikası olarak zorla empoze edilip tamamlanmışlardır.

Bir bütün olarak bu deneme, her ne kadar İslâm geleneği ile bazı bağları koparıp bazı Batılı yaşama biçimlerini hayata geçirdiyse de bir hataydı. Ellili yıların sonunda dinî kurumlar üzerindeki devlet kontrol zayıfladı; yeni dinî okullar açıldı ve dinî duygular medya ve basında dile getirilmeye başlandı. Bunun bir sonucu olarak dinî yönelimler Batı kültürüne bir düşmanlığı da beraberlerinde getirerek insanlar arasında güçlendi. Bugünkü son durumda Türk toplumu inançlarına göre üç farklı sınıftan oluşmaktadır. Birinciler, devletin resmî ideolojisini benimsemiş ve lâik zihniyet sahibi olanlardır. İkinciler, bastırılmış İslâmî geleneğe sahip çıkarken devlet politikasından hoşnut olmayan ve bu nedenle Müslüman dünyada yeniden canlanan İslâmî hareketlerle duygu birliği yaşayanlardır. Üçüncüler ise bu ikisinin arasında kalanlardır: Lâik bir kültüre uyum sağlamış ama İslâmî değerlere de saygısı olanlar.

Türkiye Müslümanları'nın Hıristiyan Batı'ya karşı tavırlarını ortaya koyarken bu üç sınıfın değişen özellikleri ile genel niteliklerini de tartışma konusu yapmak durumundayım.

Yeri gelmişken şunu da söylemeli ki, din son elli yıldır Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkinin tek unsuru değildir, hattâ bazen en önemli unsur dahi olamamıştır. Bu da genellikle Batı kültüründe Hıristiyanlık dışı kaynaklardan doğan nedenlere bağlıdır. Bu diğer kaynaklar bazen genel bir anlama için yardımcı olsalar da bazen olmazlar. Bu nedenle bir Hıristiyan ile Müslüman, Hıristiyan bir devletle Müslüman bir devlet arasında dünyevî bir çıkarın cazibesi ya da zarar verici biri durumun ortadan kaldırılması konusundaki anlaşma veya anlaşmazlık bütünüyle dinsel inançlara bağlanamaz. Müslüman ve Hıristiyan devletler ile şahıslar arasında dinsel tedirginliğin baskın olamadığı birçok dünyevî konuda ticarî ve politik müttefiklikler bulunmaktadır. Elbette bu türden işbirliklerinde dinsel farklılıklar bastırılmış ya da göz ardı edilmiştir. Ancak eğer müşterek çıkarların bu ortak temelleri yitirilecek olursa, dinsel

farklılıklar yeniden gündeme gelecek ve dostça davranmak için hiçbir gerekçe kalmayacaktır.

Batı Hıristiyanlığını algılayışları göz önüne alındığında yukarıda belirttiğimiz Müslüman sınıflarının genel hususiyetleri şöyle dile getirilebilir: Hıristiyan Batı her şeyden önce Müslüman rakibi karşısında daha güçlüdür, bilimsel başarılara ve teknolojiye sahiptir, baskıcı gücü nedeniyle emperyalisttir; kendi yaşama biçiminden farklı aile, zevk, ahlâk ve değerleri vardır. Bu üç sınıf arasındaki farklılıklara gelindiğindeyse lâik zihniyetli kişilerin Batı kültürüne sempati ile baktıkları, hattâ elden geldiğince onu yaşamaya çalıştıkları; koyu Müslümanların ise Batılı olan her şeyi yabancı ve kendi kültürleri için bir tehdit olarak gördüğü kolaylıkla tahmin edilebilir. Öyle ki, Batılılaşmayı İslâmî kültürlerinin ve kimliklerinin ortadan kaldırılması olarak gördüklerinden devletlerinin Batılılaşma politkasına başkaldırıyı teşvik etmektedirler. Bu son durum, bu iki dünya arasındaki bir Ortaçağ düşmanlığını hatırlatıyor. Ne var ki, bu düşmanca durum yakından incelenek olursa bunun bütünüyle din temelli olmadığı görülür. Ortada her biri belli başlı dinî duygularla yoğrulmuş, ezilmişlik, yenilmişlik, kendini beğenmişlik, iktidar savaşı gibi güdüler vardır.

Türkiye Cumhuriyeti Müslümanları'nın tavrı örneğindeki açıklamalarımız ışığında hevesli bir izleyici Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında gelecekteki bir diyalog için hiç de şevkli olmayacaktır. Lâik Müslümanlar ile Batı arasındaki görünürdeki iyi ilişkilerin derin ve sürekli olacağının garantisi yoktur. Bu tür birliktelikler esaslı temel inançlara değil yalnızca fani dünyevî zaruretlere dayanmaktadır. Peki öyleyse her renkten ve inançtan insanla birarada yaşayabilmenin insan olmanın zorunlu bir gereği olduğuna inanıyorsak bu ikisi arasında karşılıklı bir anlayışın oluşması için ne yapılmalıdır?

Bu sorulara yazımın son bölümünü oluşturacak yanıtları vermeden önce Batı kültürünün yayılması karşısında Müslümanlığın içine düştüğü kendini ifade edememe üzerinde duralım. Bu çatışmada Müslümanın üstesinden gelmesi gereken iki güçlük vardır. Öncelikle, gerçek İslâmî değerlerinin açık kavramsallaştırılmalarına ulaşmalı. İkinci olarak ise Batı kültürünün temel değerlerinin birinci el bilgisine ulaşmalıdır. Birinci güçlüğün üstesinden gelirken bütünüyle analiz edilip düzenlenmemiş büyük İslâm külliyatı yolunu kesecektir. Öyle ki, asıl olan ve olmayan İslâmî değerleri birbirine karıştırmaması mümkün olmayacaktır. İkinci sorunu aşmaya çalışırken ise Batılı değerleri adil bir biçimde ele almak için önyargılarını aşamayacaktır. Bu temel sorunlarla boğuştuğundan kendi yolunu göremeyecek ve bu nedenle kendi kültürünün tükendiği

korkusunu hissedecektir. Yani aydınlanmış bir Müslüman yalnız Batı kültürüne değil, kendi kültürüne de yabancıdır. Reform ya da inkılâp düzeyindeki her girişim Batı'da modernliğin gerçekleştirdiği mevcut kültürün yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir, bir Müslümansa bu ödevi yerine getirme başarısını güçlükle gösterebilecektir.

Üstelik İslâm'ın siyasî bir din olarak katı niteliği Müslümanlar için başka zorluklar da ortaya çıkarmaktadır. Karşılaştığı sorunların çözümünde özgürce akla uygun davranamayacaktır. Bazı aşırı Müslümanlar yaşamın bütün alanlarını kapsayan bir dine sahip olmayla övünürlerken bu aynı zamanda İslâm'ın en zayıf yönü olarak da değerlendirilebilir. Çünkü bir inanan zaman ve mekânla alâkalı olaylarda aklını kullanırken dinin dogmalarıyla uyum içinde olma tedirginliğinden hiçbir zaman kendini özgür hissetmeyecektir. Üstelik çeşitli eski deneyimleri izlenmesi gereken iyi örnekler olarak değerlendirmeye zorlanacaktır. Böylece her dinde bulunan ve her zaman her yerde uygulanabilecek evrensel dogmalar zamana ve yere göre değişecek geçici ilkelerle karıştırılma tehlikesiyle yüz yüze gelecektir. Belki de bu belirsizlikten Müslüman kadınların baş örtüsü takmaları, örneğin, imanın temel ilkeleri kadar önemli addedilmektedir.

Diğer bir örnek ise bazı İslâmî hareketlerin isteklerinin dininin amaçlarıyla özdeşleştirilmesidir. Böyle insanların gözünde İslâm her dinin asıl görevi olan bireyin mükemmeleştirilmesi değil, daha çok politik bir ideolojidir.

Bu hareketlerin başını çekenler de dahil birçok eğitimli Müsliman, atalarının bilgiye katkılarından habersizdirler. İbn Rüşd ve İbn Sina gibi Müslüman filozofların ve Gazali (popüler eserleri dışında) ile Fakir el-Din el-Razi gibi teologların eserlerini hemen hemen hiç okumamışlardır. Eğer bu az sayıdaki Müslüman alimin eserleri bazı Batılı alimlerce son iki yüzyılda yeniden keşfedilmemiş olsaydı Müslüman dünya büyük olasılıkla yalnız onların adlarını bilecekti. İşte bu yüzden ne lâik Müslümanların ne de dinci Müslümanların, çağdaş Müslümanların ucuz bir biçimde sergiledikleri gerçek Müslüman kültürünü temsil edemeyeceği görüşündeyim. Fakat hâlâ daha dinlerin teorik olarak değil, inananların kişiliklerinde incelenip değerlendirilmesi gerektiği savımda ısrar ediyorum.

Müslümanların Batı kültürünü kavrama girişimlerine gelecek olursak o da eşit ölçüde başarısızdır. Ya kendini bütünüyle Batılı değerlere teslim edip kendi ülkesinde bir yabancı gibi yaşayacaktır ya da Batı uygarlığını kaydadeğer bazı başarılarının temelindeki bazı unsurları anlamak için hiçbir bir iyi niyet göstermeksizin Batılı her şeyi eleştiren dikkafalı bir

tutum benimseyecektir. Her iki durumda da kaynakları farklı değerlerin bir sentezi olanaksız hâle gelecektir. Böyle bir sentez gerçekleşmeden ister politik bir hareket isterse değerlerinin veya kimliğinin korunması adına kendini ortaya koyma olsun, bütün Müslüman girişimleri başarısızlığa mahkumdur. Çünkü hüküm süren şartların bir incelemesini yapma zahmetine girmediklerinden alâkasız ve bağlam dışı kalacaklardır.

Bu son çözümleme ışığında, korkarım, iki kültür arasında yakın gelecekte gerçekleşecek ideal bir iletişim konusunda eğer taraflardan birinde dramatik bazı değişiklikler yaşanmaz ise hiç de optimistik değilim. Müslüman ulusların politik olarak alçaltılmasıyla birlikte Müslüman kültür de düşüşünü sürdürecektir. Bu durum, biri, iki dünya arasındaki politik ve ekonomik alanlardaki sayısız ilişkileri ve medyanın bütün dünya uluslarını yakınlaştırmadaki etkin rolü düşünüldüğünde oldukça güç anlaşılır görünecektir. Ancak yukarıda da açıkladığım gibi eğer bu ilişkiler sağlam temellere oturtulmazlar ise durumu daha da kötüleştireceklerdir.

Biri elbette, İslâm'ın unutulup tarihin derinliklerinde küflenmeye bırakılmasının, hele ki, Müslkümanların dahi onun değerlerini temsil edemedikleri göz önüne alınırsa, daha iyi olup olmayacağını sorabilir. Belki de böylelikle Müslümanlar için Batılı değerleri kabullenmek daha kolay olacaktır ve daha uyumlu bir dünya ortaya çıkacak, mevcut mücadele ve ayrılıklar için de hiçbir gerekçe kalmayacaktır. Daha barışçıl ve mutlu bir dünya bütün ussal varlıkların amacı değil mi?

Bu soruya yanıtım olumsuz olacaktır. Öncelikle İslâm kültürünün yokedilmeyi hakettiğine inamıyorum, gelecekte de böyle bir şey gerçekleşecek olursa bundan yalnızca Müslümanlar değil, Hıristiyanlar da sorumlu olacaktır. Üstelik 14 yüzyıl sürmüş bir insan deneyimini sevmediğimiz ya da bilmediğimiz için fırlatıp bir kenara atmak da adil olmayacaktır. İkinci olarak, belli bir kültürün bütün insanlık için geçerli olabileceğine inanmıyorum. Hattâ bir biçimde empoze edilse dahi antitezinde yoksun kaldığından çabucak yozlaşacaktır. Bu görüşüm, çoğunlukla kültürleri temsil ettiklerinden dinlere de uygulanabilir.

Üstelik, ılımlı Batılı düşünürler de günümüz Batı kültürü kendi temel değerlerine zarar verecek çeşitli kusurlar doğurduğundan benimle hemfikir olacaklardır: İdealleştirilmiş dünyevî çıkarlar, yüceltilmiş cinsel arzular, içgüdülerin doyurlmasının insan yaşamının biricik ereği olması, evrensel ahlâkî değelerin bireysel zevk ve seçimlere indirgenmesi. Bütün bu büyük günahlar Batılı yaşama biçimi pratiğine yerleşmiştir. Bozulmamış bir niyet ve zihinsel duyarlılık sahibi biri nasıl olur da böyle bir kültürü bütün insanlığa önerebilir? Eminim ki, gerçekten inanmış bir Hı-

ristiyan bunların ideal bir Hıristiyanın özellikleri olduğuna karşı çıkacaktır. Ancak, bu kusurlarla beslenen bir insana Hıristiyan olup olmadığını soracak olursanız, alacağınız yanıt büyük olasılıklı Hıristiyan olduğu olacaktır. Ve biz burada teorik değil yaşanan Hıristiyanlığı tartışıyoruz. Birçok kilise otoritesi inananların sayısının düşeceği ve toplumda dinî değerlerin desteğini yitireceği korkusuyla istemeden de olsa böyle insnaların hâlâ kutsanmasına izin vermektedirler. Ancak Kutsal Baba Tanrı adına cemaatine bu erdemsiz kişileri katarak ne kazanacaklarını ummaktadırlar? Bu, reformcu Müslümanların İslâm'ın temel ilkelerini keyfî olarak yeniden yorumlamalarından sonra İslâm değerleriyle Batılı değerleri uyuşturmak için yaptıkları arabuluculuğa benzemektedir. Bazı yerleşmeiş geleneklerin ussal bir varlık olan insanın doğasının temel özelliklerini temsil etmesi ve sabit konumunu bireylerin, grupların ve hattâ ulusların çarpık ilişkilerinden kaynaklanan itilaflar nedeniyle değiştirmemesi gerektiği görüşündeyim.

İNANÇLARIN ELEŞTİRİSİ

Dinler tarih boyunca inanç sistemi işlevi görmüşlerdir. Öncelikle iyinin yaygınlaştırılması ve ahlâksızlığın ortadan kaldırılması için insanların ve toplumun birliğini amaçlamışlardır. Bireyleri erdemi yaşamaktan alıkoyan ve toplumu biçimlendiren hüküm süren kötülüklere bir başkaldırı ortaya çıkmışlardır. Aslında kökenlerinde devrimci ve özgürleştiricilerdirler. Bu birincil görevi yerine getirip savundukları değerlerin yerleştirilmesinde az çok başarılı olduktan sonra devrim yaptıkları toplumun homojen bir parçası olarak yavaş yavaş kurumsallaşmışlardır. Bir süre geçip de kötülükler yeniden ortaya çıktıklarında bu dinî kurumlar onlarla etkili bir biçimde mücadele edememişler ve bazen bilmeden yayılmalarına katkıda bulunmuşlardır. Demem o ki, toplumda kötülükler ortaya çıkıp baskın olmaya başladıklarında yaşama geçirilmesi gereken devrimci ve özgürleştirici özelliklerini kaybetmişlerdir. Bu, İslâm ve Hıristiyanlık için de doğrudur. Hıristiyan dünyadaki reform hareketi ve yüzyılın başında Türkiye'de gerçekleşen lâik devrim çürümüş din, kurumlara karşı gerçekleştirilmiş başkaldırılara iyi birer örnektirler.

Bu vakıaya ilişkin çözümlemem ise dinlerin ussal hayvan olan her insanın içinde olan evrensel yasaları sunmakta yetersiz kaldıklarında birincil işlevlerini yitirdikleridir. Bunun yerine artık, öznel ve yerel ilkelerin yerleştirilmesi ile nesnellik ve evrenselliğin ortadan kaldırılması için çalışırlar. Bu durum en açık biçimde dinî kurumlar ve bu kurumların otoritelerinin, her zaman insanlığın iyiliği çalışmayan imparator, kral ve

sultanların boyunduruğu altına girmeyi kabul ettiklerinde kendini göstermektedir.

İnsanoğlunun bildiği ya da bilebileceği konularda sıkça ayrılağa düşüp de tartışmadığı dikkati çeken bir olgudur. Yanıtı bilmedikleri ya da bilemeyecekleri sorular sorarak birbirlerinin boğazına sarılırlar. İnsan karakterinin bu talihsiz özelliğinin kaynağı gerçekliğini kanıtlamada dahi yetersiz kaldığı bazı hakikat iddialarına sadakatle bağlı kalma eğiliminde olmalarıdır. Bu durum özellikle de inananla iddianın kayanağı arasında duygusal bir bağ varsa ortaya çıkar. Ne var ki, hakikati sözde dile getiren ifadeler eğer her insanın doğasına uygun evrensel türden önermeler değillerse o zaman bu ifadelerin kesinkes doğru olduğuna inanan kişi ile onları tümüyle yadsıyan kişi arasındaki aşılamaz uçurum iyice genişleyecektir.

İnsanlığın düşünce tarihi açıkça gösteriyor ki, atalarımız arasındaki en bilge beyinler hakikati bulmak uğruna çok çalışmış ve yaşamlarını bu uğurda harcamışlardır; buna rağmen çok azı onu bulduğunu iddia etmiştir. Eğer ona ulaşmak bu kadar kolay, onun bilgisi yerine onu sadakatle elde etmek olanaklı olsaydı, en önce onlar böylesi iddialarda bulunurlardı. Ama hepimiz biliyoruz ki gerçek bunun tam tersidir.

Daha da ileri gidip ussal olarak temellendirilemeyecek ama içsel iman ve itikat gerektiren bazı hakikat türleri olduğunu kabul etsek dahi hakikatin çokluğu üzerine herhangi bir eleştiri girişimini engelleyebilir miyiz? Eğer yapamıyorsak her ikisi de ussal olarak doğrulanamayan bir dinin temel dogması ile hurafe arasında ne fark vardır.

Bu argümanın ışığında, mutlak hakikate ulaştıkları ve hakikatin kaynağı ile, örneğin Tanrı, kendileri ya da seçilmiş birileri aracılığıyla ilişkileri olduğu savındaki belli bir dinin inançlı üyeleri karşısında konumumuz ne olmalıdır? İnsanın bilişsel yeteneği insanlara bu kadar adaletsizce mi dağıtılmıştır ki insan türünün bazı üyeleri mutlak hakikati kaynağından engellenmeden elde etmeyle mükafatlandırılmışken diğerleri onu bulma yolunda çok çalışıp kendilerini inkâr edecek kadar ileri gitseler bile onu ancak bir an görebilmektedirler?

Gerçekten anlayanlar bilirler ki Tanrı kesinlikle doğrudan konuşmaz. Yaratılarının çeşitli biçimlerinde örtük olarak iradesini sergiler. Bu örtük iradeyi keşfetmekse içtenlik, yaşam boyu yöntemli bir çalışma ve alçakgönüllülük gerektirir. İnsanın dünyadaki varlığının amacı da büyük olasılıkla budur. Sorunun ehemmiyetini ve işin ağırlığını gördüğünden doğası bozulmamış her insan süreci tersine çevirip işe görünen hakikatten başlayanların iddiaları karşısında ürperir.

İslâm ve Hıristiyanlık teologlarına karşıt olarak inanıyorum ki şüphe etme Tanrı'nın yalnız din birlikçilerinin uyulmasını tavsiye ettikleri yabancı dinlerin inançlarına karşı değil aynı zamanda kendi inançlarımıza karşı da kullanabileceğimiz bir hediyesidir. Farklı dinlerin inananları arasında iyi ilişkiler kurmak için izlenecek stratejinin ilk adımı dinî inançlarımızı sorguya çekmek olmalıdır. Bu son söylediğim Müslümanlar ve Hıristiyanlar için de geçerlidir. Diğer dinlerin izleyicileriyle bir araya gelmemizi engelleyen temel inançlarımızı sorgulamazsak dünyevî ilgi ve zevkler gibi diğer konularda herhangi bir iletişim denemesi kısa ömürlü ve başarısızlığa mahkum edilmiş olacaktır. İyi davranışın temel ilkelerine inmemizi sağlayan ve epistemik yargılarımızın temelinde yatan dinî inançlarımızın eleştirisiyle, ancak, farklı dinî geleneklerden insanlarla anlamlı bir diyaloğa girebiliriz. Bu geleneklerin inananları da kendi paylarına inançlarını aynı eleştiriye tâbi tutmalıdırlar. Tarih boyunca farklı dinî topluluklar arasında Tanrı'ya inanmak, belli ahlâkî kurallara saygı, vahyin doğru bilginin aracı olduğunun kabulu vb. gibi aralarında bulunan ortak noktalar temel alınarak yakın ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Bu benzerlikler İslâm ve Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi ortada komunizm ya da ateizm gibi ortak bir düşman olduğunda daha da belirleyici olmaktadır. Ancak düşman ortadan kalkıp koşullar ortak bir güdüyü oluşturmaz olunca bastırılmış temel farklılıklar her iki tarafta da hemen yeniden su yüzüne çıkacak ve iki taraf da rakip topluluklar olarak ayrı ayrı yaşamaya başlayacaklardır. Kin çoğunlukla diğer dincilere karşı inançlılar arasında kardeşliği koruma ve hakikate ulaştıkları avantajlı konumun farkındalığının kök salması uğruna körüklenmiştir. Dinlerin bir diğer vazgeçilmez ögesi az eğitimliler arasında çok yaygın olan dine sadakattir. İnanca ve dinî otoritelere sadakat dinselliğin amacına uygun atılmış bir adım olarak kabul edilmektedir. Bazen bir dinin sıradan inananlarınca gösterilen sadakat öncelik kazanıp o dinin liderlerinin diğer insanlara karşı uygulayacaklarını belirleyebilir ve diğer dinlerde bulabilecekleri hakikat kırıntılarına gözlerini yummalarına neden olabilir. Öyle ki, hakikate sadakat hakikatin bilgisinin üstünde bir öncelik kazanırsa bunun sonucu kör bir arzu ve sapkın bir fanatizm olur. Bu argümanlardan çıkarımım diğer dinlerin inananlarıyla iletişim faaliyeti, temel dinî inançlarımızın göstermelik dostça bir atmosferin yaratılması için bastırılması, temel bir sorun çıktığında dağılmaya hazır homojen bir ortamın oluşmasından başka bir işe yaramayacaktır. Bu nedenle, çözümsüz konular olarak bir kenara koymak yerine inanç sistemleri arasındaki farklılıklardan başlamak daha yerinde olacaktır.

Yine de geçtiğimiz iki yüzyılda doğa bilimlerinin birçok alanındaki gelişmelerin önünü açtığı lâik düşüncenin gelişmesinin, dinî düşüncenin geçmişte başaramadığı farklı kültürler arasında bir hoşgörü ve anlayış atmosferi yaratmış olmasını izlemek ilginçtir. Bunun birlikte varolmanın ve birbirini tam olarak anlayışın ideal bir modeli olmadığı doğrudur; ama en azından uzlaşmaz ayrılıkların marjinalleşmesinin üstesinden gelmiştir. Böylesi ortamlarda insanlar birbirlerinin dinî inançları ya da metafizik fantazileriyle ilgilenmezler, daha çok zevkleri, arzuları ve hobileriyle ilgilenirler. Bu olgu, her insanın dünya görüşünün ve davranışlarının temeli olan metafizik eğilimlerin kimsenin umurunda olmadığı, diğer yandansa insan türüne özgü diğer bütün karşıtlıkların yaşamı belirlediği bir tolumda daha ciddi problemler ortaya çıkarabilir. Her şeye rağmen bu örnek insanların birbirleriyle dinî inançları yüzünden zıtlaştıkları bir dünyaya tercih edilir. Üstelik de lâik kültür bütün insanların iyiliği için çalışan bazı kurumların kurulmasında başarılı olmuştur. İnsan haklarının çiğnenmesi ile ilgili mahkemeler, bütün dünyada çocukların korunması çalışmaları ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış bazı hayvan ve bitkilerin koruma altına alınmaları bunlara yalnız birkaç örnektir. Her iki dinin kutsal kitaplarında da Tanrı'nın insanlara olan sevgisi ve merhameti üzerine sürekli çekişmeler bulunması oldukça ironiktir. Bütün bunlara rağmen bu dinlerin teologları insanlarla ilgilenilip onların sevilmesi gerektiği üzerine kurulmuş bu kurumları yüceltmemekteler.

Yukarıdaki fikirlerime bağlı olarak insanın, türünün diğer üyeleri ile bütün insanlarda aslolan ve ortak olan bazı temeller üzerinde iletişim kurmaya yetenekli olduğu iddiasındayım. Bu temellerin bazıları da dinlerde zorunlu dogmalar, bazıları da lâik düşüncede hümanizmin gerekleri ya da dünya kültürü olarak ortaya çıkmıştır. Ne ki bütün bu göstergelerin derinliklerinde yatan asıl dayanak insanın kendisidir. Öyle ki ne dinî ne de lâik tavır bu dayanağın bütünlüğünü temsil edebilir, ancak bir bölümünü temsil edebilirler. İşte bu yüzden insanın kendi ezelî ebedî dayanağıyla dinî inançlarını yeniden gözden geçirip sorgulaması gerektiğini, üstüne de sahte eğilimleri genelleştirme ve gerekli sorumlulukları azaltma alışkanlıklarından kurtulduktan sonra daha evrensel ve diğer insanlara daha yakın olacağını öngörüyorum.

Yazıma son verirken sonuç olarak diyebilirim ki bu konular üzerine keskin düşünceleri olan felsefeci olsun, teolog olsun ya da bilim adamı olsun bütün alimleri bu temelin başlangıç önermelerini bulma ödevini yerine getirmede işbirliği yapmaya çağırıyorum. Bu önermeler "evrensel din" ya da "dinlerin dini" olarak adlandırılabilecek yeni bir dinin inancı olacaklardır. Bu dinin inananları artık diğer dinlerin takiplerince dinden

dönmüş ya da kâfir olarak görülmeyeceklerdir; çünkü onların dinlerinin karakteristik inançlarıyla uyum içinde olacaklardır, evrensel ve kutsal olabilmek adına daha öteye geçeceklerdir.



23 Nisan 1971

Hürriyet Arşivinden, *Fotoğrafların Anlattıkları*, Doğan Kitap.

BATILILAŞMA



The British Council'in 50. Yıldönümü, Türk-İngiliz Kültür İlişkileri Karikatür Yarışması onuruna Nezih Danyal tarafından çizilen karikatür, 1990.

BATILILAŞMA DEĞİL, ORYANTALİSTLEŞME

Hilmi Yavuz

Geniş ve kuşatıcı bir problem olarak "Batı" sorununu belirgin kılabilmek gerekiyor. Kuşkusuz, burada sorulması gereken ilk soru, "bizim için Batı"nın ne olduğu. Bu yüzden de, XVI. ve XVII. yüzyıl öncesi Batı bizi ilgilendirmiyor. Kısaca "Bilim Devrimi" ile dönüşüme uğrayan Batı'dır bizim için önemli olan. Bu dönüşümün ortaya çıkardığı iki temel felsefe akımı var: Biri Kartezyanizm, ya da Fransız Rasyonalizmi, ötekiyse Emprisizm ya da daha doğru deyişle, İngiliz Emprisizmi. Aydınlanma ise XVIII. yüzyılda bu iki geleneğin bir sentezidir. Kant'ın "*Was ist Aufklarung*?" ("Aydınlanma Nedir?) adlı risalesinde dile gelen bir sentez...

"*Bizim için Batı*"nın tarihsel anlamı, Aydınlanma'dır. Daha başından itibaren, yüzünü Batı'ya çevirmiş olan Osmanlı bürokrasisi ve entelijansiyasının zihnen temellük etmek istediği Batı, Aydınlanma olmuştur. Başta Namık Kemal olmak üzere Tanzimat entelijansiyasının oluşumunda Aydınlanma düşüncesinin büyük bir yer kapladığı biliniyor.

1774-1820 yılları arası, Şerif Mardin'in "I. Batılılaşma Dönemi" diye adlandırdığı dönem. Bu dönem, Batı'nın zihinsel olarak değil, deyiş yerindeyse teknolojik olarak temellükü dönemidir. Batılılaşma askerî bir sorun olarak ele alınmıştır; ve ordunun donanımı ve savaşlarda görülen başarısızlıkların teknik anlamda giderilmesi öne çıkar. İşte asıl 1826'dan

sonradır ki, Batı'nın üstünlüğünün salt bir askerî üstünlüğe indirgenemeyeceği kavranmış, askerî üstünlüğün arkasındaki zihniyetin araştırılması işine girişilmiştir. Tanzimat, işte bu anlamda bir zihniyet düzenlemesidir. Aydınlanma, tastamam burada gündeme gelir.

Ancak şurasını unutmamak gerekiyor: Aydınlanma, "millî düşünce geleneklerinin (Fransız Rasyonalizmi; İngiliz Emprisizmi; Alman Ahlâkçılığı) dışında ve üstünde, kozmopolit bir gelenektir. Kısaca "millî bir gelenek" değildir Aydınlanma. Osmanlı entelijansiyası da, bir zihniyet olarak Aydınlanma düşüncesi ile karşı karşıya geldiklerinde, işin bu yanını fark etmiş olmalıdır. Fransa'yı, İngiltere'yi ya da Almanya'yı değil de Avrupa'yı örnek almak, ancak Aydınlanma zihniyetinin temellükü ile mümkündü. Dolayısıyla Avrupalılaşmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi, bu anlamda kaçınılmazdı Osmanlı entelijansiyası için... Batılılaşmak demek, Avrupalılaşmak demek, Aydınlanma'cı olmak demekti.

Cumhuriyet entelijasiyası da bu anlamda Osmanlı'dan farklı değildir. Entelijansiyamızın 1839'larda Cumhuriyete taşıdıkları Batılılaşma projesi, hiç kuşku yok, bir Aydınlanma projesidir. Bir başka deyişle Cumhuriyet'in kurucuları ve onlara bağlı entelijansiya için Aydınlanma Projesi, Medeniyet projesiyle bir ve aynı şeydir.

Sanıyorum bütün sorun da buradadır: Avrupa'nın ya da Batı medeniyetinin, Aydınlanma ile eşanlamlı olduğu düşüncesi, hemen söyleyeyim, bizim Batılılaşma serüvenimizin bana göre elbet, başarısızlıkla sonuçlanmış olmasının temel nedenidir. Sorun, Aydınlanma'nın *Rasyonalite* (büyük harfle) kavramını evrenselleştirmesindedir. Aslında, bu yanılgı sadece Osmanlı ya da Cumhuriyet entelijansiyasına atfedilemez. Fransız (burjuva) devrimi insan haklarını nasıl evrenselleştirdi ise, Aydınlanma da kendi Rasyonalitesini (Bilme ya da "objektif gerçekliğe" dayalı Rasyonalite) evrenselleştirmiştir. Ancak Osmanlı ve Cumhuriyet entelijansiyasının göremediği ya da farkında olmadığı şudur: Avrupa'nın zihin tarihi, sadece Aydınlanma'dan, Aydınlanma düşüncesinden ibaret değildir. Başka türlü söylersek Avrupa, sadece XVIII. yüzyılla sınırlı olan Aydınlanma düşüncesine indirgenemez. Avrupa'nın zihin tarihi, kendi karşıtını üreten süreçlerin tarihidir.

Avrupalılaşma maceramız, Avrupa'nın bir Akıl ve Rasyonalite olarak kavranmasından öte bir şey değil. Üstelik, hangi rasyonalite? Aydınlanma düşüncesi, birbirinden farklı rasyonalitelerden sadece biri. Rasyonalite, söylemseldir. Her söylemin kendi rasyonalitesi var. Aydınlanma'nın rasyonalitesi kendi dışında kalan bütün öteki rasyonaliteleri olumsuzlar.

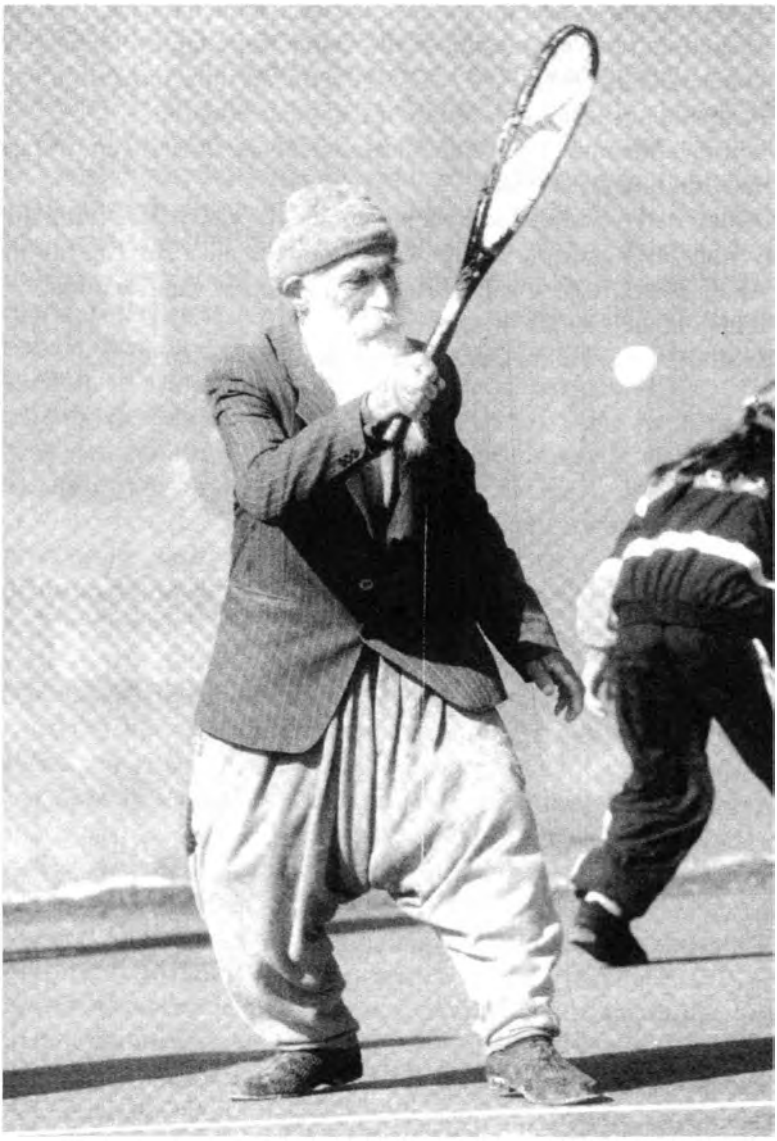
Bir kez daha söyleyeyim: Avrupalılık ve Batılılaşma, bizim için Aydınlanma düşüncesinin temellüküyle eşanlamlı olmuştur. Bana öyle

geliyor ki, bizim Avrupalılaşmamamızın temelinde bu yatıyor: Avrupa'yı çok dar sınırlı bir Aydınlanma projesi olarak idrak edişimizden kaynaklanıyor. Batılılaşma maceramızın başarısızlıkla sonuçlanması... Geleneksel zihin yapımızın rasyonalitesinin Aydınlanma rasyonalitesiyle bağdaşması söz konusu değil. Türkiye'ye XVIII. yüzyılın Avrupa'sının zihin yapısıyla baksaydık, kuşkusuz, çok farklı bir tablo elde ederdik.

Peki Aydınlanma bizi Avrupalılaştıramadıysa, bu serüvenin yaşandığı iki yüz yılın bilançosu nedir?

Öteden beri ve ısrarla söylediğim şudur: İki yüz yıllık Avrupalılaşma serüveninin bizi getirip bıraktığı yer, Oryantalizmdir. Biz Batılılaşmadık, Oryantalistleştik, diye düşünüyorum. Oryantalizm yani kendimizi Avrupalı'nın gözüyle görmek!

Batılılaşmadan kalkıp Oryantalizme varmak! Ne hazin!...



2 Kasım 1997
Hürriyet Arşivinden, *Fotoğrafların Anlattıkları*, Doğan Kitap.

BATILILAŞTIRAMADIKLARIMIZ

Mümtaz'er Türköne*

Hikâyenin bitmediği kesin; ama nerede ve ne zaman başladığı hâlâ tartışılıyor. Uzun, yer yer haşmetli, bazı anları mizah yüklü, bazen de kan kokan bir hikâye bu. Bizim, "Batılılaşma" hikâyemizden bahsediyorum.

Şüphesiz başladığımız yerde değiliz. Şüphesiz "Batı" denen meçhul, bulanık hedefe doğru uzun bir mesafe kat ettik. Dar politikalardan geçtik, uçurumların kenarlarından dolaştık; uğraştık, didindik. Adamakıllı Batılılaştık. "Elin gâvuru" diye küçümsediğimiz Batılı'ya hayli benzedik. Batı'nın "fenn"ini aldık, felsefesini aldık, teknolojisini kullandık. Onun gibi giyindik, onun gibi oturduk-kalktık. Globalleşen, küçük bir köye dönen dünyada Batı'yı yan dairede oturan komşumuz gibi görmeye başladık. "Muasır medeniyet seviyesi"ne elimizle dokunacak kadar yaklaştık. Israrla, inatla bu yolda yürüyoruz. Kızılelmamız Avrupa Birliği; kapıdan kovuyorlar bacadan girmeye uğraşıyoruz.

Bu cehdi, bu inadı takdir etmemek mümkün değil. Göz kamaştırıcı, hayranlık uyandırıcı bir hikâye bu. Bir an Cumhuriyeti kuran Atatürk'ün elindeki Panama şapkasını sallayarak, "Efendiler, buna şapka derler..." dediği günleri hatırlayalım. Batılılaştıramadığımız ne kaldı geride? Lâik bir ülkede, Batı'dan aldığımız hukuk normlarıyla, Batı'da ne varsa bizde de var ederek, tüketerek yaşamıyor muyuz?

---

* Prof. Dr. Mümtaz'er Türköne, Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü.

Tamamıyla Batılı bir eğitimden, "çağdaş kafalara" sahip olarak geçmiyor muyuz? Küçük ayrıntılar var: Klâsik Batı müziği konserlerine, opera ve baleye yeteri kadar izleyici bulamadığımız doğru. Ama daha modern, daha fazla Batılı olan Rock, Heavy Metal, pop müzik türlerinde hiç de geride değiliz. Batılı gibi düşünen müteebbislerimiz, sermayedarlarımız var. Bankalarımız, hayır kurumlarımız, hattâ borsamız bile var. Hatasıyla, sevabıyla ileri bir noktadayız. Bo şanma istatistiklerimiz, uyuşturucu kullanma oranlarımız hızla Batılılaşıyor.

Tablo eksiksiz gibi; mükemmele yakın. Ama rahatsızlık verici, "olmuyor" dedirten bir şeyler var. Bazıları için küçük bir ayrıntı, bazıları için yok mesabesinde olabilir. Beni rahatsız ediyor; halk belki ifade edemiyor ama aynı rahatsızlığı paylaşıyor. Batılılaştıramadığımız, bir türlü beceremediğimiz, başaramadığımız bir şey:

Demokrasimiz.

Siyasal sistemimizi Batılılaştıramıyoruz. Batılı normlara, geleneklere oturtamıyoruz. Neden?

Bu sorunun cevabını arayalım.

TÜRK MODERNLEŞMESİ

"Türk modernleşmesi" adını alan hak eden, bize özgü bir kimliği, bize özgü toplumsal-siyasal süreçleri ifade eden bir serüvenimiz var.

Bu serüvenin Havf ile recâ arasında gidip gelen göz kamaştırıcı, parlak bir serüven olduğunu düşünüyorum. Doğu ile Batı arasında bir köprü başında kökleşen bir toplum. Ne tam Doğu, ne tam Batı. Batı'yla haşır neşir olarak, hattâ Batı'yı Bizans'ı yani Doğu Roma İmparatorluğu'nu içererek, Batı'yı Rönesans'ı ve sonrasında yakından takip ederek yüzyıllar geçiren bir toplum. Batı'yı sıçrama yaptığı dönemlerde Levantenleri ile, Pera'sı ile başkentinde barındıran bir coğrafya. Bu toplum Batı-dışı toplumlar gibi dünyayı kasıp kavuran gelişmelerin dışında kalamazdı. Batı Batı olurken o dünyanın üç-beş devasa imparatorluğundan birine sahipti. Batı'nın üstünlüğüne, hegemon-yasına teslim olup, kadere rıza gösteremezdi. Aleyhine işleyen dinamikleri tersine çevirmek, gerekirse tarihe direnmek; ama mutlaka değişmek zorundaydı. Çünkü elinde bir devlet vardı ve devletsiz yaşamak gibi bir ihtimal ruh dünyasında mevcut değildi.

İradî hamlelerle değişti. Devletini ve kendisini dönüştürdü. Uzayan XIX. yüzyıla, Cumhuriyet'e ve bugün bulunduğumuz yere bakılırsa bu hamlelerin başarılı olduğunu teslim etmemiz gerekir.

Bu serüveni anlamak için, hiç unutmamamız gereken şey, bu tecrübenin bir devletin çatısı altında, onun hamleleri ile gerçekleştiğidir. Bu tec-

rübe gerçekten parlak bir tecrübedir. Aynı zamanda, "Demokrasimiz neden Batılılaşmadı?" sorusunun cevabı da, bu tecrübede saklıdır.

Modernleşme serüveninin bu paradoksal yüzüne yakından bakarak, bu sorunun cevabını arayalım.

TOPLUM YÖNETİLİR

Osmanlılar, çağın sınırlı imkânlarını sonuna kadar zorlayarak merkeziyetçi bir devlet kurdular. Merkez rakipsizdi, muhtemel rakiplerine karşı acımasızdı.

Merkeziyetçiliğin getirdiği bir zaruret vardı: Devlet toplumu bütünüyle kontrol altına alınmak, toplumsal anlamı olan bütün kurumları bünyesinde tutmak; toplumu sevk ve idare edecek enstrümanlara sahip olmak zorundaydı. İktisat tarihçimiz Mehmet Genç, iktisadî alanda geliştirilen bu enstrümanları çarpıcı bir bütünlük içinde bize gösteriyor.[1]

Devlet, üretimde ve tüketimde sıkı bir şekilde yürütülen müdahaleciliği; toplumsal dengelerin devamlılığını ve devlet hazinesinin gelirlerini arttırmayı gözetiyordu.

Bu üç ilkeyi gözetmek ve gerçekleştirebilmek bir zorunluluk olduğu gibi, devletin varlık sebebini kuvvetlendiriyordu.

Toplumsal hiyerarşilere, toplum için kritik kurumlara baktığımız zaman da bütün bu düzenlemelerin, devletin kontrol ve müdahale imkânlarını genişletecek şekilde yapıldığı görülür. Her dinî grubun cemaat şeklinde devlet eliyle örgütlendirilmesini ifade eden millet sistemi, hiyerarşik olarak devlette sona eren etkin kontrol araçları sağlamaktaydı. Dinin bütünüyle devlet tarafından içerilmesini de, toplumsal açıdan bu stratejik kurumun, bir politik enstrümana dönüştürülmesi olarak görmek gerekir.

Osmanlı Devleti savaş meydanlarında yenilerek, Batı'nın üstünlüğünü, somut olarak hissettiği zaman, iki şeyi aynı zamanda yapması gerektiğini gördü: Hem devlet cihazını, hem de bütünüyle toplumu dönüştürmesi ve Batı'yı üstün kılan standartlara uydurması gerektiğini. Devlet, toplumu da içeren bir bütündü. Bir noktada çıkan değişme ihtiyacı, bütünü değiştirmek zorundaydı.

Merkezî bir ordu, bu orduyu besleyecek mâlî imkânlar, bu mâlî imkânları sağlayacak üretken bir ekonomi, bu ekonomiyi gerçekleştirecek toplum. Merkeziyetçiliği, Batı'nın evrenselleştirdiği standartlarda yeniden üretecek hukukî, adlî, bürokratik ve eğitim alanındaki düzenlemeler.

Merkeziyetçi bir devlet kurumunu, her parçayı mantıklı bir bütün hâlinde diğerine bağlayarak kurgulayan, "dairi adalet" özdeyişini hatırlaya-

---

[1] Mehmet Genç, "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi", *Sosyal ve Ekonomik Tarih Kongresi III*. İstanbul, 1995.

lım. "Adldir, mucib-i sâlahı cihan. Cihan bir bağdır divarı devlet. Devletin nazımı şeraittir. Şeriate haris olamaz illa melik. Melik zaptedemez illa leşker. Leşkeri cemeden emvaldir. Emvali cemeden raiyettir. Raiyeti kul eder padişah-ı aleme adl." Osmanlı devlet adamlarının amentüsü olan bu özdeyiş pratiktir ve tutarlıdır. Devletin varlık sebebini ve meşruiyetini adalete bağlarken, orduyu, hukuku, ekonomiyi ve toplumu birbirini var eden alanlar olarak bir bütünün içine yerleştiriyor.

Batı'nın üstünlüğü ve modernleşme hamleleri başladığında, bu parçaların yeniden kurgulanması dışında yapacak bir şey yoktur. İşlemeyen bu çember yeniden işletilecektir.

Modernleşmenin değiştirmediği perspektif budur:

Toplum yönetilir.

Devlet adamının görevi toplumu yönetmektir. Toplum bir nesneler yığınıdır. Bu nesneler sağlıklı bir bütün oluşturacak şekilde tanzim edilir. Devlet, bir hekim titizliği ile belirtileri gözler ve tedbirlerini alır.

Öyleyse modern kurumların ithali, toplumun yönetilmesini yeniden üretecek bir kurgulama ile yapılacaktır.

"Politika Fennî"

Devlet modernleşirken seçicidir. Seçim keyfî bir şekilde değil, ihtiyaçlara göre yapılır. 1792 yılında Avusturya'ya sefaret görevi ile giden Ebubekir Ratıp Efendi'nin seçip gösterdiği kurumlar da böyledir. Ratıp Efendi, Avusturya Devleti'ni güçlü kılan kurumları ve anlayışı irdelerken keşfettiği "politika fenni" bu cümledendir. Ratıp Efendi toplumu yönetmeyi mümkün kılan araçlardan bahsetmektedir.

Avusturya Devleti hazinesini çoğaltmak, masrafları kısmakla uğraşırken halkı üretime ve israftan kaçınmaya teşvik etmek için mizacını değiştirmeye çalışmaktadır. "Binâen-aleyh halkı bu gûne âdet etdiği hâlet ve üns ü ülfet etdiği keyfiyetten tâbi'atleriyle ferâgat etdirüp bir tabîat-i sâniyye tahtına idhal ve akl u zihinlerini bi't -tab' bir vâdî-i cedide sarf ve imâle ile işgal eylemeleriyçün bir müddetten berü Avrupa devletlerinde politika namiyle mevsûf bir fenn-i ma'rufun icra ve imâline iştigal etmişlerdir." [2]

Ratıp Efendi bu "fenn"in yöneticilerinden halka kadar her seviyede çok makbul tutulduğunu ve bu konuda çok sayıda kitap yazıldığını söyler. Bir de tarif verir: "Politika fenninin umumî tarifi, her bir fert taleb ettiği menfa'ate neyl u ruhsat ve me'mul etdiği izz ü rıfât ve mertebete tahsil-i istihkak ve ehliyyet zımnında kaffe-i tavr u hareket ve her bir hâlet ü

[2] Ebubekir, Ratıp Efendi, *Nemçe Sefaretnâmesi*, (t. y., İstanbul Ün.9596) s. 230/6.

keyfiyetde adl ü insâf u hakkâniyete muvafık olan sûreti temyiz ü tercih u iltizam ve tedbir ü tasavvur ve ihtimam eylemekten ibarettir." [3]

Ratıp Efendi'nin Viyana'da gördükleri ve gözlemlerinden çıkarttığı önerileri II. Selim'in uyguladığı programın arka plânını oluşturacaktır. Ekonominin güçlendirilmesi için Hayriye Tüccarları sınıfının oluşturulması, yani teşebbüs gücü yaratılması bu kameralist anlayışın yansımalarına örnektir.

Tanzimat Fermanı'nın getirdiği esaslar, bu gelenekten güç alarak girişilen bir toplumsal dönüşüm projesidir. Mantık aynıdır. Toplum adaletle yönetildiğini bilecek; canından, malından, namusundan emin olacak ve kendisine bu vasatı sağlayan devletin güveni içinde çalışıp, üretecek ve ülke zenginleşecektir. Devlet, bu zenginlik sayesinde güçlenecektir.

Ferman'ın bütünlüğü içinde aykırı duran bir pasaj, bu yaklaşımı olanca saflığı ve berraklığı ile bize göstermektedir. Firmanın "mukaddime"sinden hemen sonra bahsedilen "kavanin-i cedide"nin "mevadd-ı esasiyesi" sayılır. Bunlar, bildiğimiz temel insan haklarıdır. Bu esaslar üzerinde neden bu kadar titizlikle durulduğu bahsettiğimiz pasajda şöyle açıklanır:

> Canını, namusunu, ırzını tehlikede gören insan, yaratılıştan kötü olmasa bile, devlete ve memlekete zararlı işlere kalkışır. Hâlbuki bu esas haklar teminat altına alınırsa doğru yoldan ayrılmaz ve devletine, milletine hizmet etmekten başka bir şey düşünmez. Mal emniyetinin olmadığı durumda ise kimse devletine ve milletine ısınmaz ve "imar-ı mülke" bakmaz. Mülkiyet hakkı teminat altına alınırsa, kendi işiyle ve kendini geliştirmeyle uğraşır; bu durum" devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti"ni arttırır. Bu gerekçelerle, padişah "kaffe-i memalik-i mâhrûsi ahalisine" şeriat gereği olarak "emniyet-i kâmile" verdiğini söylemektedir.

Mantık geleneğe uygun ve tutarlıdır. Devletin âlî çıkarları için topluma hukuk ve emniyet bahşedilmektedir.

Toplum Yönetemez

Bu dünyanın içinde "toplumun kendini yönetebileceğine" dair en küçük bir alan bile yoktur. Tersine, devletinin kendisi için bu kadar hayırlı şeyler düşünmesi, toplumun "iyiliğini" istemesi, toplumun kendi yönetme ihtiyacını da ortadan kaldırmaktadır. Toplum yönetilmektedir, hem de iyi yönetilmektedir. Devlet adil bir devlettir. Öyleyse, toplumun kendisini yönetebileceği şeklinde bir düşünceye, beraberinde getireceği belirsizlik ve muhtemel kaosu da hesaba katarak "gerek yoktur" demek icap eder.

---

[3] a.g.e., s. 236/6.

Her alanı kontrol altında tutan, merkeziyetçi, siyasal iktidarı bölünme kabul etmeyen bir bütün olarak algılayan geleneğin bize bıraktığı miras budur.

Toplum devlete rakip olamaz. Devlet yerine geçip yönetmeye kalkamaz. Kerim, kahhar, rahman ve rahim olan devletin yanı başında demokrasi vücut bulamaz.

Kırılma Hatti

Formlar değişmekte, esas aynı kalmaktadır. Kurtuluş Savaşı'nı veren ve Cumhuriyeti kuran Meclisin, meclis hükümeti sistemi ile kuvvetler birliği ilkesini benimsemesi, rakibi olan İstanbul hükümetine karşı gücün teksifi için gerekli bir formdu. 61 Anayasası'nın tersine kuvvetler ayrılığı prensibine geçmesi yine halka verilen egemenliğin devlet lehine sınırlanmasını amaçlıyordu.

Formlar ve enstrümanlar değişmektedir. Ama, yönetme prensibi aynı kalmaktadır: toplum yönetemez; yönetilir.

Bu gelenek bugün de, bütün cesâmeti ile sürmektedir. Yönetim prensibimiz, onca Batılılaşma serüvenimize rağmen Batılılaşamamıştır.

Devletimiz yüzde yüz yerli ve arkaiktir. Kısaca çağdışıdır. Muasır medeniyet seviyesinin uzağındadır.

Devletimizin sahipleri, sorumluları bu gelenek içinde zamanla değişmiştir. Tanzimat'tan önce Kapıkulları, Tanzimat'la birlikte diplomatlar, 1871'den itibaren mülkiye sınıfı, 1908'den sonra ordu.

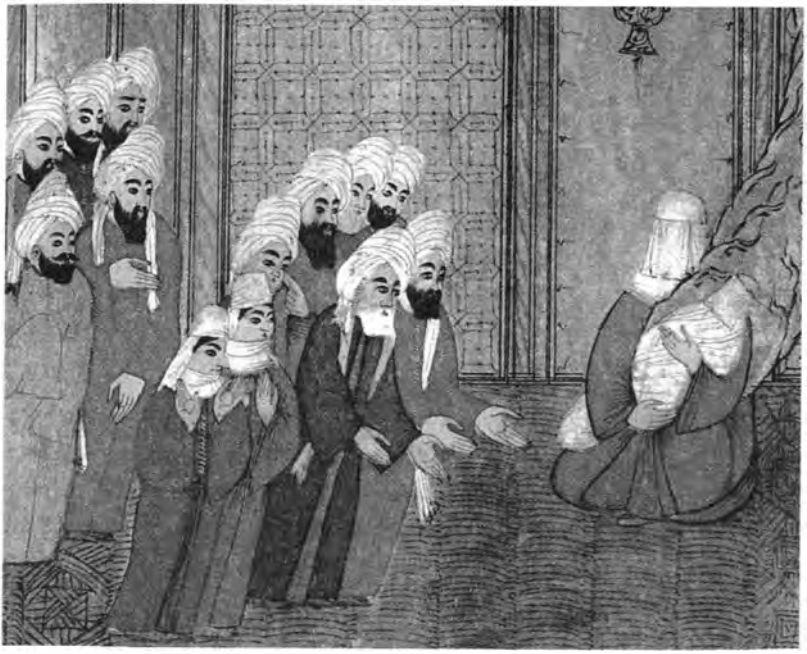
Bugün, daha zengin bir oligarşi devleti "mülkiyetine sahip görünüyor. Ancak toplum yönetmez, yönetilir" prensibi olduğu gibi devam ediyor.

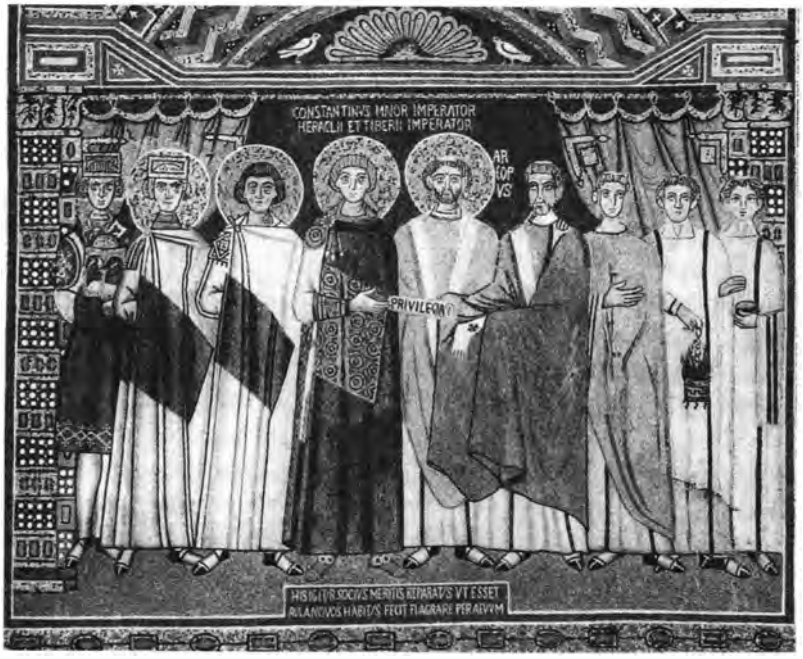
Bu prensibin vücut bulduğu, tutarlılık taşıdığı alanı kaybederek; prensip hükmünü icra ediyor. Adalet misyonundan bahsediyorum. Devlet, "adil" sıfatını kaybederek yönetme işlevini sürdürüyor. Çatışma alanları çoğalıyor, hukukun çözmek zorunda olduğu problemler artıyor. Batılılaştırdığımız dünyada daha fazla hukuka ihtiyaç duyuluyor. Devlet ise "toplum yönetilir" prensibini işletmek için hukuku daraltıyor, sınırlıyor. Toplumun yönetme hakkını, talebini geri çevirmek için adaletten uzaklaşıyor.

Bir türlü Batılılaştıramadığımız demokrasimizi Batılı standartlara ulaştırmak, harmoniyi yakalayabilmek için "devlet"i, demokrasi içinde var olacağı alana sığdırmamız gerekiyor.

Aksi takdirde "Muasır Medeniyet Seviyesi" bir ham hayâl olarak kalmaya devam edecektir.

Doğu Batı ve Sanat





Üstte: "Hz. Muhammed'in Dedesi Abdülmuttalip ve Mekke'nin İleri Gelenleri O'nu ve Annesini Görmeye Geliyorlar", Bir Türk Resim Kitabı'ndan, Topkapı Müzesi, Fotoğraf: Haluk Doğanbey.

(*Mecca The Blessed Madinah The Radiant*, Emel Esin, Elek Books Novara, 1963).

Altta: "İki Büyük İmparator'un Resmedildiği M.Ö. VI. Yüzyıla Ait Bir Bizans Mozaiği", Ravenna, İtalya.

DOĞU'DA VE BATI'DA İNSANI BETİMLEMENİN KISA BİR ÖYKÜSÜ

Ahmet Kamil Gören*

İnsanın, dış dünyayı betimlemesi aşamasına etki eden önemli ögeler arasında, insanın içinde yaşadığı ve birtakım değerlerini paylaştığı toplumun, sosyal, kültürel değerleri yanında inanç dizgeleri ve betimleme eylemini gerçekleştiren sanatçı ya da zanaatçının dünyayı algılama, yorumlama, yansıtma anlayışını belirleyen, sahip olduğu kişisel değerler sayılabilir. Bunlardan ilkinde, sanatçının içinde yaşadığı çağ, dönem, ülke, yörenin, sosyal, kültürel vb. nitelikleri yanında, toplumla birlikte kendisini de kuşatan inanç dizgeleri ve benzeri türden değerlerin sonuçları etken olurken; ikincisinde, yine bu sözü edilenlerin çevresinde şekillenen insanın kendi iç dünyası/ruh yapısı öne çıkmaktadır. Dış dünyayı yorumlamaktaki ve onu yansıtmaktaki ayrımlardan ortaya çıkan çeşitlilikle oluşan bireysel biçemlerin karmaşık altyapısını kısaca formüle etmek, kalıplaşmış cümlelerle tanımlamak kolay bir iş olmasa gerek. Daha sonraki sayfalarda ayrıntılarıyla ele alacağımız gibi, burada değinilen tüm bu değerlerin bütününden oluşan ortamın, sanatın oluşmasında önemli işlevleri olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Biz burada kısaca, insan figürünün betim-

* Dr. Ahmet Kamil Gören, İstanbul Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü.

lenmesinde ne gibi aşamalardan geçildiğine; bu süreçte ne gibi değerlerin etkin bir rol oynadığına ve bu görüşlerin ışığında Batılılaşma döneminde Türk resim sanatındaki figür sorununa değineceğiz.[1]

İnsan figürünün betimlenmesi, Prehistorik zamanlardan beri, insanın en büyük ilgi alanı olmuş ve yüzyıllarca en büyük artistik başarı sayılmıştır. İnsanlar, salt doğaüstü ve kutsal varlıkların betimini yapmakla kalmamış; biçemin gelişim aşamalarına bağlı olarak imgesel ve garip, hattâ, gerçek olmayan bazı hayvan ve bitki biçimlerine doğru da bir dönüşüm göstermiştir.[2]

Mağara Resminden Bozkır Sanatına

Betimin kökleri Paleolitik çağlara/M.Ö. 60.000'lere kadar uzanır (Kuşkusuz, yeni yapılan araştırmalarla bu tarihlendirmeler değişebilmektedir). Bu dönemlerin zor koşulları içinde yaşayan insanlar, mağara duvarlarına yaptıkları hayvan resimlerinde etkin bir gücün toplandığına, bir tür büyü olduğuna inanıyorlardı. Betim yoluyla düşmanı yok etmek, avın bereketli geçmesini olanaklı kılmak istiyorlardı. İnsanın yaşam savaşını sürdürmekte yararlandığı araçlar arasında betim de yer almış; insanoğlu bu betimlerde tıpkı doğada olduğu gibi, birtakım gizil güçlerin bulunduğuna inanmış, onlardan korkmuş ve onlara tapınmıştır. Campbell, Lascaux mağarasını avcılık çağı tapınağı olarak görmekte ve Paleolitik dönemin Sistine Chapel'i adının takıldığını bildirmektedir. İlâhî deneyimin Vatikan gibi katedrallerde insan biçimleriyle/antropomorfik yansıtılmasına karşın, Lascaux mağarasında hayvan biçimleriyle/theriomorfik yansıtılmıştır.[3] *İnsanoğlunun yaptığı her şeyi belli amaçlar ve inançlar doğrultusunda yaptığını düşünürsek;* Gombrich'in de vurguladığı gibi dünyada belirli amaçla dikilmemiş bir tek yapı veya koşut olarak yapılmamış bir tek resim gösteremeyiz. Bu resimlerde *imgesel etkiye* ilişkin evrensel inanışın en eski örneklerini bulmaktayız. Belki de yapılan bu betimlerle, insanlar avladıkları hayvanların, kendi güçlerine yenik düşeceklerine

---

[1] Ahmet Kamil Gören, *Türk Resminde "1914 Kuşağı" Sanatçılarının İnsan Figürü Sorunu*, (İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 10-37

[2] Lola, L. Szladits, "Human Figure", *Encyclopedia of World Art*, Volume VII., McGraw-Hill Book Company, İnc., London 1963, s. 654; Charles Wentinck, "İnsan Şekli: I. Tarih-Öncesi Sanat", *Abbottempo* 1970/Kitap 1., Abbot Universal Ltd., Hollanda 1970, s. 8-13, (Wentinck, Hollanda'da doğmuş, Fransa'da École de Louvre'da sanat tarihi okumuştur).

[3] N.-M.İpşiroğlu, Oluşum Süreci..., s. 11-13; William Fleming, *Arts and Ideas*, (7th Edition), Holt, Reinhart and Winston, Inc., USA 1986, s. 7; Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, (Çeviren Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 322

inanıyorlardı.[4] Toprağın ekilmesini, hayvanların evcilleştirilmesini sağlayarak, tüketicilikten üreticiliğe geçen insanın yaşamı büyük ölçüde değişince, yaşamını belirleyen nesneleri biçimlendirme aşamasına geçiyordu. *Tarım ve hayvancılık* gibi ayrı uğraşı olan toplulukların, inanç ve simgelerinde de değişiklikler görülüyor. Tarımla uğraşanların *Bereket Tanrısı* Toprak-Ana'yı idol olarak seçmesini, buluntularda görülen küçük kadın heykelciklerinden anlıyoruz. Hayvancılıkla uğraşanların ise balta, mızrak, koşum takımı vb. gibi birtakım gereçleri kendilerine simge olarak seçtiğini görüyoruz. Bu arada tarımın kadınların, avcılığın da erkeklerin çevresinde geliştiğini de belirtmemiz gerekiyor.[5] Ana teması hayvan olan, bu toplumların *kabartma ile oymacılık karışımı biçiminde gelişen sanat biçemlerinin değişikliğe uğraması,* Büyük İskender'in kurduğu dünya imparatorluğu içinde barınan, *Yunan sanatının biçim anlayışıyla karşılaşmasıyla ilişkilendirilebilir.* Bozkır sanatı olarak nitelendirebileceğimiz bu göçebe sanatı, Yunan sanatının oylum ve hareketinden etkilenmiştir. Bunu İskit maden sanatındaki örneklerde görebiliriz. Bu etkileri giderek Ortaçağ boyunca Selçuklu, Ermeni ve Roman sanatının örnekleri olan çeşitli yapıtlarda izliyoruz.[6]

PAGAN DÖNEMDE İNSAN FİGÜRÜ

Çok tanrılı/Pagan bir *dönemin ürünü olan Yunan heykeli* günümüzde bir sanat yapıtı olarak görülmektedir; ancak, dönemlerinde bunların tapınaklarda yer alan birer kült nesnesi olduğu ve belli bir işlevi olduğu bilinmektedir. Bu dönemde *heykellere Tanrı varlığının* görüntüsü olarak değil, *kendisi* diye bakılıyordu. Aynı anlayış Mısır sanatında da bulunuyordu ve tüm bu anlayışlar betimin kutsallığını da beraberinde getiriyordu. Ancak *Mısır'da ölüm kültüne bağlı* gelişen sanatta ölüler mumyalanıyordu. Bunun da temelinde kalıcı olanı/değişmeyeni arama amacı bulunmaktadır. İnsanı öne çıkaran Yunan sanatında ise insanın canlı modeline yönelme görülmektedir. Dönemin filozoflarından *Protagoras "Her şeyin ölçüsü insan"* derken, *Sophocles "Dünyanın güzelliklerinden hiç biri insandan daha muhteşem değildir."* diyerek, insana ait değerlerin öne çık-

[4] Gombrich, *Sanatın Öyküsü,* s. 19-22; Hugh Honour-John Fleming. *A World History of Art,* (3rd ed.), Laurence King Ltd., London 1991, s. 26; Gina Pischel, *A World History of Art,* (2nd. Revised Edition), Newsweek Books, New York 1978, s. 9-10

[5] N.-M.İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi,* s. 13

[6] N.-M.İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi,* s. 14-15; Honour-Fleming. A World History of Art, s. 132-133.

ması anlamına gelen "hümanizm"in önemini vurguluyorlardı.[7] Edith Hamilton ise *"Yunanistan'ın doğuşuyla insan evrenin merkezine yerleşti"* demektedir. Yunan mitolojisinden önceki mitolojilerden Mısır ve Mezopotamya'da insanbiçimcilik (antropomorfizm) Yunanistan'dakine göre oldukça sınırlıdır. Doğu'da daha çok sfenks ya da alçak kabartmalarda, görülmedik hayvan biçimlerine rastlarız. Yunan mitolojisinde ise insan araştırması sevimli ve içtenliklidir. Usdışı görünmekle birlikte ussal, gerçekdışı görünmekle birlikte öylesine gerçek ve gerçekçi, insanüstü görünmekle birlikte öylesine insanî bir alandır ki, yukarıda *Protagoras, Sophocles* ve *Hamilton*'un da vurguladığı gibi insan evrenin tam ortasına yerleşmiştir.[8]

Yukarıda da sözedildiği gibi heykeller tanrıların kendilerini temsil ediyorlardı. Betimin kutsallığı Geç-Helenizm döneminde geniş bir coğrafyaya yayılan Yunan sanatının etkisi, yöresel sanatlarla karşılaşması sonucu azalmaya başlasa da Antik çağın sonlarına kadar kültürün sürekliliği içinde tarikatlar, mistik öğretiler, büyü ve benzeri *inanç biçimleriyle* kesintisiz bir biçimde devam etmiştir. Tanrıyı temsil gibi bir geleneği olan antik figür anlayışına karşı ilk tepki, ilk tek tanrılı din olan Yahudilik'ten gelmiştir. Aynı şekilde Hıristiyanlık içinde de yer yer ve zaman zaman betimle ilgili sorunlara rastlamaktayız. Bu iki sistemden sonra İslâm dini de betim yasağını benimsemiştir.[9] İnsanın kendisini daha iyi tanımasıyla birlikte, gelişim evrelerinde sırasıyla *doğa dinleri yerini mitolojiye, mitoloji, felsefeye bırakmış; daha sonra teokratik bir dönem ve sonuçta demokrasiye varılmıştır.*[10]

SÛFÎ AKIMININ SANAT ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Yeni ortaya çıkan ve İslâm inancında tarihî açıdan ilk düşünce akımını oluşturan sûfî akımı, anlayışında, inanca içtenlik kazandırmak, dünyayı yenme çabaları göstermek gibi ögeleri barındırıyordu. İnancın gözü kapalı uygulanan bir durumdan, anlama, bilme, benimseme ile ulaşılacak "hakikat" şekline dönüşmesiyle birlikte, Tanrı'ya ulaşma ancak ölümden sonra gerçekleşebilecek iken, mistikler/gizemciler ölümü aşmayı ve onu bir yaşantı konusu yapmayı denediler ve böylece ölümle yaşam birbirine karıştı, aralarındaki kesin sınır kalktı. Mistiğin varlığı, ölüm içinde var-

---

[7] Fleming, Arts and Ideas, s. 48-50; Kenneth Clark, *Civilisation*, (7th ed.), Published by the BBC and John Murray, London 1974, s. 89; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul 1992, s. 102.

[8] Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 102.

[9] Mazhar Şevket İpşiroğlu, *İslâmda Resim*, Türkiye İş Bankası, İstanbul 1973 s. 15, 23; N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi*, s. 16-19.

[10] N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi*, s. 16.

olma, bir anlamda, ölmeden ölme, bu dünyadan sıyrılıp öte dünyaya atılma çabasıdır.[11] Mistiklerin dünyası, bu dünya ile öte dünya arasında oluşur; ancak, Allah'la insan, yerle gök arasındaki uçurumun ortadan kalktığı veya bir bileşime ulaşıldığı söylenemez. *İslâm mistisizminin temelleri, yine İslâm inancına dayanır. Hıristiyan inancında olduğu gibi, Tanrı'nın manevî varlığının maddeye yansıtılabileceği, İslâm mistikleri tarafından benimsenemez bir tutumdur. Mistikler Tanrı'nın aşkınlığına/üstünlüğüne inanırlarken, bu dünyayı boş bir görüntü olarak görürler.* Yerle gök arasında böyle aşılamaz bir uçurum olduğundan, Tanrı âşığı insanın ortadan silinmesi/ölmeden ölmesi, ölümlü olan insanın, ölümsüz olan Tanrı'da "tek" olması ana düşünce olmuştur. Bu öğretilerin aydınlar arasında önemsendiği bilinmekle birlikte, adları bilinmeyen sanatçıların buna ne ölçüde katıldıkları, bugün için bilinmezliğini korumaktadır. Ancak gelişen bu düşünce dizgesinin resim sanatına, İslâm inancı içinde gelişme olanağı sağladığı görülüyor. Sanatçılar, kökleri daha eskilere dayanan resim geleneklerini bu yeni dizgede uygulama olanağı buldukları gibi, bu dizgeyle betim yasağının direncini de hafifletiyorlardı.[12]

Emeviler'in *II.Yezid*'in 720-724 yılları arası halifelik yaptığı *döneminde İkonoklast savaşıma benzer bir tutum görülüyor* ve her türlü figür yasaklanıyordu.[13] Creswell de İslâm'ın ilk yıllarında betim yasağının bulunmadığını, ancak, çeşitli nedenlerden dolayı bu anlayışın VIII. yüz-yılda derece derece etkili olmaya başladığını belirtmektedir. Thomas W. Arnold da kitabında benzer yaklaşımlara yer vermektedir.[14]

> Türkler'in İslâmiyet'ten önce ürettikleri yapıtlarda figürleri canlı gösteren, kütle ve mekânsal yanılsamaya yer veren teknikleri kullandığı ve İslâmiyet'i seçtikten sonra bu anlayışı bırakarak kavramsal bir imgelem geliştirdikleri ve bu kavramsal özelliklerin yeni bir estetik dilinin oluşmasına neden olduğu görülmektedir.[15]

---

[11] N.-M. İpşiroğlu, Oluşum Süreci..., s. 19; İpşiroğlu, *İslâmda Resim*, s. 23, 33-35, 45-46; Nihat Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987, s. 81; Oleg Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, (Çeviren: Nuran Yavuz), (1. bs.), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 68.

[12] İpşiroğlu, *İslâmda Resim*, s. 47.

[13] Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, s.69; Gülgün (Kalkınoğlu) Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*, (MSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Batı ve Çağdaş Sanatları Programı Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994, s. 12.

[14] K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, (1st. ed.), Pelican Books, Middlesex 1958, s. 97-99; Thomas W. Arnold, *Painting in Islam, A Study of the Place of Pictoral Art in Muslim Culture*, Dover Publications, New York 1965, s. 5

[15] İpşiroğlu, *İslâmda Resim*, s. 10; S. K.Yetkin, "İslam Minyatürünün Estetiği", *İlahiyat Fak. Der.*. C. 2., S. 1., 1953, s. 33; Erzen, "Osman Hamdi: ....", s. 100 ve dpt. 1'den Alexandre Papadopoulo, *L'Islam et L'Art Musulman*, Paris 1976, s. 93-96.

Türkler'in heykel sanatında daha çekingen davrandıkları; ancak, resim sanatına ilişkin başlangıçtan beri süregelen bir betimleme geleneği geliştirdikleri, günümüze gelen hemen her dönemden örneklerde gözlenmektedir.[16]

İslâm öğretisinde gerek sanata gerekse betime ilişkin bir kuram, belli başlı ilgi alanlarından birini oluşturmamıştır. Bu tutum da pek şaşırtıcı olmamalı; zira, Bizans'taki betim yasağı tartışmaları bir yana bırakılacak olursa; *Hıristiyan Ortaçağı da pek ender olarak sanat konusundaki görüşlerine belli bir biçim vermiştir.* Suger'in, St. Denis Kilisesi'nde yaptıklarını anlattığı metin, az rastlanır olması nedeniyle değerlidir; aynı şekilde St. Bernard'ın kiliselerdeki imgelere ilişkin ünlü söylevi de önem taşımaktadır; oysa, yukarıda da söz ettiğimiz gibi Thomas bu soruna değinmemiştir.[17] Burada hemen aklımıza gelen, *kültürlerin, gelişim süreçleri içinde birbirini etkileyen birer olgu olduğundan söz etmeden önce,* Ortaçağ'ın kendi sanatını herhangi bir kültürel varoluşun kendiliğinden bir uzantısı olarak mı değerlendirdiğini incelememiz gerektiğidir. İnanç dizgelerinin maddî yaşam ve sanat üzerindeki etkileri kuşkusuz vardır; ancak, kendi başına ne dinsel, ne zihinsel öğretilerin bir etkisi bulunur. Estetik öğretilerin ise, bir başına sanata yön vermesi oldukça zor gözükmektedir. *En geniş anlamıyla, tüm bu değerlerin bütününden oluşan ortamın, sanata yön veren öge olduğu sonucunu çıkarabiliriz.*[18]

Başlangıcında *Zenon*'un geliştirdiği, temelinde *usun egemenliği, doğaya uygun yaşama, dünya yurttaşlığı* gibi amaçları olan Yunan Stoacılığıyla çatışmak zorunda olan kilise babaları, daha sonra yine felsefe sorunlarını birtakım tartışılmaz dogmalara bağlamış, Patristik adını alan dönemde (İsa'nın doğumundan M.S. V. yüzyıla kadar) Platon öğretisini benimsemiş, daha sonra da Skolastik Dönem, Erken, Yüksek, Geç gibi üç aşamada (M.S. IX. yüzyıldan XV. ve XVI. yüzyıla kadar) gelişmiştir.[19]

Platon'un öğretisinin benimsendiği Hıristiyanlığın ilk beş yüz yılında, henüz, sanat ve zanaatın ayrılmadığı bilinmektedir. Bu tutum Aristoteles mantığını benimsemiş Ortaçağ'ın Skolastik Felsefe etkisindeki Hıristiyan

---

[16] İpşiroğlu, *İslâmda Resim,* s. 10; Nurhan Atasoy, "Tasvir", *İslâm Ansiklopedisi,* (2. bs.), C. 12/1, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1979, s. 32-38; A. J. Wensinck, "Sûret", İslâm Ansiklopedisi, C. 11., s. 48-51

[17] Grabar, İslâm Sanatının Oluşumu, s. 59.

[18] Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliliği,* (Çeviren: Cevat Çapan), (1.bs.), de Yayınevi, İstanbul 1968 s. 163; Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu,* s. 59; Bedrettin Cömert, "Sanat Kuramı ve Sanat Tarihçiliği", *Bedrettin Cömert'e Armağan,* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Dergisi Özel Sayı, Ankara 1980, s. 250; İsmail Tunalı, *Estetik,* Cem Yayınevi, İstanbul 1984, s. 221.

[19] Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü,* "Hıristiyan Felsefesi", s. 162-163; "Stoacılık", s. 382-383.

öğretisinde de aynıydı. Sanatçının kimlik kazanması için Rönesans Dönemini beklemek gerekecektir. Ancak, burada Platon'un Hıristiyan öğretisi üzerindeki etkileri olduğundan söz ettiğimize göre, bunun sanat açısından ilişkisini araştırmak gerekmektedir. Sanata karşı tutuculuğuyla, sanatın daha somut ve gerçekçi değerlendirilmesini düşünen *Platon'a göre sanat bir öykünme, bir "mimesis"tir. Bu gerçek ile gerçek olmaynın, doğru ile yanlışın, varlık ile varlık olmayanın bireşimidir. Bu anlayışa göre sanat nesneleri, kendi ezelî/başlangıcı belli olmayan formlarının öykünmeleridir.* Gerçekçi sanat kuramlarının alt düzeyinde güzellik ve doğruluğun özdeşliği düşüncesi ortak bir temeli oluştururlar. Bu gerçekçi sanat kuramlarının varsayımı, sanat yapıtının gerçekliğe uymasıdır, bir başka deyişle, sanat yapıtı gerçekliği yansıtmalıdır. *Platon'dan başlayarak, Aristoteles'e, oradan da günümüze kadar süren tüm gerçekçi sanat kuramlarını belirleyen bir tek temel sanat ilkesi vardır; o da, çok çeşitli terimlerde anlamını bulan mimesis/taklit/öykünme/yansıtma*dır. Platon'a göre madde dünyası gerçek değil, bir görünüşler dünyasıdır ve duyularımızla algıladığımız varlıklar da ideaların yalnızca kopyalarıdır.[20] *Ancak, Platon'un sanata ilişkin görüşleri, yaşam sürecinde değişiklikler gösterir*: Örneğin, Platon'a göre, güzel, mutlak bir varlık, idea/ide demektir. Platon'un gençliğinde İdea, kavram anlamına gelirken; olgunluğunda, ontolojik bir varlık oldu; yaşlılığında ise idea kavramı sayıya dönüştü.[21] *Platon'a göre duyularla algıladığımız ögeleri gerçekler gibi düşünüyorsak, zihnimizde belirenleri neden gerçek gibi düşünmeyelim.* Buradan hareketle, kavramlarımızın açıkladığı genel düşünceler, "İyi", "Varlık", "Aynılık", "İnsan" vb. birer gerçektir. İşte gerçekçilik/realizm adı buradan gelmektedir; ancak, bu gerçekçiliği, kötü bir rastlantı olarak Ortaçağ'ın Platonculuğuna verilen gerçekçilikle karıştırmamak gerekir. Aslında bu iki gerçekçilik birbirlerine tümüyle karşıt iki anlayışı yansıtır. Platoncu gerçekçilik, idealizmin ta kendisidir. İdeleri gerçek varlıklar sayan bir kuramdır.[22] *Kopya yapan sanatçı modele bağlı olduğu gibi Yaratıcı da ideaya bağlıdır. En yüksek ve mutlak varlık olması için, modelin aynısı olmalı, yani ideanın kendisi, "şahıslaşmış iyi" olmalıdır.* Platon'da Tanrı

[20] Tunalı, *Estetik*, s. 225, 245; Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s. 69-72, 81; Bedrettin Cömert, *Estetik*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1975, s. 15 ve devamı; Frederic Copleston, *Platon, Felsefe Tarihi C. I., Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1b.*, (2. bs.), İdea, İstanbul 1989, s. 176; Bigalı, *Resim Sanatı*, s. 18,21; İhsan Turgut, *Sanat Felsefesi*, İzmir 1990, s. 16,23; Norbert Lynton, *Modern Sanatın Öyküsü*, (Çevirenler: Cevat Çapan-Sadi Öziş), Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 56.

[21] Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s. 81.

[22] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (5. bs.), (Çeviren H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 53.

ve idea kavramları adeta birbirine geçmiştir. Kimi zaman Tanrı ideadan, kimi zaman da idea öncesiz ve sonsuz kaynağı olan Tanrı'dan çıkar.[23] Aristoteles, Platon'un idea olarak belirlediği ögelere bir yenisini ekler ki bu sanatçının yapıtına tema olarak seçtiği modeldir. Bu model, gerek *gözün dışarıda* gördüğü, gerekse *zihnin içerde* tasarladığı modelle aynıdır.[24] Aristoteles'te madde ile düşünce veya form birbirlerinden ayrılamayan kavramlardır. Aralarında uyuşmamak söz konusu olamayacağı gibi, bu ögeler birbirlerini çekerler, tamamlarlar ve birbirlerine karışarak, bir biçim değiştirme olgusu olan hareketi, gelişmeyi oluştururlar.[25] Aristoteles, öz olarak soyut bir biçimde betimlediği şeyin, somut olarak ele alındığında kimi zaman ereksel, kimi zaman da yapan/fail olarak ortaya çıktığını savunur.[26] *Aristoteles, görsel sanatların özü olan, "canlı sanat gerçeğine" kesin ve açık kavramlar getirmiş bir filozof olarak her konuda, her zaman ilk ve son söz hakkı kendisine verilmiş, müthiş bir zekâdır.* Aristoteles'in uyguladığı düşünce dizisi/silsilesi içinde her olay, açık ve en doğru kavrayış ile son bulur. O yerinde ve zamanında bir gözlemle, geniş bir kavrayış biçimiyle, olayları gerçek kaynaklarına götürmekte, benzersiz bir sezgi gücüyle kuramlarını geliştirmekte ustalığını göstermektedir.[27] Platon bilgileri kavramada özneye önem verirken, Aristoteles bilginin kaynağı olarak nesnel dünyayı göstermektedir.[28] Aristoteles'i öğrenmeden felsefe yapmak olanaksızdır. Gerçekçi düşüncenin en büyük kaynağı Aristoteles'in dizgesidir.[29]

Hıristiyanlığın yaklaşık ilk altı yüz yılında daha çok gerçekçi betimin benimsendiğini, sonra ise simgeler, kavramlar dünyasına geçildiğini görmekteyiz. Bu antik dünyanın çarpıcı yapıtlarından, semboller dünyasına geçtiği büyük ve önemli dönüşüm ayrıca Ortaçağ biçeminin de bir habercisiydi. Hıristiyanlık ilk örneklerinde Yunan-Roma sanatının biçim dilini kullanmıştır. *Bu bir anlamda içeriğiyle Hıristiyan öğretisine, biçimiyle de Pagan Antik sanat geleneklerine bağlı bir sanat* demektir.Gerek bu dönem, gerekse daha sonraki dönemin *resim sanatı hakkında vazolar bilgi vermektedir.* Resimler arkaik kabartma biçimlendirmesinin niteliklerini taşımaktadır. *Figürlerde, beden cepheden, baş ve ayaklar yandan betim-*

---

[23] Fatma Paksüt, *Seneca'nın Tuttuğu Işıkta Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1980, s.2; Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 57.
[24] Paksüt, *Seneca'nın Tuttuğu Işıkta*, s. 6.
[25] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 73.
[26] W. D. Ross, *Aristoteles*, (Hazırlayan: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi, İzmir 1993, s. 208 (Kitabın bölümleri ayrı çevirmenler tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır).
[27] Bigalı, *Resim Sanatı*, s. 15.
[28] Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 179.
[29] Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 193.

lenmiştir. Kompozisyon içinde yer alan figürler birbirlerini kesmeyecek şekilde, ayrı ayrı dizilerek betimlenmişlerdir. Kişisel hiçbir ifade taşımayan figürler, toplumdaki belli kişileri simgelerler, yani belli bir hiyerarşi gözetilmektedir. Figürler, sürekli yazı ile birlikte yer alırlar ve resimlerin süs amacından çok hikâye edici nitelikleri ağır basmaktadır.[30] Yunan felsefesinin ilk dönemlerinden başlayarak geometrinin sanatta önemli olduğu görülmektedir. Sanat güzellikle, güzellik de uyumla denk tutulmaktadır. Bu anlayış Yunan vazolarındaki betimlerde tümüyle sadık kalınarak uygulanmıştır.[31] Daha sonraki dönemde Aristoteles'in felsefesi egemen olmasına karşın, Platon'un etkileri hiçbir zaman tam anlamıyla silinmemiştir. *Yeni-Platonist Okul* yoluyla Platon'un görüşleri önce *St. Augustine* üzerinde ve giderek Ortaçağ düşüncesi üzerinde etkili oluyordu. *Thomas Aquinas'ın, benimsediği düşünür Aristoteles idi; bununla beraber Aquinas'ın dizgesinde, Aristoteles'ten çok Platon'a dayandırılabilecek çok şey vardır.* Ayrıca felsefe tarihinde *üç büyük düşünür olarak anılan Sokrates, Platon ve Aristoteles*'in birbiri ardınca karşılıklı etkileşim içinde olduklarını; Sokrates'in Platon'a, Platon'un da Aristoteles'e hocalık yaptığını belirtmeliyiz. Öncü bir düşünür olarak bir çok konuda düşünceler üretmiş, kurduğu Akademi'de dersler vermiş olan *Platon'un, tüm bu öğretilerinin toparlanmış bir dizge/sistem olarak günümüze kadar gelememesinin nedeni, onun adeta karanlık bir dehlizde el yordamıyla yürürken; etrafındaki dağınık bilgileri toparlama olanağı bulamamasındandır.*[32] *Platon'un yeniden önem kazanması Rönesans'ta Floransa'da ortaya çıkar.* Burada kurulan Platon Akademisi, Platonik geleneği yenileştirmeye çalışıyordu. Yukarıda da söz ettiğimiz gibi, *Platon yaşlılık döneminde güzelliği/idea*'yı, kare, dikdörtgen, daire gibi geometrik biçimlerin birbirine olan matematik oranlarından doğan düzene, yani uyuma bağlamıştı. *Güzellik anlayışını sayı kavramı içine sokmuştu.*[33]

---

[30] Fleming, *Arts and Ideas,* s. 115-116; N.-M. İpşiroğlu, Oluşum Süreci..., s. 46-47; Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları, s.* 79; Honour-Fleming. *A World History of Art*, s. 122-123, 126-127, 272; Turgut, *Sanat Felsefesi*, s. 23, Adnan Turani, *Dünya Sanat Tarihi,* (3. bs.), Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1983, s. 17; Andreas Rumpf, *Yunan ve Roma Sanatı* (Çeviren: Jale İnan), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1949, s. 28-31, 40-43, 52-54, 76-79, 94-97.

[31] Herbert Read, *The Meaning of Art,* (Reprinted) Pelican Books, 1956, s. 21,24; Herbert Read, *Sanatın Anlamı,* (2. bs.), (Çevirenler: Güner İnal-Nuşin Asgari), İş Bankası Yayınları, İstanbul 1974, s. 23,25.

[32] Copleston, *Platon,* s. 187; Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu,* s. 12; Daniel J. Boorstin, *Keşifler ve Buluşlar,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1994, s. 547.

[33] Copleston, *Platon,* s. 187; Tunalı, *Estetik,* s. 364,367-374; Erwin Panofsky, "History of the Theory of Human Proportions", *Meaning in the Visiul Arts,* (Reprinted), Penguin Books Middlesex, England, 1983, s. 120-121; Akyürek, *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat,* s. 129-130

Platon'un sanat felsefesinin idealist bir tutum olduğunu onaylarsak, Aristoteles'inkini de akılcı/rasyonalist olarak benimseyebiliriz. Bir başka deyişle, Platoncu estetik anlayışının, dizgeli bir biçime dönüştürülmesi, Aristotelesçi estetiği doğurmuştur. *Aristoteles'te de sanat, mimesis'ten doğar; arınma/katharsis ile son bulur. Mimesis'te sanatçı ve nesne, arınma'da ise alımlayıcı ve sanat yapıtı arasında bir iletişim vardır.* Bu bağlamda form güzelliği, nesne güzelliğinden ayrıdır. Başka bir deyişle doğa ve sanat yasaları farklılık gösterirler ki bu da nesne ve sanattaki güzellerin birbirlerinden ayrı olmalarına neden olur. Böylece, sanat tinsel alandan, duyular alanına geçer. *Aristoteles'te estetik haz, bilgi/zihin ile ilişkilidir ve bu nedenle akılcıdır.* Mimesis, gerçeklik ve tinsellik alanında söz konusudur; gerçeklik alanında, tekil olan ve duyusal olarak kavranabilen varken, idealite alanında olması beklenebilen, olanaklı olan söz konusudur. Düş gücüylü kavranabilen bu alan, olanakla ilgilidir. *Zorunluluğun egemen olduğu gerçeklik tabakasıyla olasılığın egemen olduğu olanak tabakası, mimesis'te birleşirler. Bu açıdan bakıldığında sanat gerçeklikten daha fazla bir şeydir, onun aşılmasıdır veya gerçeklik ve idealitenin bir bireşimidir.* Sanat, salt gerçekliğin yansıdığı bir alan değildir ve de sanat yapıtı kaba bir öykünme ürünü de değildir. Çünkü, *mimesis kavramı gerçekliği de içeren geniş bir kapsama sahiptir. Karşımıza, doğada ve sanatta çıkan sanat güzelliği, gerçeklikten farklı bir şeydir.*[34] *Aristoteles,* güzelliğin ögelerini düzende, oranda, sınırda görmüş ve bunu düşünce geliştirme dizgesiyle, miktar, oran ve matematiksel ölçülerde bulmuş; *estetiği, bir şeyin bütünüyle parçaları arasındaki oranlar olarak benimsemiştir.* Yukarda sözünü ettiğimiz gibi, Aristoteles güzellikte sınır tanır. Bu karakteri belirten bir sınırdır ve eşyanın daha açık okunmasına olanak sağlar. Başka bir deyişle kavranabilen eşyanın sınırlı olması gereklidir ve güzel sınırdadır. *Eşyadaki saklı sır, uyumlu bütünlüktür.* Aristoteles'te estetik düşünce bilimsel temellere oturmaktadır. Hiçbir şeyin rastgele oluşamayacağı düşüncesini ve düşünce ile düzenin her şeye egemen olduğunu savunmaktadır. *Bir şeyin bütünüyle parçaları arasındaki ilişki, ölçü ve disiplinle oluşursa hafıza bunu kolay saklama, bir bakışta kavrama olanağı bulabilmektedir.* Eşyalar arasındaki farklılıklar, onlara ilişkin bilgilerimizin sınıflandırılmasına neden olurlar. İnsanlar, iyi anladıklarını sevmeye eğilimlidirler ve kendilerini zorlayıcı yargılardan hoşlanmazlar. Saf değerler aramaları, bu değerlere bağlanmaları gerekirken, kolay olana bağlanmayı uygun görürler.[35] Yukarıda da değindiğimiz gibi

[34] Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları,* s. 83, 86-87.
[35] Bigalı, *Resim Sanatı,* s. 20-23.

Platon da yaşlılık döneminde güzellik anlayışını sayı kavramı içine sokmuştu.

BETİM YASAĞI KONUSUNDA İKİ FARKLI UYGULAMA: BETİM ÖZGÜRLÜĞÜ İÇİNDEKİ BİZANS'TA İKONOKLAZMA; BETİM YASAĞI İÇİNDEKİ EMEVİLER'DE ÖZGÜRLÜK

Burada, betim yasağının olmadığı Hıristiyan *Bizans İmparatorluğu* ile betim yasağının olduğu Müslüman *Emevi Devleti* (661-750)'nin birbirine ters düşen, çok ilgi çekici iki durumuna değinmek istiyoruz. Birinci örneğimizde *787'de İznik'te toplanan II. Konsil*'de aziz betimlerinin mucize gösterebilecekleri ve insanları iyileştirme gücü taşıdıkları onaylanınca ikonalara karşı büyük bir ilgi uyandı. *Dönemin imparatoru III. Leon* önceden imparator betimlerine adeta tapan halkın artık ikonalara yönelmesini, kendi otoritesinin sarsılması için bir neden sayınca, diğer Anadolu piskoposlarının desteğiyle kült resimleri önünde dinsel törenleri yasalıyor ve her türlü resim kiliselerden uzaklaştırılıyordu.[36] *III. Leon'un İkonolast bir tutum takınmasında, saf inanca erişmek isteyen Anadolu'daki Hıristiyanlar yanında, savaşım içinde olduğu Musevîlik ve İslâm inançları da etkili olmuştur.* Bu tutumu nedeniyle Leo'ya düşman-ları tarafından Yahudi ve Arap dostu denmiştir. Ancak, o Yahudiler'i toplayıp vaftiz olmaya zorladığı gibi; Araplar ile de savaşmıştır.[37] Tarihte *İkonoklazma Dönemi* olarak yerini alan bu hareket *726/730'da başladı.* 726-787'de kısa bir süre kesintiye uğrasa da *843 yılına kadar devam etti.* Bu dönem insan figürünün ortadan kaybolup, simgesel işaretlerin (bitki, haç, kandil vb.) ortaya çıkmasıyla kendine özgü bir durum gösterir.[38]

Öte yandan, salt puta tapmanın yasaklandığı belirtilmesine karşın, bunu betim yasağı biçiminde benimseme eğilimi gösteren İslâm inancının, bir dönem yayılmasında öncülük yapan *Emevi Devleti* ve bu devletin sultanları/halifelerinin *resme karşı gösterdikleri hoşgörü* dikkat çekmektedir. Hızlı bir gelişim göstererek *yeni topraklar elde eden Emevi halifeleri, buralarda* Tanrı-kral inancının ürünleri olan *yapıtlarla karşılaşınca,* bunları yadsımak yerine, *egemenliklerini benimsetmek* için yararlanılması gereken *bir araç olarak gördüler.* Genellikle *Geç-Helenizm geleneğini*

---

[36] İpşiroğlu, *İslâmda Resim*, s. 21, 34; N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi* s. 45.

[37] Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, s. 58; Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*, s. 12; Honour-Fleming. *A World History of Art*, s. 282.

[38] İpşiroğlu, *İslâm'da Resim*, s. 21, 34; N.-M.İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi* s. 45; Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*, s. 3

yansıtan bu yapıtlarda tema olarak devletin egemenliğini ve gücünü gösteren simgeler dikkat çekmekteydi. *İslâm düşüncesinin katkısının söz konusu olduğu resimleri ancak Geç-Abbasiler döneminde görüyoruz.* Ortaya çıkan resimler, betim yasağını yok sayan bir tutum sergilemiyor-du. Dinsel yapılara figür yapılmıyor; ancak, saray ve köşklerde figür kolaylıkla kullanılıyordu. Örneğin Şam Ulusal Müzesinde yer alan Kasr el-Hayr Gharbi'ye ait yaklaşık 730'lara tarihlenen, bir döşeme resminde atıyla, ceylanı avlayan bir genç ve bunun üstünde kemerler arasında iki müzisyen betimlenmiştir. Bu resimde Sâsâni sanatının etkileri sezilmektedir ve İranlı bir sanatçının yapıtından model olarak esinlenilmiş olabileceği düşünülmektedir.[39]

ERKEN HIRİSTİYAN SANATINDA İSA BETİMİ

Hıristiyan sanatında dinsel resim söz konusu olduğunda, *akla ilk olarak İsa'nın resminin yapılıp yapılmadığı gelmektedir.*[40] Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Roma'da gelenekselleşmiş bir portre sanatı vardı. İmparator, şair, filozof, yüksek memur vb. gibi ileri gelenlerin büstleri tıpatıp aynı yapılıyordu. İsa'nın betimi ise zamanında çeşitli nedenlerle yapılmamıştı ve İncil'de İsa'nın görünüşüne ilişkin bilgiler yeterli değildi. Sanatçılar, dört İncil'de İsa'nın kişiliği ve yaşamı hakkında anlatılanları göz önüne alarak ona bir biçim vermeye çalıştılar. *İsa*'nın, kişiliğinde birçok niteliği toplaması, onun belli bir kalıba sokulmasını güçleştirmiştir. Başlangıçta, Roma İmparatorluğu topraklarında, belinde torbası, elinde değneği, dolaşarak dinsel *öğüt veren/vaaz eden* stoa'lı *halk filozoflarının görünümü şeklinde* verilmesi benimsenmiş, '*sonraları Yunan Tanrısı Apollon*'a benzetilmiş; *ancak bu halktan tepki alınca,* bundan vazgeçilip, *masum çocuk, öğretici, kurtarıcı, çoban, "Christus Imperatore" gibi çok değişik şekillerde betimlenmiştir.*[41]

---

[39] İpşiroğlu, *İslâm'da Resim,* s. 33-34; Süleyman Nazif, "İslâmiyette Resim ve Heykel", *Arkitekt Dergisi,* s. 362, İstanbul 1976, s. 81-82 (Nazif, İbrahim Çallı'nın bu konuda kendisine başvurması üzerine, makaleyi, Lozan Konferansı sırasında bir gazetede yayımlamıştır); Hüseyin Gazi Yurdaydın, "İslam Resminin Menşeleri ve Başlangıçları", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. III, S. 3/4 1954, s. 35; S. K. Yetkin , "İslâm Sanatının Mahiyeti", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. I, S. 1., 1952, s. 46; Halil Aslangül, "İslâm'da Resim", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. X, 1963, s. 153; Osman Keskioğlu, "İslâm'da Tasvir ve Minyatürler", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. IX, 1962, s. 11-23; Honour-Fleming. *A World History of Art*, s. 303.

[40] Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi,* s. 35, dpnt. 97'den G.B.Ladner, "The Concept of Image in the Greek Fathers and Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers,* 7 (1953), s. 3-22.

[41] N.-M.İpşiroğlu, *Oluşum Süreci...*, s. 46-47; Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi,* s. 35; Honour-Fleming. *A World History of Art,* s. 266.

Erken Hıristiyan sanatında, Roma ve Bizans dünyalarının sanat biçemlerini görmekteyiz. M.S. V. yüzyıldan VI. yüzyıla doğru akan süreçte diğer önemli merkezlerden İstanbul ve Roma'da olduğu gibi Ravenna'da da Yunan ve Roma gibi etkisi çok uzun sürmüş, iki büyük kültürün bileşkesi olan Greko-Romen biçemden, Ortaçağ biçemine geçildiğini ve bu sırada Mistisizm ve buna koşut olarak simgeler dünyasının belirdiğini izlemekteyiz. Bununla birlikte eski sanat biçimleri yeniden değerlendirilerek, Roma hamamları, Hıristiyan vaftizhânelerine, klâsik yaşamın çoban heykeli, *"İyi Çoban"*a, klâsik kuş ve hayvan figürleri, tinsel ve ruhanî kimliklere dönüşüyor. Müzik yüce Tanrı'nın bölünmez birliğiyle, insanın ölümlülüğünü yansıtıyordu. Klâsik müzik aleti lirin, ahşap çerçevesi üzerine gerilmiş telleri, *St. Augustine* tarafından yeniden yorumlanarak, İsa'nın haça gerilmiş bedenine benzetiliyordu. *Orpheus*'un kişiliğinde toplanan, karısı Eurydike'nin ölümünden sonra onsuz yaşayamayacağını anlayarak, ölüler dünyasına inip, Hades'ten karısını isteyip ölümü yenmesi niteliğiyle özdeşleştirildiğinden, İsa yeni bir Orpheus olarak onun vahşi hayvanları bile büyüleyen müzik aleti liri çalarken betimlenmiştir. Ayrıca, 'Sant Apollinare Nuovo'da İsa, arkalığı lir şeklinde olan bir taht üzerinde otururken betimlenmiştir.[42] (Böylelikle), bu mekân kavramı, doğal dünyanın, sınırlı, klâsik üç boyutlu betimlenmesinden; Hıristiyanlığın iki boyutlu, sınırsız sembolik dünyasına dönüştü.[43]

Doğu Hıristiyan Sanatında İsa Betimi

Batı Hıristiyan sanatında betimin işlevi, Kutsal Kitap'ta anlatılan öykülerin halk tarafından kolayca anlaşabilmesini sağlamaktı. Sanatçı bunu yaparken, bir ölçüde kendini özgür hissedebiliyordu. Bu nedenle İsa betimlerinde olduğu gibi, konuların yorumlanması ve biçimlendirilmesi, dönemin anlayışına göre değişebiliyordu. Doğu Hıristiyan sanatı ve onun büyük temsilcisi *Bizans'ta resim anlayışı, Batı'nın anlayışından değişiktir. Bizans'ta Platon'un idealar öğretisine dayanan bir resim teolojisi oluşmuştu.* Oluşan bu teolojiye göre, *İsa, Meryem ve azizler* tarihsel kişiliklerinden soyutlanarak *kavramlaşıyorlar,* düşünsel varlıklar niteliğine dönüşüp; *değişmez gerçeklerin betimi oluyorlardı.* İkona sanatçılarının yapımı olan çalışmalara da, görünmeyen, *insan elinden çıkmayan/acheiropoietos* betimler olarak bakıyorlardı. *Meryem resimlerinin çıkış*

[42] Fleming, *Arts and Ideas,* s. 115-116; Honour-Fleming. *A World History of Art,* s. 272; Timuçin, *Düşünce Tarihi,* s. 136,

[43] Fleming, *Arts and Ideas,* s. 116 ve Resim 146'da *Chirist as Orpheus, Mermer, M.S. 4. yy. Bizans Müzesi, Atina.

kaynağı olarak Aziz Lucas'ın yaptığı bir resim gösteriliyordu.[44] Bu dönemde anlatılanların içinde, İsa'nın yüzünü sildiği keten bir beze yüzünün kopyasının çıktığı da yer almakta ve bu bez *Agion Mandilion/Mandylion: Kutsal Mendil* adıyla anılmaktadır.[45] Sanatçılar, oluşan bu betimlerde gelenekten ayrılmamaya özenle dikkat ediyorlar. *"Ressamlar Kitabı"*nın, Athos Manastırı'nda XVIII. yüzyılda yeniden yazılmış geç bir kopyasında, *kutsal resimlerin konulacakları yerlerden, teknik bilgilere kadar bir dizi kural ve program belirlenmişti.* Doğu Hıristiyan dünyasında betim değişmez gerçeğin anlatımı olduğundan, İsa'nın resimleri Batı sanatında görülenlerin aksine, kısa zamanda belli bir kalıba sokularak dondurulmuştur. Genç İsa, yerini dünyanın egemeni anlamına gelen Pantokrator İsa'ya bırakıyor. Gücü ve yüceliği simgeleyen Zeus ve Poseidon gibi İsa'nın da sakalı ve görkemli bir görünümü vardır. Bu görünümüyle o bir egemenlik simgesidir. *Batı sanatında görülen acı çeken İsa, Bizans sanatında görülmemektedir.* Çarmıhtan indirilme sahnelerinde bile, İsa'nın tanrısal yüceliği kaybolmaz. Anastasis sahnelerinde de Kariye'de olduğu gibi, insanları ölüm ve karanlıktan kurtaran, aydınlık, ışık saçan bir görünüm olarak betimlenmiştir. Bizans sanatı, yalınlığın sağladığı büyüklükle, henüz Roma sanatının doğalcılığıyla karışmamış olan Yunan biçimini anımsatır. Bu anlayış Rus ve Bulgar ikon ressamlığında günümüze kadar etkili olmuştur. Resim kavgalarının son bulduğu 843 yılı Batı'nın düşünce tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Yüzyıllar boyunca Yahudilik'le Putperestlik ikilemi içinde kalan Hıristiyanlık, bu tarihten sonra doğruluk/hakikat anlayışı içinde özgürlüğüne kavuşmuştur. Hıristiyanlık düşüncesinde barınan diyalektik anlayış, Yahudiliğin soyut ve Antikitenin somut Tanrı inançlarının yeni bir biçimde kaynaşmasını kolaylaştırmıştır. Bu tutum, gerçeğin bir yönden dünyada aranması, diğer yönden dünyanın aşılması düşüncesini geliştirmiştir. *Karşıt eğilimlerin bulunması, Hıristiyan sanatının gelişim sürecinde çok önemli olmuştur.* Böylece, ortaya çıkan gerilim ve tedirginlik, gelişimi getirmiştir.[46]

Ortaçağ, bu dünyayı aşma eğilimi gösterdiğinden, doğal formlar önemini yitiriyor ve Yunan biçiminden sıyrılıp; soyut bir anlayışa yöneliyor. *Feodal*/Derebeylik *Romanesk Dönem* olarak adlandırılan XI. yüzyıldan günümüze ulaşan, çizgiselliğin baskın olduğu, herhangi özel bir derinlik

[44] N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci...*, s. 47; Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*, s. 36

[45] "Mandylion", Nancy Petterson Şevçenko, A. Kazhdan (Ed.), Alice Mary Talbot ve diğerleri *The Oxford Dictionary of Byzantium*, C. 2., Oxford 1991, s. 1282; N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçerisinde Sanatın Tarihi*, s. 47.

[46] N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci...*, s. 47-50

çabasının düşünülmediği, iki boyutlu ve döneminin resimli elyazmalarının niteliklerini taşıyan *Bayeux Halısı'nda, sanatçının gördüğünü değil, düşündüğünü, kafasında söylence biçimine dönüştürmüş olduğu olayları yansıttığını izlemekteyiz. Bu halıdaki biçim diliyle İslâm minyatürlerinde de karşılaştığımızı bir kere daha hatırlamalıyız.* Her iki dünyanın yapıtlarında ortak yan olarak soyutlama görülürse de, gerçekte, bu, aradaki ayrılıkların daha net görülebilmesine olanak tanıyor. *Maddeyi yok etme çabası içindeki İslâm, Yunan biçimini nakışa dönüştürürken; diyalektik Hıristiyan dünyası, maddeyi aşma eğilimini, maddeyi, ruhtan yoksun bir kalıp içinde tüm ağırlığıyla göstererek ve bu yolla Tanrı'yı düşündürerek geliştirmiştir.*[47]

Betimleme ve Ruhbilim İlişkisi

Kimi zaman, *canlı gibi görünen resimlerden, gerçekçi resim diye söz ederiz.* Kuşkusuz, bu, düz bir yüzey üzerinde çizgiler ve renklerle düzenlenmiş, içinde yaşadığımız dünyanın, tarafımızdan yorumlanabilen bir kopyasıdır. Üç boyutlu bir insan figürünü, düz bir yüzeye yerleştirmenin ne kadar karışık bir işlem olduğunu acemi bir ressam iyi bilir. Hiçbir eğitim alınmadan da her nasılsa başka bir sanatçı tarafından yapılan bir çizim veya resmin kopyasının yapılabileceğini olanaklı buluruz.[48] Turner bir resme bakarken kendini hem mutlu, hem de mutsuz hissettiğini, resmin, gözüne kesinlikle taklit edilemez gibi gözüktüğünü söylemektedir.[49] Bu sava ilişkin görüşlerini Gombrich, *Sanat ve Yanılsama* adlı kitabının girişinde gerek kendi savunusu, gerekse dostu ve akıl hocası Ernst Kris'in yazdıklarına atıfta bulunarak tekrarlamaktadır.[50]

Bir zamanlar betimleme yöntemleri, sanat eleştirmenlerinin etkinlik alanlarına giren bir olguydu. Yapıtı eleştirenler başarının kıstası olarak, betimlemenin doğaya sadık olup olmayışını alırlardı. Bu bakış açısı öyle yerleşmişti ki betimleme becerisi, acemice başlangıçlardan mutlak yanılsamaya uzanan bir gelişme çizgisinin doğal sonucu olarak görülüyordu. Böyle bakıldığında eski Mısırlılar'ın kullandıkları yöntemler çocukçaydı, çünkü ellerinden ancak bu kadarı gelmişti. Mısırlılar'ın betimleme bi-

---

[47] N.-M. İpşiroğlu, *Oluşum Süreci...*, s. 53; Fleming, *Arts and Ideas*, s. 133-138.

[48] Felicity Woolf-Michael Cassin, *Bodylines The Human Figure in Art*, The National Gallery, Education Department, London 1987, s. 6.

[49] E(rnst) H(ans) (Josef) Gombrich, *Sanat ve Yanılsama, Resim Yoluyla Betimlemenin Psikolojisi*, (özgün adı olan *Art and Illusion*'dan çeviren: Ahmet Cemal), Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 60 (Not: Kitabın Türkçe çevirisinde, sayfalarda sayı ile gösterilmeyen dipnotlara ilişkin açıklamalar ve yararlanılan kaynaklar, kitabın 377-402 nolu sayfaları arasında verilmiştir. A.K.G.)

[50] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 42-43.

çimleri hoş görülebilir, ancak, asla onaylanamazdı gibisinden, kuvvetli dayanağı olmayan bir estetik görüşten kurtulmamızı, yirminci yüzyılın ilk yarısında tüm Avrupa'yı etkisi altına almış olan büyük sanat devrimine borçluyuz. Bugün sanatı görme biçimlerini öğreten hocaların ilk yıkmaya çalıştıkları önyargı, sanatsal değerin bir fotoğraf gerçekçiliğiyle özdeş olduğu inancıdır. Bir başka deyişle, estetik, inandırıcı betimleme sorunuyla, yani sanatta yanılsama sorunuyla ilgilenmekten vazgeçmiştir. Bu tutum bir bakıma bir özgürleşmedir. Ancak sanat tarihçileri bu sürekli sorunla ilgilenmeyi bırakarak onu bir kenara atmışlardır. Sonuçta sanatın bakış açısında ikinci plâna atılan yanılsama, ruhbilim açısından da çok yalınkat/basit bir durum izlenimi vermiştir. Ancak, böyle bir görüşün doğru olmadığını kanıtlamak için sanata başvurmaya bile gerek yoktur. Bu bağlamdaki sorunların ne kadar karışık olduğunu görmek için, ruhbilimini ele alan, hemen her ders kitabında şaşırtıcı örnekler görmek olasıdır. Çok bilinen yanılsama örneklerinden biri olan ve bakış yönüne göre değişebilen tavşan/ördek figürü bunlara iyi bir örnektir. Tam olarak bu iki hayvandan birine benzemeyen figüre degişik görme açılarıyla yaklaşıp, ördeği görürken, diğer hayvan, tavşanı "anımsamayı" da başarırız; ancak gözlemimizi yaparken, iki görme biçimini eşzamanlı yaşamanın olanaksızlığına ilişkin inancımız da kuvvetlenecektir. Bu durumda yanılsama tanımlamasının ve çözümlemesinin ne kadar güç bir işlem olduğunu saptayacağız. Bir başka deyişle akıl yoluyla belli bir yaşantının yanılsaması olabileceğini kavrayabilirsek de, kendimizi bir yanılsama yaşarken gözlemleyebilmemiz söz konusu değildir.[51] Bir iç gözlem ustası olan Kenneth Clark, *bir yanılsamayı yakalama girişiminin nasıl yenilgiyle sonuçlandığını anlatmaktadır.* Clark, Velazquez'in bir başyapıtına bakan izleyicinin, birkaç adım geri çekildiğinde fırça vuruşlarının ve boya lekelerinin onlarda farklı bir gerçeklik oluşturmasının gerçek nedenlerini çözmek istemiştir. Ancak bu çabaları boşunadır. Çünkü, izleyici ne kadar sıklıkla öne ve arkaya gidip gelse de iki gözlem biçimini aynı anda birleştirmeyi asla başaramaz ve Velazquez'in bunu nasıl yaptığı sorusunun gerçek yanıtı bulunamaz. Bu örnek de *estetik ve ruhbilim alanlarının soru bütünlerinin en yoğun biçimde birbirine geçmiş konumda olduğunu göstermektedir.* Geçmiş çağların sanatçılarının, büyük sanatçılıkları yanında iyi de birer yanılsamacı olduklarını biliyoruz. Bu sanatçıların yapıtlarıyla

[51] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 20-21; Anonim, "Clark, Sir Kenneth Mckenzie", Anonim, *Webster's Biographical Dictionary*, A Merriam-Webster, G. and C. Merriam Company, U.S.A. (tarihsiz), s. 313

ilgilenmek, sanat yapıtının incelenmesi kadar yanılsamanın da incelenmesi demektir.[52]

Gombrich: "Ressamlar, bizlerden 'daha çok görebildikleri' için mi gerçekliği taklit edebilecek konumdadırlar, yoksa taklit etme sanatını öğrenmiş oldukları için mi daha çok görebilmektedirler?" demektedir. Bu görüşlerden her biri günlük yaşamın deneyimleri içinde görülebilir. Sanatçıların tümü, doğayı gözlemleyerek kendilerini geliştirdiklerini onaylamaktadırlar; ancak hiçbiri salt doğayı gözlemleyerek sanatçı olmamışlardır. Antik Çağ'da mimesis kavramı sanata ilişkin tüm tartışmaların odak noktasıydı. Hattâ, *Plinius,* güzel sanatların tarihini, doğanın yansıtılmasındaki başarı olarak tanımlamıştır. *Ressam Polygnotus,* insanları ağızları ve açık dişleriyle betimlemiş ilk ressamdır. Ünlü Antik Çağ *heykeltraşı Pythagoras,* damarları ve kasları belirgin olarak veren ilk sanatçıdır. *Ressam Nikias* ise ışık-gölgeyi ilk uygulayan sanatçı olmuştur. Plinius benzeri bir çabayı Rönesans Döneminde, *Vasari* uygulamış ve doğayı sadık betimleyen sanatçılara duyduğu saygıyı yazdığı kitapta vurgulamıştır. Bu sanatçılar arasında, kendi buluşları üzerine, sonradan gelenlerin bir şeyler koymasına olanak sağlayan, doğuştan deha *Giotto,* hakkında fazlaca bir şey bilinmeyen esrarengiz ressam *Stefano,* Giotto'nun devamcısı olup, ondan daha canlı renkler kullanan Taddeo *Gaddi,* giysilerdeki kıvrımları usta bir yalınlıkla vermeyi başaran ve yalın yansıtmanın adeta sahibi gibi övgüyü hak eden *Massaccio,* XIII. yüzyılın başyapıtı olarak anılan *Rucellai Madonnası ile Cimabue*'nun[53] bu yapıttaki doğa gözleminin eksikliği gibi bir varsayım sonucu ortaya çıkan büyük kusurları göz önüne alırsak; *gerçekte bunun böyle olmadığı, yalnızca, dönemin insanlarının daha fazla bilmedikleri için, daha fazlasını göremediklerini söyleyebiliriz.* Ünlü İngiliz ressam *Constable* "Doğayı görme sanatının da tıpkı Mısır hiyerogliflerini okuma sanatı gibi, öğrenilmesi gerekir" demektedir ki bu deyiş daha çok izleyicilere yöneliktir. Aynı düşünce, 1834 yılında *Ruskin*'i, Turner'ı savunmak için *Modern Painters/Modern Ressamlar* adlı yapıtı yazmaya itmiştir. Ruskin'in bu yapıtı, Plinius ve Vasari ile başlayan, sanatın tarihinde doğanın nesnel yansıtılması sürecinin tarihini inceleyen gelişmenin belki de son halkasıdır. Ruskin yapıtında, Turner'ı Claude Lorrain ile Canaletto'dan daha üstün tutmaktadır. Buna neden olarak da sanatçıların yapıtlarını inceledikten sonra, doğa hakkındaki en çok bilgisi olanın Turner olduğunu saptadığını göstermektedir.[54]

---

[52] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama,* s. 21-22.
[53] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama,* s. 25-27.
[54] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama,* s. 27-28.

Ptolemaeus ise *Optik* adlı yapıtında görme sürecindeki yargı gücünün işlevinden söz etmişti. Duyulardan duyumsama, bilme ve sonuç çıkarma arasında yaptığı ayrımla Arap bilgini *İbnü'l-Heysem* (M.S. 965-1038), Ortaçağ Avrupası'na yeni bir şeyler sunmuştu. John Locke ise doğuştan varolan düşünceleri yadsımış; ışık ve renk dışındaki görünenlerin salt göz ile kavranamayacağını, tüm bilgilerimizin duyular aracılığıyla öğrenildiğini ileri sürerek, eski felsefe geleneğinin içerdiği sorunu da tartışmanın odak noktasına yerleştirmiştir. Çünkü, eğer göz, yalnızca ışık ve renkler karşısında tepki gösteriyorsa, nasıl oluyor da üç boyutlu mekâna ilişkin bilgilere sahip olabiliyoruz? Bu soruna yanıt İrlandalı filozof George Berkeley *'in, New Theory of Vision/Görmenin Yeni Kuramı* adlı 1709 tarihli yapıtından gelmektedir. Berkeley, mekâna ve cisimlerin katılığına ilişkin bilgilerimizin dokunma duyusu ve devinimden geldiğini öne sürmektedir.[55] İngiliz deneycilerince başlanmış olan deneyimimizin duyumlara ayrılması işlemi, XIX. yüzyılda Hermann Helmholtz (1821-1894) gibi büyük düşünürler fizyolojik optik bilimini kurduklarında da egemenliğini sürdürmüştür. Ancak bu arada ne Berkeley de de Helmholtz görme yaşantısı ile optik duyumu asla birbirine karıştırma yanılgısına düşmemişlerdir. Aksine olay bunun tam aksi olmuştur. "Duyum" ("uyarı"ların salt alımlanışı) olarak adlandırdığımızla, tinsel (Geistige) bir eylem niteliği taşıyan ve Helmholtz'un tanımıyla "bilinçdışı bir çıkarım"a dayanan algılama arasındaki ayrım, XIX. yüzyılın ruhbilimi için kendiliğinden anlaşılır bir olguydu. Bu nedenle, izlenimcilerin ruhbilimsel kanıtlarının (diğer bir deyişle resimlerinin dünyayı "bizim gördüğümüz gibi" yansıttıkları savının) karşısına, geleneksel sanattan ve bu sanatın akılcı bilgiden oluşma temelinden yana olan aynı güçte kanıtlarla çıkmak kolaydı. XIX. yüzyılın sonuna doğru başlayan bu tartışma sürecinde, çok eskilere dayanan *doğaya öykünülmesi düşüncesi ortadan kalkınca,* gerek sanatçılar gerekse sanat kuramcıları bir boşluğun içine düşmüşlerdir. Bu tartışma sürecinde iki Alman düşünür öne çıkmıştır. Bunlardan biri sanat yazarı Konrad Fiedler, diğeri ise Fiedler'in dostu, klâsik biçemi benimsemiş heykeltraş Adolf von Hildebrand (1847-1921) idi.[56]

Fiedler, izlenimcilere, insanın düşünebilme yeteneğinin işlemlerine, gereksinimi olan ilk gereci sağlamak için, gerçekleştirdiğini sanabileceği en yalın gözlemin bile tinsel bir olgu niteliği taşıdığını ve bizim dış dünya diye adlandırdığımızın, gerçekte karmaşık bir ruhsal olayın sonucu olduğunu ısrarla anlatmıştır. Ancak, bu süreci irdeleyen Hildebrand olmuş-

[55] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 29; Anonim, "Locke, John", *Webster's Biographical Dictionary*, s. 910.
[56] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 29-30.

tur. Sanatçı 1893'te yayımladığı *Das Problem der Form in der bildenden Kunst* (Güzel Sanatlarda Biçim Sorunu) adlı kitapla tüm bir kuşağı derinden etkilemiştir. Hildebrand, bilimsel doğalcılığın ideallerine, algılama ruhbilim bilgilerine atıfta bulunarak karşı çıkar. Hildebrand görsel tasarımlarımızın ögeleri içine görme, dokunma ve devinimlerin çağrışımlarından kaynaklanan duyumları sokmuştur. Örneğin bir küre, göze yassı bir yuvarlak düzlem olarak gözükür; mekânın ve biçimin önemli niteliklerini yalnızca dokunma duyumuz aracılığıyla öğrenebiliriz. Bu gerçeği sanatçının göz ardı etmemesi gerekir. Sanatçının görevi, devinim eksikliği içindeki yapıtını, resmi daha açık ve seçik biçimleyerek dengelemektir; bu yolla sanatçı salt görsel izlenimlerini iletmekle kalmayacak, dokunma duyusunun bize sağladığı, üçboyutlu biçimi düşünce düzeyinde yeniden kurabilmemize olanak sağlayan tüm görüntüleri de aktarabilecektir. Bu düşüncelerin tartışıldığı dönemle, sanat yapıtlarının salt betimlenişi ile biyografi ve estetikten kesin olarak bağımsız olarak yer almaya başlaması aynı anda gerçekleşmiştir. O döneme kadar çok doğal olarak benimsenen pek çok şey, birdenbire bir soruna dönüşmüş ve üzerinde yeniden düşünülmesi gerekmiştir. 1896'da Floransalı ressamlara ilişkin bir incelemesini yayımlayan Bernard Berenson, estetik inancını tümüyle Hildebrand'ın görüşleri doğrultusunda açıklamıştır. Berenson kitabını tek bir tümce içerisinde *"Ressam, ancak retinadaki izlenimlere dokunma duyusunun da değerini katabildiği takdirde görevini yerine getirebilir."* biçiminde özetlemiştir. Ona göre *Giotto ile Pollaiuolo'nun önemleri, bunu yapmış olmalarından kaynaklanmaktadır.* Berenson da, Hildebrand gibi tarihten çok estetik değerlere önem vermiştir.[57] Hildebrand'dan üç yıl sonra 1899'da *Heinrich Wölfflin* günümüz sanat tarihinin klâsik yapıtları içinde yerini alan *Die klassische Kunst* (Klâsik Sanat) adlı kitabının girişinde Hildebrand'a duyduğu saygıdan söz etmiştir. Wölfflin, Rafaello'nun başyapıtlarını betimlerken ortaya koyduğu açıklık ve mekânsal düzen idealinde, Berenson'un Giotto'ya ilişkin olarak anlattıkları ölçüsünde, Hildebrand'ın etkisini sergiler. Wölfflin daha sonra *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (Sanat Tarihinin Temel Kavramları) adlı yapıtında geliştirdiği kavram çiftlerinde Hildebrand'ın etkisi altındadır. Giriş bölümünde de söz ettiğimiz gibi "Görmenin Tarihi" sloganını sanat tarihine sokan Wölfflin tanımlama ile açıklamayı asla birbirine karıştırmamıştır. Çok az sayıda tarihçi, çeşitli betimleme biçemlerinin salt varlığından kaynaklanan sorunları Wölfflin'den daha açık ve seçik görebilmiştir. Wölfflin ise büyük selefi Jakob Burchardt'tan devralmış ol-

[57] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 30.

duğu soylu tinsel yalınlıkla, tarihsel değişimlerin son nedenlerine ilişkin olarak kendini hiç bir zaman kuramsal spekülasyonlara/kurgulara kaptırmamıştır. Böylece, Hildebrand'ın düşüncelerini, sanatın tarihsel gelişiminin incelenmesine uygulanması, biçem tarihinin kurucuları arasında üçüncü sırada anılan Alois Riegl (1858-1905)'e düştü. Riegl'in ana düşüncesi, sanat tarihini gerçek bir bilim yapmak ve bunu yaparken tüm değer yargılarını dışlamaktan kaçınmamaktı. Riegl 1895'te yayımladığı *Stilfragen* (Biçem Sorunları) adlı kitabında, biçemler arasındaki ayrımın, ancak uygulayıcılarının amaçlarının değişikliğinden kaynaklanabileceğini vurgulamıştır. Bitki deseninin nasıl Mısır'daki lotüs'ten arabeske uzanan, kesintisiz bir gelişme çizgisi boyunca değişimlere uğradığını ve bunun rastlantısal olmayıp, sanatsal amaçlarda genel bir değişime işaret ettiğine dikkat çekmiştir.[58] Riegl, bu çok değişik biçem sorunlarını değerlendirme aşamasında, onları bir ilerleme veya çöküşün ögeleri olarak görmemiş; bu sorunların -tarihçinin görevinin yargılamak değil, anlamak olduğundan hareketle- öznel yargıları karıştırmaksızın, salt nesnel düzeyde tartışılması gerektiğini göstermiştir. Yine bu dönemin bir başka sanat tarihçisi *Franz Wichoff* 1895'te geç antik döneme ilişkin önemli bir görüşü içeren *Die Wiener Genesis* (Viyana Genesisi) adlı metni yayımladı. Wichoff burada Roma İmparatorluk döneminin yozlaşmış olarak tanımlanan sanatına yapılan suçlamaları -tıpkı çok sevdiği izlenimcilerin sanatına yapılan suçlamaları kabul etmediği gibi- haksız buldu. Ona göre geç dönem Romalılar'ın sanatı, optik yaşantının öznelliği açısından kendi çağdaşlarının sanatından geri değildi. Riegl, bu anlayıştan hareketle daha cesur bir genelleme yaptı. 1901 yılında üzerinde çok konuşulan Hildebrand kuramlarının sanatsal değerlendirmelerini onaylamaksızın, salt ruhbilimsel çözümlemesini benimsedi. Dokunma ilkesi, optik ilkeden ne daha iyi, ne de daha kötüydü. Her birinin kendine özgü dönemi ve gerekçesi vardı. Daha sonra geç antik döneme ait belli arkeolojik bulguları yayımlama görevini alan Riegl *Spaetrömische Kunstindustrie* (Geç Roma Dönemi Sanat Endüstrisi) adlı ünlü kitabını yazdı. *Bu yapıt, sanat tarihinin bütününü algılama biçimindeki değişim açısından yorumlamaya yönelik en büyük girişimdir.* Okunması zor, özet olarak verilmesi ise daha da zor olan yapıtın odak noktası, Riegl'in eskilerin sanatının her zaman sonsuz mekânın yansıtılmasından çok, tek tek objelerin yansıtılması temeline dayandığı yolundaki savı oluşturur. Görme duyusuna son derece sınırlı bir yer veren Mısır sanatı buna iyi bir örnektir. Nesneler, dokunma duyusuyla algılandıkları biçimde betimlenir, zira dokunma duyusu, nesnelerin sürekli bi-

[58] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 31.

çimi konusunda, değişen bir bakış açısından bağımsız olarak, bilgi verdiği için, görme duyusundan daha nesneldir. Mısırlılar'ın üçüncü boyutu yansıtmaktan kaçınmış olmalarının nedeni de budur: Mekânsal art ardalık ve kısaltmalar, betimlemeye öznel bir vurgu katacaktır. Üçboyutlu mekâna ilişkin ilk gelişmeler Antik Yunan'da olmuş, bu gelişmede plâstik biçimlenişin algılanışında göze de belli bir pay tanınmıştır. Nesnelerin uzaktan göründükleri gibi ve tümüyle görsel yansıtılmaları Antik Çağ'ın üçüncü ve son evresinde diğer bir deyişle *Geç Antik Dönem Sanatı*'nda olanaklı olmuştur. Riegl bu gelişmeye işaret ederken, modern çağın gözlemcilerinin çelişkili bir tutumla bedenin bu yassı ve biçimden yoksun ifadesini bir gerileme olarak duyumsadıklarını da vurgulamaktadır. Ancak betimlenen bu kaba saba figürler çevrelerinden bağımsız, tek tek nesneler olduklarından, üzerinde yer aldıkları karanlık veya altın zeminleriyle çok sert bir karşıtlık oluşturmaktadırlar. Tüm bu gelişmelere dünya tarihi açısından bakıldığında, Geç Antik Dönem Sanatı'nın bir çöküş olmadığı, olsa olsa zorunlu bir geçiş süreci olduğu ortaya çıkar. Riegl'e göre Cermen halklarının öznelliği daha çok benimsemeleri, sanatın, gelişim sürecinde değişimlerini daha yüksek bir düzeyde yaşamalarına olanak tanımıştır. Bu süreç giderek Rönesans'taki üçboyutlu mekânın dokunsal kavramından, Barok dönemde daha büyük görsel bir öznelliğe ve sonunda izlenimcilikte salt görsel olana uzanan bir çizgiye ulaşmıştır. *"Çünkü her biçem, doğayı, ona sadık kalarak yansıtma çabasındadır, ancak hepsinin kendine göre bir doğa anlayışı vardır."* Meyer Schapiro'nun ortaya koyduğuna göre, "Riegl'in sürecin akışına ilişkin betimlemeleri ve gerek zamansal, gerekse mekânsal kaymalara ilişkin açıklamaları, yüzeysel ve çok dolaylıdır. Her büyük bölüm, bir ırkın tin'ini karşılar.... Her ırk kendisi için öngürülmüş rolü oynar ve bu bunu tamamladıktan sonra sahneden çekilir...." Bu tarih anlayışı, kendi içinde, Hegel felsefesinde doruk noktasına ulaşan romantik-mitolojik tasarımların yeniden canlanmasına da olanak tanıdı. *Klâsik Antik Çağ'ın ve Rönesans'ın bakış açısından sanat tarihi, teknik ustalığın giderek artışının simgesiydi.* Bu şekilde bir yaklaşım doğal olarak sanatın gençliği, yetişkinliği ve çöküşü gibi kavramları beraberinde getirmiştir. Romantikler ise dünya tarihinin tümünü, insan türünün çocukluktan olgunluğa gelişmesini yansıtan dev bir tiyatro oyunu olarak görmüşlerdi. Bu açıdan ele alındığında sanat, çağın anlatımına ve dünya tininin (Weltgeist) belli bir zaman diliminde eriştiği gelişme aşamasının bir göstergesine dönüş-müştü. Bu tasarımlar çerçevesinde, asıl uğraşı doktorluk olan Alman romantiği, Carl Gustav Carus, Riegl'den çok önce ve onun öncülü olarak, sanat tarihinin dokunma duyusundan görme duyusuna uzanan bir gelişme izlediğini savun-

muştu. Peyzaj resmini ise geleceğin büyük sanatı diye savunmayı amaçlayan yazısında, bu savunusuna dayanak olarak, tarihsel değiştirilemezlik ilkesini almıştır. Gombrich'e göre, *bu tür toptancı bakış açıları bizi kolektif çerçevede düşünmeye alıştırdığından sözü edilen konular tümüyle insanlık, ırklar, çağlar vb. gibi şeyler olmuştur.* Ayrıca buyurgan bir biçimde sunulan bu düşünce biçimleri bir anlamda iç dire-nişimizin de zayıflamasının nedenleri arasında sayılmalıdır. Söz konusu eleştiriye bir destek olarak 1927'de yayımlanan ve Riegl'in makalelerinin eleştirildiği Hans Sedlmayr'ın kitabını gösteren Gombrich, Sedlmayr'ın kitabında, Riegl'in verdiği derslerin özüne değindikten sonra, onun tarih anlayışını paylaşanların değiştirmek zorunda olduğu yanlış görüşleri say-dığını iletmektedir. Sedlmayr, insan doğasının bütününe, değişmezliğine ve insanın anlığına inanmıştı. Ona göre tarihsel devinim, yalnızca körü körüne birlikte etkin olan tek tek güçlerden oluşan bir sonuç değildi. Dolayısıyla bu düşüncenin terk edilip, gerçek anlamda tarihsel olay bütünlerinin ve anlam taşıyan, bağımsız tinsel devinimlerin varlığını benimsemek gerekiyordu.[59] Gombrich, Riegl'in yazılarında ve onun öğrencilerinden Worringer, Dvorák ve Sedlmayr'ın yorumlarında *"çağın ruhu", "halkın ruhu"* gibi tanımlarla açıklanan ve zamanın atmosferine bağlı olarak modada ve beğenide oluşan değişikliklerin nedenleri ve kaynaklarının gözetildiğini belirtmektedir (Karl R. Popper, karşı olmasına karşın ruh düşüncesinin belli bir boşluğu doldurduğunu; yerine daha anlamlı örneğin bir geleneğin çevresinde oluşan sorunların çözümlemesini koymanın toplumbilimcilere düşen bir görev olduğunu belirtmektedir.) Ancak, Gombrich, Riegl, Worringer, Dvorák ve Sedlmayr'ın *bir açmazı olarak,* ruhbilim açısından, biçem değişikliklerinin açıklanmasına olanak sağlayacak *teknik yeteneğin göz ardı edilmesini* göstermektedir. Beğeninin ve modanın tarihi, belli seçeneklerden yana veya belli seçeneklere karşı yapılan seçimlerin tarihidir. Bunu, Ön-Raffaellocuların kendi dönemlerinin akademik geleneklerine karşı çıkmalarında ya da Jugendstil döneminde, Japon kökenli olan her şeye karşı duyulan yakınlıkta görebiliriz.[60] Bu seçimlerin çok sayıda tinsel tutuma ilişkin değişimlerin belirtileri olduklarından kuşku duyulmamaktadır. Fakat burada yöntem bakımından önemli olan nokta, bir seçme eyleminin, ancak eğer seçimin gerçekleşeceği konumu kurgulayabilecek konumdaysak bir anlatım olarak değerlendirilebileceğidir. Günümüzde evrim kuramından vazgeçilmiştir; ancak bu mitosa temel olan olgular, dün olduğu gibi bugün de bir açıkla-

[59] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama,* s. 31-34.
[60] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama,* s. 34.

mayı gereksinmektedir. Bu olgulardan biri, çocukların oluşturduğu sanatla ilkel kavimlerin sanatı arasındaki akrabalık/hısımlıktır. Bu yakınlık çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Kimileri ilkellerin, beceri düzeyleri çocukları aşamadığından daha iyi yapıtlar ortaya koyamadıklarını söylerken; kimileri de ilkellerin anlayışlarının çocuklarınki gibi olduğunu ve bu nedenle daha iyisini yaratmak isteğini duymadıklarını belirtmişlerdir. Bu iki görüşün de doğru olmadığı günümüzde iyi bilinmektedir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında, kolay olanın, her zaman kolay olmuş olması gerektiği yolundaki örtük varsayımın etkisi büyüktür. Bu görüşün geçerliliğini yitirmesine en büyük katkı, algılama ruhbilimi ile sanat tarihi arasındaki ilişkiden çıkan sonuçlardan gelmiştir. *Die Naturwiedergabe in der aelteren griechischen Kunst* (Eski Yunan Sanatında Doğanın Yansıtılması) adlı incelemesini 1900'de yayımlayan Emanuel Loewy, Hildebrand'ın ve duyular yoluyla algılama ruhbiliminin etkisi altındaydı. Döneminin diğer sanat yazarları gibi, Hildebrand da çocukların elinden çıkma sanatın kendine özgü niteliklerinin temelini, bunların uçuk belleksel görüntülere dayanmasında aramıştı. Bu belleksel görüntülerin, bellekte toplanan ve tipik biçimler içerisinde yoğunlaşan çok sayıda duyusal izlenimin artıkları olduğunu tasarımlıyordu (Bunu birçok fotoğrafın üst üste kopyalanmasıyla tipik bir resmin oluşturulmasına benzetebiliriz). Loewy, belleğin, bir oluşumun tipik çizgilerini, bir başka deyişle o oluşumun biçimini, ötekilerden en açık ve seçik olarak ayıran yanlarını okuduğunu savunuyordu. Buradan hareketle ilkel sanatçının da tıpkı çocuk gibi, bu belleksel görüntüleri çıkış noktası aldığına işaret ediyor; örnek olarak da *ilkel sanatçının, insan bedenini önden, atı yandan, kertenkeleyi de yukardan görüldüğü gibi betimlenmesinin son derece doğal* bir davranış olduğunu ekliyordu. Loewy'nin yapmış olduğu çözümleme geçerliliğini korumasına karşın, kullandığı açıklamanın bir döngü oluşturduğunu görmekteyiz. İlkel sanatçı dış dünyayı kopya etmediğinden, onun belleksel görüntülerinden oluşan iç dünyasını kopya ettiği varsayılmaktadır. Ancak bu belleksel görüntülere ilişkin olarak elde bulunan çıkış noktaları, ilkel kavimlerin tipik denen betimleridir. Herhangi birinin, Loewy'nin kuramında öngördüğü gibi, kafasında insan bedenine, atlara ve kertenkelelere ilişkin sözü edilen şematik görüntüleri taşıması çok zayıf bir olasılıktır. Ancak Loewy'nin, *çocukların, eğitimden geçmemiş yetişkinlerin ve ilkel kavimlerin betimlemelerinde, ortak olarak gösterdikleri çizgilere ilişkin çözümlemesi,* yukarıda çözümlemenin bir kısmına yapılan itirazdan ayrı olarak *geçerliliğini korumaktadır.* Gombrich, kendisinin sanat tarihi hocası *Julius von Schlosser*'in "sanat dili" bağlamında *tip* ve *stereotip*in rolüne ilişkin çalışmalarına da değinmektedir. Schlosser, bu araş-

tırmaya nümizmatikten yola çıkarak başlamış; dönem olarak da biçimin belirgin bir egemenliğinin görüldüğü Ortaçağ sanatını seçmiştir. Schlosser, Croce'nin *etkisi altında* ruhbilimsel açıklamalara giderek daha bir kuşkuyla bakmasına karşın, "örnek"lerin ve "benzetme"lerin kullanılması sorununa eğilmiştir. Schlosser'in Ortaçağ üzerine yapmış olduğu bu çalışmalara koşut olarak, aynı dönemde *Rönesans üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan* Aby Warburg dikkat çekmektedir. Warburg, Rönesans'ın Antik Çağ'da ne gördüğü ve ne aradığı sorunuyla eşanlamlı olan yaratının izini sürerken, Rönesans biçemlerinin doğuşunu yeni bir biçim dilinin oluşturulması bağlamında irdelemiştir. Warburg, bu incelemesini yaparken *Rönesans sanatçılarının klâsik heykellerden öyle gelişigüzel ögeleri ödünç almadıklarını saptamıştır.* Sanatçıların klâsik heykellere başvurmaları, ancak vermek istedikleri anlatım gücü yüksek bir devinimin veya jestin betimlenmesinde (ki Warburg bunu *"coşku formülü/ Pathosformel* olarak adlandırmıştır) erişilmek istenen sonuçlar için gerçekleşmiştir. Warburg'un özellikle Quattrocento (XV. yy.) sanatçılarının, yani o zamana kadar özgür doğa gözleminin temsilcileri sayılan sanatçıların sık sık ödünç aldıkları biçimlerden yararlandıklarını ortaya koyması geniş bir ilgi uyandırmıştır. Warburg *'un* ağırlıklı olarak *ikonografi ve tipolojiyle ilgilenen haleflerilardılları* da, Rönesans veya Barok dönemine ait olup, o güne kadar doğalcı sayılmış resim yapıtlarının da kural olarak, geleneksel biçimleri salt değişime uğrattıkları olgusunu destekleyecek, yeni yeni kanıtlar getirmişleredir. Bu türden bağlamların araştırılması, eski biçem eleştirisi çalışmalarının adeta yerini almıştır. *Sanatın Ruhbilimi* adlı yapıtında *André Malraux,* geçmişin biçemlerinin sanatçıların dünyayı görme biçimleri yansıttığı görüşünü ortadan kaldırmıştır. Malraux, sanatın doğadan değil sanattan doğduğuna emindir. Ancak kitap tüm sürükleyici saptamalarına ve buluşlardan yana zengin ruhbilimsel açıklamalarına karşın, sanata ait ruhbilimin kapılarını açmamaktadır. Örneğin görünen dünyanın, ayrı zamanlarda ve çeşitli halklarca, neden bunca değişik betimlendiği sorununa çözüm getirmemektedir.[61]

Sanat tarihine en sık yöneltilen eleştirilerden biri, sürekli etkilerin peşinde koşarak, yaratıcılığın gizini göz ardı ettiğidir. Gerçekte bunlardan birinin diğerini dışlaması söz konusu değildir. Gombrich, *Quintilianus*'un görüşlerinden birini aktarmaktadır: "Sanatın yapabileceği her şeyin gelenek yoluyla aktarılması olanaksızdır. Hangi ressama doğada bulunan her şeyin nasıl betimleneceği öğretilmiştir? Ancak ressam öykünmenin ilkelerini öğrendiği takdirde, karşılaştığı her şeyi betimleyebilecektir. Her

[61] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 35-37.

çömlekçinin elinden daha önce asla eşini görmediği bir çömlek çıkmış değil midir?" Ancak burada unutulmaması gereken bir nokta, yeni çömleğin biçiminin de, çömlekçinin alıştığı biçimlerle benzerlik taşıyacağı veya ressamın doğadan betimlediği her şeyde, kendisine bunları öğreten hocasının yöntemlerini temel alacağıdır.

Sanat tarihi biliminin odak noktasını oluşturan sorunları yeniden ele alındığında, görmekle bilmeyi karşılaştıran eski yöntem ya da betimlemenin, geleneği temel aldığı yolundaki genel bir saptama, bizi pek ileri götürmeyecektir. Burada yapılması gereken, bir kez daha işe en baştan başlayıp, resim yapma ile resmi anlama olgularında etkili olan ögeleri ruhbilimin araçlarıyla araştırmaktır. *Burada karşımıza çıkan bir sorun* ise, bir zamanlar Barry, Ruskin ve Loewy'nin güvenle başvurdukları *ruhbilimin artık bize yol gösterememesidir. Modern ruhbilim, algılama olaylarının ne ölçüde karışık ve karmaşık bir yapı taşıdığının bilincine varmıştır. Kimse bu olayları tümüyle anlamak gibi bir sav ileri sürmemektedir.* Örneğin Bernard Berenson, bu alana ilişkin bir incelemeye "Ruhbilimce saptanmıştır ki,....." türünden sözcüklerle başlayabiliyordu. Daha sonraki kitaplarda ise, bu derece kesin bir anlatımla karşılaşmak neredeyse olanaksızdır. Yine bir örnek olarak J. J. Gibson, *The Perception of the Visiul World* (Görsel Dünyanın Algılanışı) adlı incelemesinde "Kendimizi çevremizin yeni boyutlarına uydurabilmeyi veya bu yeni boyutları araştırmayı öğrenmemiz gibi konular, günümüzde ruhbilimcilerin bir türlü anlamadıkları konulardır" gibi bir görüş bildirmektedir. Bir başka görüşte *The Organization of Behavior* (Davranışın Örgütlenişi) adlı yapıtın yazarı D. O. Herb'den gelmektedir. Herb'e göre "Büyüklüğün, aydınlığın ve ton yüksekliğinin algılanışını, günümüzde hiçbir kuramda açıklamasını bulamayan sorunlar arasında saymak gerekmektedir." Bu karamsarlık yalnızca temel sorunlarla sınırlı kalmamakta, Ralph M. Evans'ın *Introduction to Color* (Renklere Giriş) adlı yapıtında öne sürülen görüşlerle sürmektedir. Evans, üst üste gelen renklerin birbirini beklenmedik bir şekilde etkilemesi sonucu ve ressamlar açısından son derece önemli bulunan "yayılma etkisi/Spreading effecti"ni inceleyerek, bu etkinin doğrudan açıklanamadığı sürece, görme olgusunun anlaşılamayacağını ileri sürmüştür. Tüm bu koşullar, henüz belirsizliklerle boğuşan bir bilimin, yani ruhbilimin sonuçlarından, sanat tarihinin karanlığını dağıtmak için yararlanmaya kalkışmak, aşırı atak bir girişim olarak gözükebilir. Ancak bu çaba sırasında, algılama ruhbilimi alanının öncülerinden Wolfgang Köhler'in, 1940'ta verdiği *Dynamics in Psychology* (Ruhbilimde Dinamikler) konulu derslerinde değindiği "bilimsel bir yöntem olarak sınır aşmanın" yararlarından söz etmek gerekmektedir.

Köhler, *insanoğlunun bilgilenmesindeki en önemli anları*, o zamana kadar *ayrıksı bir konumda bulunan* ve anlamları çok dar alanlar içinde sıkışıp kalmış gibi gözüken *olguların* ansızın, görünüşte *tümüyle ayrı alanlara ait olgu bağlamlarıyla birleştirildikleri*, dolayısıyla bunların yepyeni bir görünüme büründükleri *anlar* olarak belirtm :ktedir. Köhler'e göre ruhbilim alanında böyle bir kazanç elde edebilmek için, kendi daracık bilgi alanımızı aşan bir bilgilenme eylemine girişmen iz gerekmektedir.

Köhler'in bu çağrısına uyanlardan birisi onun öğrencilerinden *Art and Visual Perception* (Sanat ve Görsel Algılama) adl yapıtın yazarı Rudolf Arnheim idi. Arnheim, resim yoluyla betimlemen n alanını biçim ruhbilimi/*Gestaltpsychologie* açısından irdelemektedir. Kitap, çocukların elinden çıkma çizimlere ilişkin bilgi yönünden son derece zengin olmasına karşın, biçem sorununu çözüme götürme açısından aynı zenginliği gösterememiştir.

Daha sonra, konuyu nesnel bir biçimde ele alarak, betimlemenin tarihinin rahatlıkla bilim tarihinin çerçevesi içerisinde ve estetik sorunlar tartışılmaksızın incelenebileceğini, yazdığı *Prints and Visual Communication* (Matbaa ve Görsel İletişim) adlı yapıtıyla kanıtlayan *William M. Ivins* dikkati çekmektedir.

Bir başka girişim de Anton Ehrenzweig'ın *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing* (Sanatsal Görmenin ve Duymanın Ruhçözümlemesi) adlı yapıtında görülmektedir. Ehrenzweig, *biçim ruhbiliminden elde ettiği sonuçları Freud'un düşüncelerinden oluşan bir sisteme dayandırmaktadır*. Yazar sanatın üstesinden gelmeye çalıştığı, kaosu andıran görsel izlenimlere ilişkin son derece çarpıcı tanımlamalar vermektedir; ancak bunu yaparken gerçekliğin nesnel ölçütleriyle hesaplaşmaması ve salt gelişmenin tarihine ilişkin tasarımlara girmesi, çözümlemenin değerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Gombrich, yukarıda sözü edilen Arnheim'ın *Art and Visual Perception, Ivins'in Prints and Visual Communication*, Ehrenzweig'ın *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing* adlı kitaplarının da bilinen sorunlara tümüyle çözüm getirmediğini ve henüz havada bulunan sorunların çözüm beklediğini vurgulamaktadır. İnsan ruhuna ilişkin tüm geleneksel tasarımlarda oluşan köklü değişimlerin sanat tarihi üzerinde de etki yaptığından söz edebiliriz. Bu değişimlerin sonucunda büyük bir güvenilirlikle kullanılan eski kavramların önemini yitirdiğine tanık olmaktayız. Buna neden olarak, doğaya öykünülmesi, idealize etme, soyutlaştırma vb. gibi tasarımlardan oluşma dağarcığımızın, duyusal izlenimlerin birincil nitelik taşıdıkları, daha sonra da bunların sınıflandırma, çarpıtılma ya da genelleştirme gibi çok değişik sürecin süzgecinden geçtikleri

varsayımını temel almasıydı. Karl R. Popper da bu varsayımları biraz alaylı bir yaklaşımla "tin'e ilişkin kova kuramı"na benzetmişti. Buna göre tin, duyumların içinde toplanıp işlendiği bir kap gibiydi. Popper, bu tasarımın gerçeğe uymaktan ne denli uzak olduğunu bilimsel yöntem öğretisi ve bilgi kuramı alanlarında kanıtlamıştır. Popper, bu kuramın karşısına kendi "projektör kuramı"nı çıkarır; bu kuram, her canlının kendi çevresini denetleme, araştırma ve inceleme açısından sergilediği sürekli etkinliğin ortaya konulmasıyla oluşmuştur. Popper'ın bu kuramı ruhbilimin birçok alanında verimliliğini kanıtlamıştır. J. J. Gibson, görme eylemini tartışırken, öğrenme sürecinin belirsizden belirlenmişe doğru geliştiğini vurgulamaktadır. Jean Piaget'nin çocukların tinsel gelişimlerine ilişkin yapıtlarından veya Freud'la öğrencilerinin, çocukların duygusal gelişmelerini konu alan eserlerinden buna benzer bölümler alıntılamak pek zor değildir. Makinelerin nasıl "öğrendiklerine" ilişkin son araştırmalar da öğrenme sürecinin hep genelden özele doğru ilerlediğini onaylamaktadır. Gombrich, Popper'ın varsayımlara dayalı geçici doğruların, geçerli bir çürütme ile ortadan kalktığına ilişkin yönteminden etkilendiğini açıkça belirtmektedir. Gombrich başka alanlarda da yararlı olacağını düşündüğü bu yöntemi, algılama ile yanılsama arasındaki ilişkide kullanmayı düşünmüştür. Ancak bu ikisi arasında kesin bir ayrıma gitmenin olanaksızlığını da belirtmiştir. Örneğin, algılama, elindeki tüm araçları, zararlı yanılsamaları ayıklamak için kullanmaya çalışsın, yine de bazen yanlış bir varsayımı (yanılsamacı bir sanat yapıtı gibi) çürütmeyi başaramamıştır. Temel konusu, resim yapma sanatının çözümlemesi ve buna bağlı olarak da geçmişin sanatçılarının görmeye ilişkin bu son derece önemli yasalardan bir bölümünü, kendi uygulamaları sırasında nasıl bulduklarını ve uygulamayı öğrendiklerini araştırmak olan Gombrich, kuramsal konuları göz ardı etmemekle birlikte arka plânda tutmayı yeğlediğini vurgulamıştır. Gombrich, gerçekliğe ilişkin bir yanılsama oluşturabilmenin temel koşulunu salt görülenlere öykünme olarak almamaktadır. Yanılsamanın oluşması için sanatçının sonsuz bir sabırla, sayısız deneme yapmak, yanlışlardan ders almak türünden çabalara gereksinim duyacağını hatırlatmaktadır. Gombrich, dostu ve akıl hocası olarak gördüğü Ernst Kris'in *Psychoanalytic Exploration in Art* (Sanat Üzerine Psikoanalitik Buluşlar) adlı yapıtında yukarda savunduğu görüşlere destek bulmaktadır. Kris şunları yazmaktadır: "Sanatın boşlukta doğmadığını, hiçbir sanatçının seleflerden/öncellerden ve örneklerden bağımsız olmadığını, filozof veya doğabilimciyle aynı ölçüde belli bir gelenek içerisinde yer aldığını ve belli bir sorunlar çemberi içersinde çalıştığını uzun zamandır bilmekteyiz. Sanatçının verili bir bağıntılar dizgesi içindeki ustalık derecesi (en azından belli dönemlerde) bu bağıntıları koparmaya

yönelik iç özgürlüğü, büyük bir olasılıkla sanatsal edimlerin ölçüldüğü o son derece karmaşık değerler göstergesinin ögelerine dönüşür. Gelgelelim ruhçözümleme şimdiye değin bu bağıntılar dizgesinin anlaşılmasına pek büyük bir katkıda bulunmamıştır; sanatsal biçemleri konu alan bir ruhbilim, henüz yoktur." Gombrich, kitabının giriş bölümünü son olarak, betimlemenin ruhbiliminin tek başına biçem bilmecesini çözemeyeceğini, modanın zorlaması, beğenideki değişikliklerin açıklanmamış sorunları gibi, henüz araştırma konusu yapılmamış daha pek çok ögenin biçem üzerinde etkili olduğunu vurgulayarak bitirmektedir.[62]

Türk resim sanatının Batılılaşma çabaları içinde, ilk önceleri figüre karşı oluşan çekingen tutumun temellerinde -toplumun betime bakışındaki sorunlar yanında- dönemin birçok sanatçısının resim sanatı için gerekli akademik eğitimi almayışını göz önünde bulundurabiliriz; ancak, bunun yanında Batı'da eğitim görerek yurda dönen Süleyman Seyyid ve Şeker Ahmed Paşa'nın çalışmalarında alınan bu eğitimin, sanatçının içinde yaşadığı toplumun değerlerini aşmakta yeterli olmadığı da dikkat çeken diğer önemli bir durumdur.[63] Türk resim sanatının Batılı anlamda gelişim sürecinde, bir yandan Saray ile sanatçılar arasında gelişen ilişkiler; öte yandan bir dönemlerin Batı'ya açılan penceresi olan Pera'da başlayan sanatsal hareketlenme ve bunun sonucunda 1874 yılında Beyoğlu'nda Fransız ressam Guillemet tarafından açılan özel resim akademisi ve daha sonra 1877'de yine İstanbul'da, bir Güzel Sanatlar Okulu açma girişimi, kuşkusuz önemli gelişmelerdendir. Ancak, en önemli işlevi olan kurum, tartışmasız, Osmanlı Devleti'nin resmî bir kurumu olarak kurulan Sanayi-i Nefise Mektebi'dir.

1883 yılında Osman Hamdi Bey'in girişimleri, müdürlüğünü yine kendisinin yaptığı Sanayi-i Nefise Mektebi'nin açılmasıyla sonuçlanmıştır. Sanayi-i Nefise Mektebi'nin açılışında o dönem sarayda padişahın sanat danışmanı olan ve daha önce iki önemli sergi açarak güzel sanatlara karşı bir ilgi uyanmasında öncülük yapan, Şeker Ahmed Paşa'nın da büyük katkıları olduğu bilinmektedir. Sanayi-i Nefise Mektebi'nin kuruluşuna ilişkin gerekçe ve ilk yönetmelikte, mektepteki eğitimin amaçlarından, işleyişine, yarışmalardan diğer tüm ayrıntılara kadar geniş bir biçimde yer verilmiştir. Akademik-gerçekçi bir anlayışla eğitim verilen Sanayi-i Nefise Mektebi'nde öğretmenlerin çoğunun yabancı olması ya-

[62] Gombrich, *Sanat ve Yanılsama*, s. 37-53.

[63] Kemal İskender, "Türk Resminde İnsana Bakış'ın Tarihi", Anonim, *Türk Resminde İnsana Bakış Büyük Figür Sergisi*, 10 Haziran-12 Temmuz 1996 MSÜ İRHM, İstanbul 1996, s. 9; A. K. Gören, "Tıbbiye'den Ayrılıp Harbiye'ye Geçen ve Buradan Mezun Olan Ressam Şeker Ahmet Paşa (1841-1907) ve Sanatta Betimlemeye İlişkin Bir Değerlendirme", *Antik&Dekor*, s. 39, İstanbul Şubat 1997, s. 84-92.

nında; öğrencilerin de çoğunun Rum ve Ermeni vatandaşlardan oluştuğu; ancak, Türk gençlerinin de bulunduğu görülüyordu. Sanayi-i Nefise'nin ilk eğitim kadrosunda, karakalem hocası Polonyalı Warnia-Zarzecki/Varniye (1883-1915 arası 32 yıl görev yaptı), yağlıboya hocası İtalyan Valery/Valeri (1883-1915 arası 32 yıl görev yaptı), heykel hocası Osgan Efendi (1883-1914 arası 31 yıl görev yaptı), Müdür Osman Hamdi Bey (1882-1910 arası 28 yıl görev yaptı) gibi kişiler bulunuyordu. Ayrıca Fenn-i Mimari/mimari ilmi hocası Vallauri (1883-1908 arası 25 yıl görev yaptı), Tarih hocası Aristoklis Efendi (1883-1894 arası 11 yıl görev yaptı), Ulum-u Riyaziye/matematik hocası Kaymakam Hasan Fuat Bey (1883-1903 arası 20 yıl görev yaptı.), Teşrih/anatomi hocası Kolağası Yusuf Rami Efendi (1883-1915 arası 32 yıl görev yaptı) idi. Bu arada mektepte hakkaklık/gravür bölümü açılması plânlanmıştı; ancak, 1892'de bu bölümün, Fransız hoca Napier'nin gelişiyle çalışmaya başlamasına kadar on yıl kadar bir gecikme olmuştu. Sanayi-i Nefise'nin ilk binası, İstanbul Arkeoloji Müzesi binasıyla aynı avluyu paylaşan ve onun hemen karşısında bulunan günümüzde Eski Şark Eserleri Müzesi olan yapıydı. Resim eğitimi verecek olan Sanayi-i Nefise Mektebi için, dönemin en tanınmış mimarı Alexandre Vallaury tarafından tasarlanıp inşa edilen binanın yapımına özel olarak başlanmış ve yapı 1882 Eylül'ünde bitirilerek, 2 Mart 1883 tarihinde açılmıştı. Mektep binası, beş yıl sonra, fazla olmamakla birlikte genişletilmiş; ancak, yeterli ödeneklerin ayrılamaması nedeniyle oldukça uzun bir sürede bitirilebilmiştir. Bu arada başlangıçta 20 olan öğrenci sayısı, önce 60'a ve daha sonraki yıllarda yükselerek 100-150 civarına ulaşmıştı ki, 1894'te Sanayi-i Nefise'nin öğrenci sayısı 120 iken, 1895'te 195'e çıkmıştı.

Kurulduğu ilk yıllardan başlayarak Türk Resim Sanatı içinde önemli bir konuma sahip mektebin 1883-1910 yılları arasında Osman Hamdi Bey döneminde varlık gösteren öğrencilerinden bazıları şunlardı: Ahmed Ziya (Akbulut), Şevket (Dağ), Celal Esad (Arseven), Osman Asaf (Bora), Sami (Yetik), Mehmet Ruhi, Ali Sami (Boyar), Nazmi Ziya (Güran), Hikmet (Onat), İbrahim Çallı. Paris'teki eğitim öncesi kısa bir süre Sanayi-i Nefise'de eğitim gören, kendi bireysel çabalarıyla sanatını geliştirmeye çalışan Avni Lifij ve aynı konumdaki Feyhaman (Duran) ve asker kökenli olup özellikle Hoca Ali Rıza'nın çevresinde oluşan grup içinde yer alan Ali Rıza Bayazıt, Üsküdarlı Cevad (Göktengiz), Sadık Göktuna, Cevad Karsan gibi diğer bazı ressamlar da tıpkı Şehzade Abdülmecid Efendi gibi, mektep dışındaki yetenekli ressamlar arasındaydı.

Ali Sami Boyar, Sanayi-i Nefise Mektebi'ndeki sınıfların durumuna ilişkin kitabında bilgiler vermektedir. Buna göre: Sanayi-i Nefise Mektebi, Paris'teki *l'Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts* (Ulusal Gü-

zel Sanatlar Yüksek Okulu) örnek alınarak kurulmuştu. Tıpkı onun gibi serbest atölye, zorunlu dersler ve diğer programlardan oluşuyordu. Ancak, yıllık sınav, yarışma ve ödüller şekli yerine, resim sınıfları 6 yıla ayrılmıştı. Her sınıfın ayrı bir atölyesi ve yıl sonunda sınıf geçme sınavları vardı. Bu sınıfları geçerek son sınıfı da bitiren öğrenciye diploma verilidi. Birinci sınıfa "ihzarî/hazırlık" adı verilirdi. İkinci, üçüncü ve dördüncü sınıflarda, sırasıyla, heykellerden büst ve yine heykellerden akademik desenler, füzenden ziyade estompla ve sos denilen kurum siyahıyla yaptırılırdı. Son iki yıl ise yağlıboya sınıflarıydı. Bu son iki sınıfta da yaşlı modellerden büst, özellikle de son sınıfta, giysili ve tüm beden yapılırdı. Yağlıboya sınıflarında bu tür çalışma 1906'ya kadar devam etmişti. Bu tarihte, yağlıboya çalışma sistemini, Mehmed Ruhi, Nazmi Ziya ve Ali Sami Boyar'ın oluşturduğu bir grup, karşı çıkışlarıyla değiştirmişlerdi. Bu hareketten sonra artık çıplak modellerden "akademi" yapılmaya başlanmıştı. Bu aşamada, kuşkusuz en zor iş çıplak model bulmaktı. Bu sorunu çözen Nazmi Ziya oldu. Nazmi Ziya, yağlı güreşe meraklı bir kişiydi ve güreşçi birçok arkadaşı vardı. Bu arkadaşlarından bazılarına çıplak modellik yapmayı benimsetebilince; Sanayi-i Nefise Mektebi'nde, ilk çıplak modelleri bu yağlı güreşçiler oluşturdular.

Bu arada "1914 Kuşağı"nın önemli temsilcilerinden 1885-1977 yılları arasında yaşayan Heybeliada Bahriye Mektebi'ni bitirdikten sonra önce Sanayi-i Nefise Mektebi'ne; sonra da Paris'te *l'Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts*'a giderek resim eğitimini tamamlayan ve yurda döndükten sonra uzun yıllar Sanayi-i Nefise Mektebi'nde hocalık yapan Hikmet Onat'ın Sanayi-i Nefise Mektebi'nde öğrencilik yıllarındaki çıplak modele ilişkin bir anısı oldukça ilginçtir. Sanatçının günümüzde Mimar Sinan Üniversitesi'ne bağlı Güzel Sanatlar Akademisi'nde 24 Şubat 1976 tarihinde Osman Hamdi Bey'in anısına düzenlenen bir toplantıda yapacağı konuşma için kendi el yazısıyla Osmanlıca olarak hazırladığı metin, bir dönemler sanatla uğraşanların içinde bulunduğu zorlukların boyutlarını ve sanatçıların ne gibi süreçler yaşayarak günümüze ulaştıklarını göstermektedir. Daha önce ayrıntılı olarak yayımladığımız metinde kısaca, Hikmet Onat ve arkadaşlarının Osman Hamdi Bey'in müdürlüğü sırasında Sanayi-i Nefise Mektebi'nde başlarından geçen bir "çıplak model" öyküsü yer almaktadır. Sanayi-i Nefise Mektebi'nde 1914 Kuşağı sanatçılarının eğitim gördüğü XX. yüzyılın ilk çeyreğinde, bir çingene kızını model olarak kullanmak üzere gizlice mektebe alan genç sanatçılar ile uzun yıllar Paris'te eğitim görmesine karşın bu olaya ülkenin gerçeklerini göz önüne alarak karşı çıkan Osman Hamdi Bey arasında yaşa-

nanlar sanat ve toplum ilişkileri açısından önemli bir gösterge oluşturmaktadır.[64]

KAYNAKÇA

Akyürek, Engin, *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.

Arnold, Thomas W., *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictoral Art in Muslim Culture*, Dover Publications, New York 1965.

Atasoy, Nurhan, "Tasvir", *İslâm Ansiklopedisi*, (2.bs.), C.12/I, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1979, s. 32-38.

Bigalı, Şeref, *Resim Sanatı*, İstanbul 1976.

Boorstın, Daniel J., *Keşifler ve Buluşlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1994

Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992

Campbell, Joseph, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, (Çeviren Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 1992.

Cezar, Mustafa, *Devlet Güzel Sanatlar Akademisi 90. Yıl*, İstanbul 1973.

Cezar, Mustafa, *Güzel Sanatlar Eğitiminde 100. Yıl*, M.S.Ü., İstanbul 1983.

Cezar, Mustafa, *Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi Bey*, C. II., (2. bs.) Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı, İstanbul 1995.

Cezar, Mustafa, *XIX. Yüzyıl Beyoğlusu*, Akbank, İstanbul 1991.

Clark, Kenneth, *Civilisation*, (7th ed.), Published by the BBC and John Murray, London 1974.

Copleston, Frederic, *Platon, Felsefe Tarihi C. I., Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1b.*, (2. bs.), İdea, İstanbul 1989.

Cömert, Bedrettin, *Estetik*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1975, s. 5 vd.

Cömert, Bedrettin, "Sanat Kuramı ve Sanat Tarihçiliği", *Bedrettin Cömert'e Armağan*, Hacettepe Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, Ankara 1980, s. 249-276.

Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, (1st. ed.), Pelican Books, Middlesex 1958.

Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1995.

Erzen, Jale Nejdet, "Osman Hamdi: Türk Resminde İkonografi Başlangıcı", *1. Osman Hamdi Bey Kongresi Bildiriler 2-5 Ekim 1990*, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1992, s. 99-104

Fischer, Ernst, *Sanatın Gerekliliği*, (Çeviren: Cevat Çapan), (1. bs.), de Yayınevi, İstanbul 1968.

Fleming, William, *Arts and Ideas*, (7th Edition), Holt, Reinhart and Winston, Inc., USA 1986

Gombrich, E. H., *Sanat ve Yanılsama, Resim Yoluyla Betimlemenin Psikolojisi*, (özgün adı olan *Art and Illusion*'dan çeviren: Ahmet Cemal), Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Gören, Ahmet Kamil, *Türk Resminde "1914 Kuşağı" Sanatçılarının İnsan Figürü Sorunu*,

[64] Konuya ilişkin burada yeniden vermediğimiz ayrıntılı bilgi ve kaynakça için bakınız: Ahmet Kamil Gören, "Hikmet Onat'tan Sanayi-i Nefise Mektebi'nde Çıplak Model Sorunu", *Antik&Dekor*, Sayı: 43, İstanbul Kasım 1997, s. 110-115.

(İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.

Gören, Ahmet Kamil, "Tıbbiye'den Ayrılıp Harbiye'ye Geçen ve Buradan Mezun Olan Ressam Şeker Alunet Paşa (1841-1907) ve Sanatta Betimlemeye İlişkin Bir Değerlendirme", *Antik&Dekor*, s. 39, İstanbul Şubat 1997, s. 84-92.

Grabar, Oleg, *İslâm Sanatının Oluşumu*, (Çeviren: Nuran Yavuz), (1. bs.), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, (Geliştirilmiş ve Genişletilmiş 6. bs.), Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Honour, Hugh-John Fleming. *A World History of Art*, (3rd ed.), Laurence King Ltd., London 1991.

İpşiroğlu, Mazhar Şevket, *İslâmda Resim*, Türkiye İş Bankası, İstanbul 1973.

İpşiroğlu, Mazhar Şevket-Sabahattin Eyüboğlu, *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, (1. bs), İstanbul (3. bs. 1972).

İpşiroğlu, Nazan, "Kandinsky'nin Sanatı Tinsel mi Zihinsel mi?", *Hürriyet Gösteri*, s. 164, İstanbul Temmuz 1994, s. 38-41.

İpşiroğlu, Nazan-Mazhar İpşiroğlu, *Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1983.

İskender, Kemal, "Türk Resminde İnsana Bakış'ın Tarihi", Anonim, *Türk Resminde İnsana Bakış Büyük Figür Sergisi*, 10 Haziran-12 Temmuz 1996 MSÜ İRHM, İstanbul 1996, s. 9

Kazhdan, A., (Ed.), Alice Mary Talbot vd. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, C. 2., Oxford 1991

Keklik, Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları,
İstanbul 1987.

Köroğlu, Gülgün (Kalkınoğlu), *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*, (MSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Batı ve Çağdaş Sanatları Programı Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994.

Kühnel, Ernst, "Human Figure, İslâm", *Encyclopedia of World Art*, s. 696-698.

Lucaks, Georg, *Estetik*, C. I., (Çeviren: Ahmet Cemal), (2. bs.), Payel Yayınevi, İstanbul 1985

Lynton, Norbert, *Modern Sanatın Öyküsü*, (Çevirenler: Cevat Çapan-Sadi Öziş), Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Paksüt, Fatma, *Seneca'nın Tuttuğu Işıkta Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1980.

Panofsky, Erwin, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, (Türkçesi: Engin Akyürek), Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.

Panofsky, Erwin, *Meaning in the Visiul Arts*, (Reprinted), Penguin Books Middlesex, England, 1983.

Pischel, Gina, *A World History of Art*, (2nd. Revised Edition), Newsweek Books, New York 1978.

Prokopios, *İstanbul'da Iustinianus Döneminde Yapılar*, Birinci Kitap, (Giriş ve Çeviri: Erendiz Özbayoğlu), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1994.

Read, Herbert, *Sanatın Anlamı*, (2. bs.), (Çevirenler: Güner İnal-Nuşin Asgari), İş Bankası

Yayınları, İstanbul 1974.

Read, Herbert, *The Meaning of Art*, (Reprinted) Pelican Books, 1956.

Ross, W. D., *Aristoteles*, (Hazırlayan: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi, İzmir 1993 (Kitabın bölümleri ayrı çevirmenler tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır).

Rumpf, Andreas, *Yunan ve Roma Sanatı* (Çeviren Jale İnan), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1949.

Scerrato, Umberto, *Monuments of Civilization Islam*, Cassell, London 1976

Szladıts, Lola, L., "Human Figure", *Encyclopedia of World Art*, Volume VII., McGraw-Hill Book Company, İnc., London 1963, s. 654 vd.

Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul 1992.

Tunalı, İsmail, *Estetik*, Cem Yayınevi, İstanbul 1984.

Turani, Adnan, *Dünya Sanat Tarihi*, (3.bs.), Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1983.

Turgut, İhsan, *Sanat Felsefesi*, İzmir 1990.

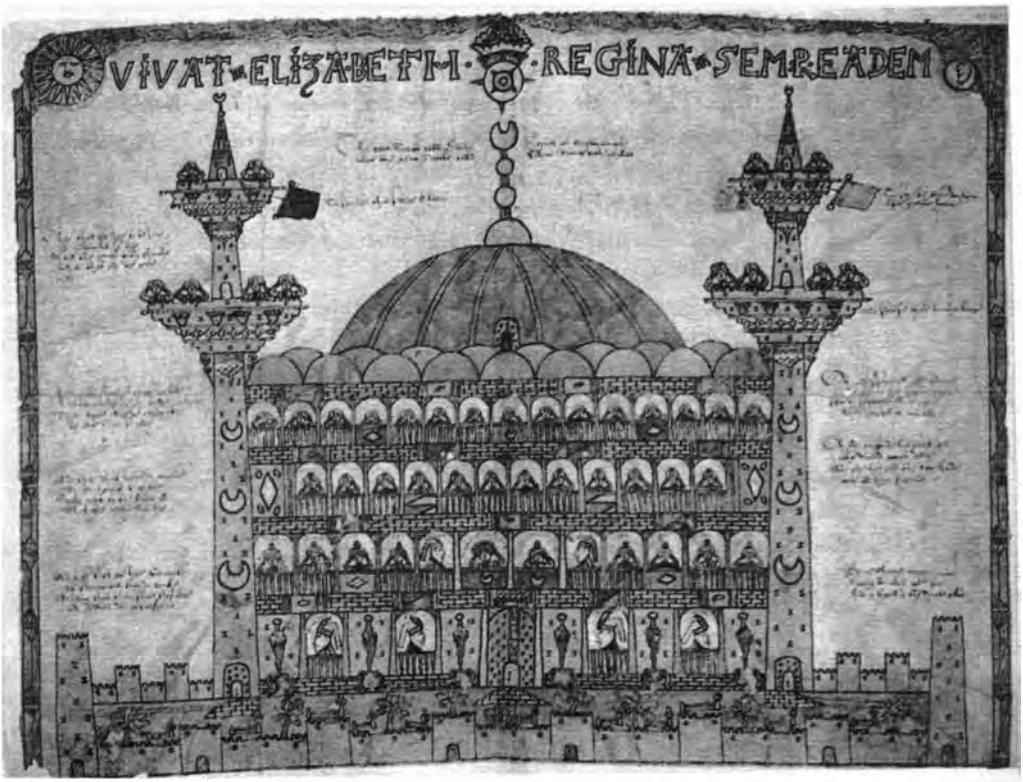
Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (5. bs.), (Çeviren H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.

Wensinck, A. J., "Sûret", *İslâm Ansiklopedisi*, (2. bs.), C. 11, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1979, s. 48-51.

Wentinck, Charles, "İnsan Şekli: I. Tarih-Öncesi Sanat", *Abbottempo* 1970/Kitap 1., Abbot Universal Ltd., Hollanda 1970, s. 8-13.

Woolf Felicity-Michael Cassin, *Bodylines The Human Figure in Art*, The National Gallery, Education Department, London 1987.

Yetkin, Suut Kemal, "İslâm Sanatının Mahiyeti", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 1 Ankara



"Osmanlılar'a Esir Düşmüş Bir İngiliz'in Kraliçe Elizabeth İçin Hazırladığı Ayasofya Çizimi", British Library, London.

(*The World of Islam*, Ed. Bernard Lewis, Thomes and Hudson, 1980, London).

DOĞU VE BATI KÜLTÜREL İLİŞKİLER TARİHİNE BİR BAKIŞ

Turgut Cansever

Doğu ve Batı ilişkisi meselesinin nasıl ele alınması gerektiği öncelikle aydınlatılmalıdır. Bu konuyu, tarihî gelişmeyi anlatmak, anlamak şeklinde ele almak çoğu zaman yeterli olmayabilir. Bu ilişkinin anlatımının öncelikle bize gelecek için bir kapı açması gerekir. Hiçbir gelecek tasavvuru; bir tarihî gelişmeyle varılan nokta değerlendirilmeden, bu gelişmenin esas unsurları anlaşılmadan ortaya konulamaz. Dolayısıyla geçmişin meselelerini anlatmamızın ötesinde gelecekte ne yapmamız gerektiğine dair bir şeyler söylemek icap eder.

Doğu-Batı ilişkisinin çok eskilere giden bir boyutu vardır. Büyük step ve hareketli kültürlerin yapıcıları, bütün Asya'ya hâkim oldular ve Batı'yı etkilediler. Konuyu biraz daraltarak ele alırsak XI. asırda Selçuklular, Anadolu'ya geldiklerinde birçok kiliseyi camiye çevirdiler, bu yapıtları camiye çevirirken, Selçuklular'ın, pratik bir amaçları ve bunun ötesinde bir kültürel tercihleri vardı. İslâmîyet'in temel inançlarından biri, geçmiş peygamberlerin ve onların dinlerinin de İslâmî olduğudur. Bu nedenle, kiliselerin cami olarak kullanılmasında ve kıble istikameti bir miktar düzeltilerek camiye dönüştürülmüş bir kilisede ibadet etmekte herhangi bir

mahzur yoktur. Selçuk sanatının kültürel açıdan neye tekabül ettiği ve kökeninin nerede olduğu sorusunun cevabı, Selçuk mimarisinde aranmalıdır. Büyük Selçuk sanatı bağımsız ve tamamen Asya kökenlidir. Selçuklular'ın VII. ve IX. asırda önemli bir gelişme gösteren fakat kökeni yine Asyaî olan Gürcü-Ermeni mimarisini tanıyarak Asya'ya geldiği bir vakıadır.

Bu konu 1946'larda çok büyük tartışma ve polemik konusu olmuştur. Büyük sanat tarihçisi E. Diez "Türk Sanatı" kitabında bu sorunu işleyince Türkiye'de müthiş gürültüler koparıldı. E. Diez'in Selçuk Kümbetleri'nin Ermeni-Gürcü yapılarının kökenlerine bağlı olduğu şeklindeki görüşü şiddetle eleştirildi. Konuyu, tarihi tek taraflı ele alan ve kültürel oluşumların tamamen özgün olduğunu, herhangi bir başka kökenden, etkilenmeksizin meydana geldiğini düşünen sınırlı bakış açısıyla değil; tarihin birçok alışverişle, kültür değişimleriyle oluştuğunun bilinciyle ele almak gerekmektedir. Biraz daha geriye gidilirse Ermeni-Gürcü kümbet biçimindeki yapı formlarının da Asya menhirlerinden geldiği görülür. Üslûp olarak bunların her türü -Selçuk kümbeti ve Ermeni-Gürcü mezar yapıları, menhirleri- mukaddes noktaları işaret ederek dünyayı hareket eden bir gözle anlama imkânını verirler. Asya hareketli kültürlerinin ve menhirlerinin etkisiyle Ermeni-Gürcü sanatında bu biçimler teşekkül etmiştir. Hareketli kültürlerin Asyaî kökeninden başlayıp; geçtikleri yörenin ürünlerini gören Selçuklar, böyle bir kültürel alışveriş içerisinde kendilerini tekrar ürettiler.

Bu alışverişin son derece önemli olan bir veçhesi, üretilen bir unsurun yahut bir etki altında kabullenilen biçimin, yeniden yorumlanmasında o yeniden yorumu yapanların bağımsız tavırlarının, bu alışveriş sonunda ortaya konan yeni ürüne yeni ve özel bir kimlik kazandırmasıdır. Bu yeni tavrın eski çözümlemeye hangi yeni unsurları, yeni özellikleri kattığı ve onu nasıl etkilediği esas önemli sorudur.

Meselâ bir Karatay Medresesi'nin cephesi gibi bir cephe, portalı gibi portal ya da İnce Minerali'deki gibi portal, insanlık tarihinde eşi olmayan yapılardır. Bu yapıların kültürel, tarihî bir kökenleri de vardır. E. Diez, özellikle İnce Minareli Medrese'nin portalını anlatırken, Mısır'da bir askerî komutanın karargâh çadırının kapısının nasıl kumaşlarla yapıldığını tarif eder ve kumaşların ahşap güneş direklerinin üzerine sarıldıklarını, ne tür biçimler meydana getirdiklerini anlatır. Bu ahşap ve kumaş yapı İnce Minareli Medrese'nin portalına örnek teşkil etmiştir. Bu örnek, medreselerde, on üçüncü asrın başlarında İslâmî-Tasavvufî inanç ve yönelişlerle bütünleşmiştir. Bu eseri vücuda getiren müstesna tavrın önemi ve geçmişle ilişkisi göz önünde bulundurulmalıdır. İnsanlık tarihindeki bu alış-

veriş, Selçuk sanatında müstesna yere sahip bir ürünün, çadır, kumaş ve ahşap yapılardan hareketle, nasıl Müslüman bir kimliğe büründürülüp meydana getirildiğini göstermektedir. Karatay, İnce Minareli Medreselerinin kubbe mimarisi için de aynı yaklaşım geçerlidir. Karatay, İnce Minareli Kubbelerden, kare plana geçmek için köşegen yelpazelenen bir üçgen kullanılmıştır. Bu üçgen, kubbe biçimindeki otağların dairevî planından kare plana geçmek için bir çadırda kullanılabilen bir unsurun yani evvelki farklı bir kültürel ortamın teknolojik çözümünün yeni şartlar içinde kullanılması ve değerlendirilmesidir.

Hareketli kültürler, her zaman yaşadığı yeni temaslarla edindiği etkileri kendi dinleri ve kültürleri ile yoğurarak insanlığa yeni çözümler üretmiştir. Bir kültür için bu kadar mütevazı bir başka tavır da tasavvur edilemez. Kendi ürettikleri ile yetinmeyip dünyaya her adımda "yeniden" bakarak, yeni ürünleri ortaya koymaya uğraşmak herhâlde insanın değişen şartlar içerisinde gelişen çözümler üretme görevinin kaçınılmaz sistematiğidir.

Burada bir örnek olarak Osmanlı sanatını ele alırsak; Osmanlı Kubbe Mimarisi'nden önce Osmanlı Mimarları için Asya ve Selçuk kubbe mimarisi ve teknikleri yanında Bizans kubbeleri örneğinin de mevcut olduğunu biliyoruz. Ayasofya ve ondan 5-10 sene evvel inşa edilen küçük Ayasofya, Bizans'ın geliştirdiği en önemli ilk iki büyük kubbe çözümlemesiydi. Bunları İstanbul'u fetheden Osmanlılar gördüler. Birçok Batılı sanat ve kültür tarihçisi Osmanlılar'ın, kubbeleri Ayasofya'dan hareket ederek geliştirdiğini söylerler. Bu iddiaya karşı da cansiperane bir savaş verilir. Osmanlı kubbe mimarisinin Büyük Selçuklular'a uzanan bağımsız kökenlere sahip olduğu aşikârdır. Konya İnce Minareli ve Karatay Medreselerinin kubbelerinin kare planında daireye geçişi sağlayan, köşeye yerleştirilmiş büyük üçgenleri, tamamen Anadolu Selçuk kültürü içerisinde geliştirilmiştir. Osmanlı mimarları ise ilk yapının kare planından kubbenin dairevî kaidesine geçiş için, Türk üçgenleri denilen teknik ve mimarî çözümü oluşturmuşlardır. XIII. asırda ilk örnekleri oluşan bu çözümleme, Osmanlı kültür ortamında gelişmiş ve kubbe inşaat ve mimarisi yanında Baklavalı Sülün Başlıklarında da, XVIII. asır sonuna kadar yeni özelliklerle zenginleşerek devam etmiştir.

Osmanlılar'ın, Ayasofya'yı gördükten sonra temel üslûp özellikleriyle kendi aslî kültürleri ve çözümlemeleri ile alâkası olmayan, on asır evvelki bu çözümlemeyi tekrar yorumlayıp insanlığa yeni ürünler sunmaları eşsiz ve benzeri insanlık tarihinde çok az olan müstesna bir başarıdır. Tarihî malzeme ve çözümleme sürekli yerinde dururken, yalnızca o tarih malzemesinden yeni çözümler üretmeyi bilenler, o tarihe yenilik, ruh ve ha-

yat kazandıranlar, insanlığın ürettiği değerleri yok olmaktan kurtarıp gelecek nesillere ulaştırmayı başaranlar, tarihî tecrübenin kendi öz çözümleriyle nerelerde temas ettiğini, nerelerde bütünleştiğini fark edip yeni çözümleri ortaya koyanlar bu dünyayı güzelleştirerek yaşama hakkına sahip olacaklardır.

Ayasofya'ya girdiğinizde, Osmanlılar'ın ekledikleri vaiz kürsüsü vs. küçük yeni unsurlarla yapıya bakarsanız, edinilen ölçü hissine göre, bu unsurları kapatarak Ayasofya'ya baktığınızdaki yapı ölçüsü neredeyse yarıya iner. Osmanlı ilâveleri, yapının gerek iç ölçüsünü gerekse dış mimarî ifadesini yücelten unsurlardır. Ayasofya'ya ilâve edilen minareler de öyledir. Eğer minareleri kaldırdıktan sonra Ayasofya'ya bakarsanız, Ayasofya arazi üzerinde zavallı bir yığındır. O dört minarenin ikisi Sinan tarafından inşa edilmiştir. Sinan'ın yükselttiği minarelerin kalın iri yapıları, diğerlerinin biri tuğla, diğeri taş fakat daha narin yapıları, Ayasofya'nın yarımadanın ucunda doğuya ve denize yönelik olduğu ifadesini geliştirirler. Daha evvel var olana bir ruh kazandıran bu eklerle Ayasofya, yeni Osmanlı dünyasının ürünü ve Osmanlılar'ın fark ederek yücelttiği, insanlığa sunduğu ve sahibi olmayı hak ettiği yeni bir değer hâline dönüştürülmüştür.

Edirnekapı-Mihrimah Sultan Camii, her noktasını içeriden dışarıya doğru iten güçle bir balonun şişmesi gibi dışa doğru tamamen gerilmiş büyük yuvarlakların hâkim olduğu bir yapıdır. Aynı döneme rastlayan Rönesans, tamamen durağan biçimlerin dünyası idi. Batı dünyasında, Ortaçağ varlık görüşünün Rönesans ile terk edilmesinden sonra, XVII. asır içinde Batı Ortaçağı değerlerinin, varlığının, dinamik yapısının yansıması olarak "Hareket" Barok Çağ ile ve Osmanlı hareketli dinamik varlık telâkkisinin mimarideki örneklerinden takriben yarım asır sonra, tekrar gündeme gelince hareket unsuru Barok kültür ile Batı dünyasında yerini aldı.

Barok kültür, Osmanlı kültürü ve Hıristiyan Ortaçağ değerleriyle Rönesans'ın iç içe yoğrulması sonucunda vücut bulmuş bir üslûptur. Hareketin Rönesans'tan sonra tekrar gündeme gelmesinde, XV-XVI. asır Asya ve İslâmî temelleri ile dinamik bir varlık görüşünün ürünü olan Osmanlı kültürünün etkisi olduğu aşikârdır.

XVI-XVII. asırlarda Osmanlı değerli kumaşlarının en büyük müşterisi Batı saraylarıydı. Kumaşlar Venedik'e geliyor ve Venedik'ten Batı Avrupa'ya dağıtılıyordu. XVI-XVII. asır ortalarına kadar devam eden ve Batı Avrupa'da yaygın olan, Venedik üslûbu denen tezyinat üslûbunun unsurlarını Hataî ve Rumî tezyinatın teşkil ettiğini ve XVI-XVII. asırda pek

çok alanda güçlü Osmanlı kültürünün Batı kültürel gelişmesini etkilediğini biliyoruz.

Barok sanatının oluşumunda da şüphe yok ki Osmanlı sanatındaki şişkinlik ifadesinin ve hareketliliğin büyük etkisi mevcuttur. Selçuk, Osmanlı, şimali Afrika ve Endülüs sanatlarının ve Batı sanatında XV. asır sonuna kadar devam eden Gotik mimarisinin, eşi olmayan unsuru, mukarnas tezyinatıdır. Bu tezyinat üslûba, XIV. asırdan itibaren sarkıtlar ilâve edilmesiyle stalaktit tezyinatı oluştu. Mukarnas tezyinatı, 1070'lerde İsfahan'da inşa edilen Ulu Cami'de kare plandan kubbenin dairesine geçiş için gündeme getirilen tonoz parçalarının birbirlerine eklemlenmesi suretiyle başlamış ve gelişmiş; nihâyetinde İslâm kültürüne has bir ürün hâlini almıştır.

Asırlarca bağımsız gelişimini gerçekleştiren İslâm sanatlarının önemli ürünlerinden birisi ise, Endülüs'teki Kurtuba Ulu Camii'nin IX. asırda inşa edilen mihrabının üzerindeki kemerler ve kaburgalarla oluşan kubbesidir. Romanesk ve XV. asır sonuna kadar devam eden sanatın Kaburgalı çapraz tonoz biçimlerinin kökenini, Kurtuba Ulu Camii mihrap kubbesinin oluşturduğu, mimarlık tarihinin bir gerçeğidir. Kaburgalar kemer parçalarının araları doldurularak meydana getirilen Romanesk-Gotik tonoz biçimleri Kurtuba Ulu Camii'nin mihrap kubbesinin üzerindeki çözümlemenin bir devamıdırlar.

Düşünce hayatı anlamında İbn-i Rüşd'ün *Tahafût-et Tehafût* isimli kitabının Aquinaslı Thomas tarafından fark edilmesi, Aristo'nun Batı dünyasına nakledilişi, Endülüs düşünce hayatının Batı üzerindeki derin etkisinin bir örneğidir. Bunların ötesinde İslâm sanatlarının Batı kültürü ve sanatları üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Burada Osmanlılar'ın ve sanatları üzerinde Endülüs'ün diğer kültürler karşısındaki tavrıyla XV.-XVI. asırda İspanyollar'ın Endülüs karşısındaki tavırlarını karşılaştırmak da yararlı olacaktır. İspanyollar'ın Kurtuba Ulu Camii'ne ilâve ettikleri kilise, Kurtuba Ulu Camii'nin yüksek değerine bir tecavüz, kaba saba bir müdahaledir. Bunlar, Osmanlı'nın Ayasofya'yı camiye dönüştürürken ilâve ettikleri, Ayasofya'yı yücelten unsurlarla karşılaştırıldığında, Doğu'nun ve Batı'nın insanlığa, tarihe ve karşı kültürlere bakış açılarının derin farkı ortaya çıkar. Bu derin fark XIX. asrın Batı sömürgeciliğinin vahşi ve tahripkâr tavrının kökenini açıklamaya yeterlidir.

İnşa edilişinden 25 sene sonra Ayasofya'nın kubbesi çöktü ve kubbe biraz daha yükseltilerek yeniden inşa edildi. Fakat 827'de kubbenin bir parçası tekrar çöktü. Kubbenin çöken o parçasını Bizans'ın tamir etme yeteneği tükenmiş olduğu için, kubbe davet edilen bir Ermeni mimar tarafından tamir edildi. Daha sonraları XV. asır başında Ayasofya'yı ta-

mir etmek için Osmanlı mimarları davet edildi. Osmanlı mimarları yapıyı bugüne ulaştıran destekleri vücuda getirdiler. Fetihten hemen sonra, Tuğla Minare, Yavuz Selim döneminde yapılan kuzeydoğudaki ikinci ince minare ve o taraftaki destekler Ayasofya'nın temellerini kıpırdamaz hâle getirdi. Ayasofya'nın değer verilerek yüceltilmiş bu hâli, tıpkı İslâm dininin kendinden evvelki bütün âlimleri, peygamberleri ve tarihî değerleri kabul eden, onları yücelten tavrına benzer. Osmanlı, bütün o tarihin her adımı üzerine bir başka adımı ilâve etmiştir. Yeni kültür oluşturmak bilinciyle Ayasofya'ya da yeni bir gözle bakmış, yeni bir gelecek tasarlamış, saygı duymuş, yeni ve yüce bir nitelik kazandırabilmiştir. Benzer şekilde, Fatih Camii'ni, yok olan Havariler Kilisesi'nin temellerini kullanarak inşa etmiş, insanlığın birbirine eklenerek yücelebileceğinin müstesna örneklerini vermiştir.

Bugüne kadar Sinan'ın yapıları, hem Batılı hem de yerli bir kısım sanat tarihçisi tarafından sürekli, daha merkezî bir yapıyı vücuda getirmeye yönelik çabalar olarak tanımlandı. Bu yaklaşımın temsilcilerinin, Edirne Sultan Selim Camii yapıldıktan sonra Sinan'ın son eserlerinden bazılarının neden merkezî kubbeli olmadığını izah edemedikleri manidardır. Osmanlı mimarlarının tek amacı yalnızca merkezî kubbeli bir yapı meydana getirmek olsaydı, Selimiye inşa edildikten sonra yalnızca merkezî kubbeli yapılar yaparlardı. Bunun sebepleri bugüne kadar sanat ve mimar tarihçileri tarafından gündeme getirilmedi. Bu örnek, sanat felsefesi ve tarihinin İslâm dünyasına ait değerlendirmelerinde ne kadar eksik kaldığının iyi bir kanıtıdır.

Ayasofya karşısında Osmanlı mimarlarının aldıkları tavrı, aydınlatıcı bir örnekle, daha yakından incelemek yararlı olacaktır. Meselâ Ayasofya'ya ilâve edilen minarelerin, bunlardan Sinan tarafından inşa edilen son iki kalın minarenin batıda adeta yapıyı zemine bağlayan iki güçlü odak olmasına karşılık, ilk iki minarenin daha narin yapısı Ayasofya'ya doğuya yönelen bir ifade kazandırır. Aynı zamanda Ayasofya'ya doğuya uzanan bir yarımadanın üzerinde olduğu gerçeğini yansıtan bir ifade de kazandırarak, yapının üzerinde bulunduğu yer ile bütünleşmesini gerçekleştiren bir boyut eklemektedir. Bu örnek Sinan'ın her eserinin yalnızca önceden kabule ve bir sabit fikre, "merkezî kubbeli yapı her şeyi çözer" gibi bir putlaştırmaya düşmeden, aksine her yapının üzerinde yer aldığı topografyaya göre, o topografyanın icâbına göre biçimlendiğini göstermektedir. Nitekim yarımadanın ortasında bulunan Şehzade Camii, Ayasofya ile Fatih camileri arasında Sinan'ın ilk büyük merkezî kubbeli ve planlı yapısıdır. Şehzade Camii yarımadanın düzlüğünün ortasında yer almakta, bir tarafıyla Marmara'ya, bir tarafıyla Haliç'e bakmaktadır. Tam

ortada olmanın ifadesi de bir merkezî yapı olarak tasarlanmasını destekleyen "YER"in bir gereğidir. Buna karşılık Süleymaniye Camii, Haliç'te -boydan boya- uzanan Haliç üzerinden bütün gücüyle görülmesi için yamaca yaklaşabileceği kadar yaklaştırılarak yerleştirilmiştir. Hem yarımada hem de Haliç, uzayan bir şey olduğuna göre Süleymaniye'nin yerleştirilişi, o uzayan hareket tarafından fark edilecek bir yapı biçimler bütünlüğü olarak tasarlanmıştır. Yapının, külliyenin farklı nitelikte arazi üzerine yerleşmiş bölümlerinden görü-nümleri, meselâ Karadeniz yönündeki Rabi Medreseleri'nden görünüşü ile Akdeniz medreseleri tarafındakinden görünüşü farklıdır. Çeşitli yönlere ait farklılıkları, Süleymaniye'de dört minarenin, kubbenin dört tarafına konmasını açıklayan aslî sebeplerdir. Kubbe tarafındaki minarelerin daha yüksek, diğerlerinin daha açık tasarlanması, farklılaşan yerlere göre farklılaşan çözüm arayan, her fırsatta ve alanda var olan reel yapıyı hesaba katan bir yaklaşımın sonucudur.

Süleymaniye için bahsettiğimiz, bulunduğu yere göre tasarlanma çok açık bir şekilde Sinan'ın bütün eserlerinde ortaya çıkar.

Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nde kubbe, altındaki kaideye göre biraz geridedir. Alttaki kaide üç tarafından yarım kubbelerle desteklenirken, denize bakan giriş cephesinde yarım kubbeli değil, pencereli olan güçlendirilmiş bir duvarla geliştirilmiştir. Bu cephesindeki büyük saçaklar ve onların derin gölgesi ile yapının zemine nasıl oturduğu görünmez hâle getirilmiş, yapı, saçaklarının derin gölgesi üzerinde havada duruyor gibi bir ifade kazandırılmıştır. Külliyenin diğer önemli unsuru olan medrese, kıble istikametine göre bir miktar dönük yerleştirilmiştir. Camii ve medresenin ortasındaki minare kalın, diğer minare incedir. Geniş tabiat içerisinde bu yapı görüldüğünde, cami adeta vadiden gelerek denize doğru, ortadaki kalın minare etrafında dönerek ilerliyor gibidir. Bu şekilde hareket ifadeleri, yapıların içerisine yerleştiği ortamlar ile ilişkileri içerisinde gerçekleştirilmiştir. Yapının üzerinde yer aldığı çevre, her zaman büyük bir öneme sahip olmuştur. Her yapı, içerisine yerleştiği ortamın gereklerine göre tasarlanmıştır. Edirne Sultan Selim'de yapı, tepenin tam ortasına konduğu için, merkezî kubbeli bir yapıdır. Böyle bir yaklaşım Hıristiyan Ortaçağı için, hattâ Rönesans için söz konusu değildir. Bu çevre bilinci, çevreye bir şey ilâve etme bilinci tamamen İslâmî çevre sorumluluğunun bir yansımasıdır. Bu bilinç ile her zaman ortamın gerçekleşmesinin tam şekilde yapıya da yansıdığı görülür. Bu tam gerçeklik duygusu aynı zamanda *transcendental* (aşkın) düzenlemeden hareket edilerek ortaya konan varlığa bir adım yaklaşmamızı da sağlar.

Büyük dâhi, matematikçi, müzisyen, sarayda yetişmiş müstesna insan Mehmet Kalfa'nın inşa ettiği Sultan Ahmet Camii, Ayasofya'nın karşı-

sında yarımadanın bitişini simgeler. Ayasofya'nın ve Osmanlı eklerinin istisnaî durumlarının minarelerin büyük gerçeklik duygusuna karşılık, Sultan Ahmet'te lâtif bir bütünlük duygusu hâkim unsur olarak kendini gösterir. Süleymaniye ve Bayezid Camii'nde yuvarlak sütun üzerinde dairevî biçimi kemerlerin dört köşe kaidesi vardır. Bu dramatik çelişkinin dramatik gerçek çözümlerinin üretilmesine tekabül eden mukarnas biçimleri ortaya konulmuşken, Sultan Ahmet Camii'nde bu mukarnasların zarif biçim değiştirmeleriyle karşıtlığın büyük gerçekliğini dile getirmeye teşebbüs etmeyen, onu yumuşak şekilde aşan bir yaklaşım hâkim olmaktadır. Meseleyi ortaya koyan gerçek unsurlara dayanmadan XVII. asır başının bu kısa, gerçek dışına yönelik tarzı Celâli isyanlarına kadar devam etti. Celâli isyanlarıyla başlayan kan kaybetme, Sinan Mektebi'nin vakur ve gerçek mimarisini tekrar gündeme getiren Yeni Camii'nin tamamlanmasını uzunca bir süreye yaymak zaruretini ortaya koydu. 1675'lerde Yeni Camii tamamlandıktan yirmi sene sonra tarih boyunca vücuda getirdiği en büyük orduyla, bugünkü Viyana Milli Kütüphanesi'nin en büyük sayıdaki elyazmalarını beraberinde götüren paşaları ile orada ele geçirilen birkaç Osmanlı atından İngiliz at neslinin oluşturulmasına yol açan müstesna değerlere sahip atlarıyla Viyana'ya giden Osmanlı'nın, ufak bir çarpışmada geri dönen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'sının hezimeti ve irade noksanlığı, o tarihten sonra artarak devam etti. Bu çözülüş, bir anda Osmanlı dünyasında, kendi kökenlerine güvenmeyip yeni çözümler üretmeye girişmeden, kendinin dışında Batılı çözümler arama hareketini başlattı.

Lâle Devri bu bakımdan trajik bir sefa dönemidir. Sultan Ahmet çeşmesi inşa edildiğinde, İstanbul'da mimarlar üç gün saray çevresinde nümayiş yaptılar. "Hünkârım böyle süslü püslü bir yapıyla İstanbul halkının yüce zevkini rencide etmeye hakkınız yoktur" diyerek, Osmanlı'daki, zühd ve rızanın monümantalliğe ulaşmış çözümün yerini alan bu süslülüğe karşı çıktılar. Bâki'nin "Kanuni Kasidesei" nin, Nefî'nin kasidelerinin veya Itri'nin "Naat"ının yüceliğini fark ettikten ve Sinan Mektebi'nin yüce mimarisini gördükten sonra, üzerine süsler alarak hoş görünmeye çalışan tavrın yanılgısının her hâlükârda felâketle biteceğini tasavvur etmek zor değildi. Neticede Nuruosmaniye Camii'nde tecelli eden yanılgı, Süleymaniye'nin yüceliğini oluşturan temelleri anlamaktan uzaktı. Nuruosmaniye Camii'ne yerleştirilmiş iri unsurların kaba güç ifadeleri bir yapıyı yüceltmeye yetmiyordu. Bu noktada Batı'nın monümantallik telâkkisiyle İslâm'ın monümantallik telâkkisi arasındaki temel farka işaret etmek gerekir. Dolmabahçe Sarayı da Topkapı Sarayı'yla karşı karşıya konulursa,

bu kaba, iri yarı, kof ve derinlikten yoksun üslûbu başlatan Batı etkisinin yansımaları çarpıcı bir şekilde ortaya çıkar.

III. Selim döneminde ordu yapısında büyük yozlaşmaların aşılması bir zaruret hâline gelmişti. III. Selim bu yozlaşmaya ordunun içinden hareket ederek çözüm aramak yerine, *güçlü-çarpıcı* bir girişimle eski düzeni tasfiye edip yeni bir nizamı getirmeyi tercih etmiştir. Aynı tavır içinde III. Selim, Sinan'ın Kanunî'ye inşa ettiği Üsküdar Kavak Sarayı'ndaki köşkleri, büyük vakur yüce ifadelerinin güzelliğini fark etmeden ve önemsemeden yıktırıp yerlerine bugün Selimiye Kışlası denilen ilk ahşap kışlayı inşa ettirdi.

Her sorunu çözeceği inancıyla büyüklüğü, kuvveti ön plana çıkaran yaklaşım, kuvveti ele geçirerek çözüm elde edilebilecek zamanların büyük ve güçlü Roma'sının, kilisenin, krallıkların, Bonapartist hükmedici iktidar etkisi ve kuvvet ideolojisi, Osmanlı dünyasına ithâl edilirken, maddî varlık alanına ait gücün her şeyi çözeceğini zannetmek şeklindeki bu temel yanılgı, "her şeyi yerli yerine koymak" şeklindeki İslâmî varlık tasavvurunun yerini aldı.

Doğu Batı ilişkisinde matbaanın önemli bir yeri olduğunu biliyoruz, Osmanlılar matbaaya bir asır direndiler. Sebep şu: İstanbul'da her yıl yazılan kitap sayısı, Batı Avrupa başkentlerinin toplamında yazılanlardan daha fazladır. O tarihlerde Osmanlı kitap üretimi, yalnızca bir kitap üretmek değildir. Her kitap çok yüce bir sanat eseri olarak üretiliyordu. Matbaanın gelmesi ile toplumun en etkili üst kesimi olan bu sanatkârlar iki meseleyle karşılaştılar: Birincisi seçkinler topluluğunun matbaa geldiği taktirde işsiz kalacağı, ikinci mesele ise matbaada basılacak kitabın bu seçkin sanatkârların ürettiği kadar güzel olmayacağı. Bu iki sebeple, toplumun seçkin ve etkili kesimi, matbaanın gelmesine karşı çıkmıştır. Toplumca benimsenmesinin bir sebebi de, bu kesimin güzel kitap üretiminin, toplumun kültürel varlığını sağlayan son derece önemli bir unsur addedilmesidir. Toplumun kültürel seviyesini dinç tutan bu güzel kitap üretimine, toplumun çok özel ve büyük bir değer atfetmesi ve varlığının bekasını güzel bir kitap üretmeye bağlı addetmesi, matbaa karşısında aldığı tavrı belirlerken diğer tarafta da güzel kitap üretmeyi adeta bir İlâhî güç gibi görmek, bir tür putlaştırmayı oluşturuyordu. Böyle bir gizli putlaştırmanın oluştuğu yerde İslâmî kural "Bir kavmi şirke düşmedikçe helâk etmeyiz" kuralı. Bu son derece önemli İslâmî ikaz, şirkin artık yapılacak işleri kararlaştırmak için neyin neden daha önemli olduğuna, neyin tayin edici olduğuna dair karar verme imkânını yok ettiği gerçeğini ortaya koyuyor. Hakikatin kendisine tekabül eden çözümlemeler üretmek yerine,

putlaşmalar; hazır çözümleri ithal etmek, onları mimaride, politikada, ordunun teşkilâtlanmasında uygulamak, her ithal edilen çözüme bir yarı güç atfetmekti. Olaylara bütünlük içerisinde sebep ve sonuçlarıyla bakmak, olayları yalnızca o andaki kuvvetler hiyerarşisiyle değil, dinamik bir zaman sürecinde ele almak, çözüm aramak ve üretmek, çözümleri tatbik ederek ilerlemek başarıya götüren tek yolken; putlar ithal etmek, Osmanlı Türk toplumunun felâketinin aslî kültürel sebebi oldu.

Türkiye, meselelerine kendi gözüyle baktığı -Osmanlılar'ın Ayasofya'ya baktıkları gibi- tarih boyunca kendi çözümlerini üretirkenki tarihî tecrübelerine ve süreç içindeki yapısının şartlarına bütüncül bir şekilde yaklaştığı, kendisi ve insanlık için yeni çözümler üretebildiği takdirde varlığını sürdürebilecektir.

Geçmişin, yeni çözümlerin ve bugün var olan her tür kültürel malzemenin, beraberce nasıl bütünleşebileceğini araştırıp çözüm üretmekte; Sinan'ın ilâveleriyle Ayasofya'nın nasıl yüce bir aşamaya yükseltilebildiği her zaman geçerli bir örnek olacaktır.

Mimariden söz edersek, yeni şehirler kurmamız gerektiği hareket noktamızı oluşturmalıdır. Yeni şehirlerin kurucuları düşünürler ve sanatkârlar olacaktır. Ancak düşünürler ve sanatkârlar yapıların, şehir hayatının dinamik yapısına uyarak, değişmeyecek değerlerin etrafında nasıl üretilebileceğini tarif edebileceklerdir. Çoğu Osmanlı evi, gerçek yaşam ihtiyaçlarına göre konumlandırılmıştır. Bu durum, insanların gerçek yaşam kurallarını gözeten bir bilinçten kaynaklanır.

Bir ülkenin şehirleşmesinin nasıl olacağı, mahallî idarelerle bölge ve merkez esasında bağların nasıl kurulacağı, bir bölge ile merkezde alınacak kararlar arasında ilişkilerin nasıl düzenleneceği, incelenmesi-araştırılması ve yeniden düzenlenmesi gereken önemli bir idarî yapı meselesi olarak önümüzde durmaktadır. Kurulacak güzel bir dünya, ancak sakin adımlarla ilerleyecek, inşa edilebilecektir.

İslâm düşüncesinde her şeyin zaman-mekân kategorilerinin sonsuzlukları içerisinde var olduğu temel inancı, her çözümün değişim ve zaman içerisinde, oluşumu gözeterek geliştirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu yaklaşım, XX. asırda da her başarının temelini teşkil etmiştir. Bütün sanat alanlarında geçerliliği olabilecek bir örnek olarak, Türk musikîsindeki, mutlak sessizliğin içinde seslerin ve ritmin beraber var olduğu ile ilgili çözümlemenin, insanlığa yeni teklifler getireceği düşünülebilir.

Sonsuz mekân içinde mimarinin, mimari içinde diğer sanatların yer almasının esasları belirlenmelidir. Tam ve mutlak doğruya, hakiki olana olabildiğince yaklaşılmalıdır. Her şeyin, "Aşkın Düşüncenin" yansıması

olacak düzenin ürünü olmasını sağlayarak bu bütüncül yaklaşımla dünya tecrübesi değerlendirilmelidir. Bu da ancak sanat ve kültür hayatımızdaki yüzeyselliğin aşılmasıyla mümkün olabilir.

Sömürgeci ve sömürge ilişkisinin utanç verici, seviyesizliğini aşarken, insanlığın aynı yanılgı ve çıkmaz içerisinde bocalayan büyük bölümü için çıkış yolunu göstermek bakımından, ülkemiz gerçek bir örnek vermiş olacaktır. Ülkemizin Batı ile ilişkisi ancak böyle bir yaklaşımla değerlendirilebilir.



Doğu Batı ve Sinema



Sürtük. Canan'ın konumundan Ekrem.



Sürtük. Ekrem'in açısından Canan.



Sürtük. Öznel açı nesnel açıya dönüşür ve oyuncular kameraya doğru oynamaya başlarlar.



Sürtük. Karakterler konuşma sıralarına göre öne gelir ya da geride kalırlar.



Senede Bir Gün. Genç Nazlı, Yaşlı Nazlı'nın bedeninden, ölmüş sevgilisiyle buluşmak üzere ayrılıyor.



Senede Bir Gün. İki sevgilinin ruhları doğada yeniden birleşiyor.

YEŞİLÇAM'DA BEDEN VE MEKÂNIN EKLEMLENMESİ ÜZERİNE NOTLAR

Nezih Erdoğan*

Bu inceleme, ilk elde, Türk Sineması üzerine araştırmalar için mümkün bir alan tanımlamayı deniyor. Başlıkta yer alan "beden", incelemenin odaklarından biri. Kültürel çalışmalar disiplininin popüler bir nesnesi olarak bedene ilişkin geliştirilen kuramları burada tartışmayacağım, ancak Türk Sineması ya da daha özgül bir tanımlamayla, 1965-1975 yılları arasında popüler bir eğlence formu olarak Yeşilçam'ın ortaya koyduğu bedeni anlamaya çalışmak için bir yaklaşım getirmeye çalışacağım. Bu inceleme çerçevesinde "beden" derken, Stephen Heath'ten hareketle, basitçe "filmlerdeki insanlar"ı, "sinema" derken de "belli bir mevcudiye-

---

* Doç. Dr. Nezih Erdoğan, Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi.
Bu çalışmanın bir versiyonu , Nisan 1997'de Lancaster Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Time and Value" adlı konferansta sunulmuştur.

tin makinasını, bedenin belli durumlarının kurumu"nu anlıyorum. Heath, şu soruyu soruyor: "Filmler insan dolu, peki filmlerde insanların bu 'doluluğu' ne demek oluyor?"[1] İnsanlar filmlerde, bedenleri yoluyla bir mekânda mevcut kılınırlar. Peki, Yeşilçam, nasıl bir mekânda nasıl bir beden kuruyor? Bu soruya yönelik olarak bazı problemler üzerinde durmak istiyorum: i) bakış açısı ve görsel görenekler, ii) ses, iii) beden ve ruh karşıtlığı. Bunların mümkün bütün inceleme yollarını ve yaklaşımlarını kapsadığını elbette ileri sürmeyeceğim. Türk sineması hâlâ Türkiye'de popüler imgelemde yer etmiş diğer anlatım biçimleri gibi ayrıntılı ve derinlemesine araştırmalar yapılmasını bekliyor.

1960'lı yılların ortalarına gelindiğinde, seyirciden gelen talebe bağlı olarak Yeşilçam yılda ortalama 200 film üretiyordu. Ne var ki, bu talebi karşılayabilmek için uygun bir sinema endüstrisi mevcut olmadığından, film yapımcıları üretimde ekonomik bir yöntem geliştirdiler. Bunun kapasite arttırımı yerine üretimde hızlanmayı yeğleyen bir stratejiye dayandığını söyleyebiliriz. Bununla ilgili iki konu üzerinde durmak istiyorum: Dublaj ve kamera.

Türk sineması zaten 1940'lı yıllarla birlikte sesli çekimi terk etmiş ve yapımsonrası (post-prodüksiyon) aşamada dublajı standart uygulama hâline getirmişti.[2] Bülent Oran, sesli çekimde kullanılan bir aygıtın tamir için Almanya'dan dönmesi beklenirken, filmlerin nasıl ilk kez sessiz çekilip sonradan sözlendirildiğini anlatıyor:

> Çekilecek filmler, uzun onarım süresini mi bekleyecek... "Biz de sessiz çekip dublajını sonradan yapalım" fikri atılıyor ortaya...Sessiz çekim daha kolay ve ekonomik...Zamandan, dolayısıyla prodüksiyon masraflarından da kazançlı...Ayrıca fiziği ekrana uygun ama diksiyonu bozuk kişileri oynatma olasılığı da var...Suflör kullanılacağı için ezberle vakit yitirme derdinden de kurtulunmuş...Yani üstüste bir sürü yararlı durum...[3]

Burada bizim için önemli olan, dublajın yerleşmesinin bir aygıtın bozulmasına bağlı olamayacağı. Başka bir deyişle, dublaj uygulamasına geçilmesi zorunluydu. Üretimin hızlanması için "ezber derdi"nden ve sette kontrol altında tutulması gereken bir diğer öge olarak mikrofondan kurtulmanın kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Stephen Heath, her oyun-

---

[1] *Questions of Cinema* (London: MacMillan, 1982) s.

[2] Nijat Özön'den Marmara sözlendirme stüdyosunun 1941'de faaliyete geçtiğini öğreniyoruz. *Türk Sineması Kronolojisi 1895-1966* (Ankara: Bilgi, 1968) s. 82.

[3] "Yeşilçam Nasıl Doğdu, Nasıl Büyüdü, Nasıl Öldü ve Yaşasın Yeni Sinema". Süleyma Murat Dinçer (ed) *Türk Sineması Üzerine Düşünceler* (Ankara: Doruk, 1996) s. 281.

cunun kendi anlatımına sahip olduğu sessiz sinema döneminde bedenin daha bir mevcut olduğunu savunuyor. Bununla birlikte sesli filmde "beden düzleştiriliyor, bir mecra (medium) olarak sesle birlikte, -oyuncu ya da seyirci- homojen düşünen öznenin anlatımı yoluyla Godard-Gorin'in tarif ettiği düşünce sözleşmesine teslim ediliyor".[4] Bu durumun Yeşilçam'da aşırı uçlarına çekildiğini söyleyebiliriz. Çekim sırasında, bir yardımcı, sahnede gizlenerek replikleri yüksek sesle okur ve oyuncular tekrar ederler. Genellikle metni ezberlememiş olan oyuncular suflörün konuşmasını beklemek zorundadırlar. Bilindiği gibi, filmler sonradan seslerini olabildiğince seçkin kılmaya çalışan seslendirme sanatçıları tarafından seslendirilirler. Thomas Elsaesser, Amerikan melodramında duygusal rezonans ve dramatik devamlılıkta diksiyonun önemini vurgularken, "dublajın en iyi görüntüyü bile düzleştirdiğini, senkronu dramatik bir biçimde kaydırdığını, illüzyonist gösterinin üzerine kurulduğu tutarlılığın akışını bozduğunu"[5] ileri sürer. Yeşilçam'da sık sık gözlenen bir olgu, seslendirme sanatçılarının mikrofona kayıt süresince eşit uzaklıkta durmalarıdır.

Ses hep aynı uzaklıktan ama karakterin olduğu bedenin mekânından başka bir öteki mekândan gelir. Sesin kullanımı mekânla bedeni farklı bir biçimde eklemler. Ama bunu tartışmaya geçmeden önce, kamerayla ve bununla bağlantılı olarak görüntü kompozisyonuyla ilgili bazı gözlemlerimi de aktarmam gerekiyor.

Yeşilçam, 1960'lı yıllarda ürettiği film sayını 200'lere yükselttiğinde kamera yerleştirmelerini (set-up) olabildiğince azalttı. 1997 başlarında ilgi gören bir mobilya reklamı, popüler bir dizinin evlenmek üzere olan iki karakterini kullanarak bir Yeşilçam parodisi yapıyordu. Yeşilçam'ın vazgeçilmez fonu Boğaz'a bakan bir tepede, bir ağaç önünde iki sevgili buluşuyorlar ve kız, evlenmek için reklamı yapılan mobilyanın satın alınmasını şart koşuyordu. Kamera önce çifti birlikte gösterir, sonra kız erkeğin yanından ayrılır, kameraya doğru ilerler, sonra bir kesme ile kız, erkeğin bakış açısından verilir ve bakış açılarının birbirini izlemesiyle reklam sona erer. İşte bu düzlemde parodi başarısızlığa uğruyor. Yeşilçam, nerdeyse tek çekimde bu sahneyi tamamlardı, bunu da öznel ya da başka deyişle bakış açısı çekimlerinden olabildiğince kaçınarak gerçekleştirirdi. Batı sinemalarında yaygın bir uygulama olarak açı-ters açı çekimleriyle verilen konuşma sahneleri için Yeşilçam bambaşka bir

---

[4] *Questions of Cinema*, s. 191.

[5] "Tales of Sound and Fury: Observations on the Family Melodrama", Bill Nichols (ed) *Movies and Methods II* (London: University of California Press, 1985) s. 173.

yordam geliştirmiştir. Aksi takdirde, her öznel çekim, ayrı bir kamera pozisyonu hattâ karakterler için ayrı bir aydınlatma, başka bir deyişle yapımı yavaşlatacak bir faktör anlamına gelmekteydi. Muhsin Ertuğrul'un 1939 yılında yaptığı *Bir Kavuk Devrildi*'ye bakacak olursak, o zamanın kısıtlı koşullarına ve o çok eleştirilen teatral üslûbun baskınlığına karşın, standart bir Yeşilçam filminden daha fazla açı-ters açı çekimi içerdiğini görürüz. Elbette ki, Yeşilçam'ın bundan tümüyle kaçındığını ileri sürmek istemiyorum, vurgulamak istediğim, karakterleri bir arada vermek için başvurduğu cephe çekimlerinin de, dublaj gibi, standart uygulama hâline geldiği. Çerçeve içinde, karakterlerin konumlanmaları birbirlerine göre değil kameraya göre tasarlanır; önemli anlarda yüzlerini kameraya dönerek konuşurlar ve eğer alan derinliği ikisini de kapsamıyorsa, netlik karakterlerin konuşma sırasına göre birinden diğerine kaydırılır.

Elbette, olup bitenleri kaydeden bir kamera varoldukça, seyircinin de özdeşleşeceği bir bakış mevcut olacaktır, ne var ki, Yeşilçam'da seyircinin bundan ileriye gitmesi pek mümkün değildir. Seyirci, kameranın bakış açısıyla özdeşleşmekte, ancak karakterlerin bakış açısı verilmediğinden, onlarla ilişkisi, örneğin bir Hollywood filmini izlediği sırada tecrübe ettiği özdeşleşmeden hayli farklı bir biçimde gelişmektedir. Yeşilçam karakterleri, özellikle yıldız oyuncular, kamerayla yüz yüze gelirler, bununla birlikte sırtlarını ona dönmekten kaçınırlar[6]. Kamera da, karakterlerin aralarındaki bakış alışverişine müdahale etmekten kaçınır. Böylelikle, seyircilerin perdede gördüğü, bedenlerin cephesidir; tek bir bakış açısından, başka bir deyişle kameranın "nesnel" çekimiyle sunulan iki boyutlu bedenler. Ertem Eğilmez'in *Sürtük* (1965) filminde, Canan'ı (Hülya Koçyiğit) önden yakın çekimde ağlarken görürüz. Kamera yavaşça çevrinerek ona yaklaşmakta olan Kemal'i (Ekrem Bora) gösterir. Kemal'in bakış açısından Canan'ın arkadan çekimine kesme yapılır. Bir an, karakterlerin bakış açılarının verileceği, açı-ters açı sistemine geçileceğini düşünürüz, ancak Canan Kemal'e döner, bağırıp çağırmaya başlar, derken Kemal'i geçerek kameraya iyice yaklaşır. Bakış açısı çekimi gibi başlayan bir sahne nesnel bir çekime dönüşür; Canan'ın konuşması bitince, durur, kamera geri çekilir, Kemal konuşarak Canan'ı geçer, kameraya yaklaşır ve bu hareket bir kaç kez tekrarlanır.

Şimdi, buraya kadar aktarmaya çalıştığım gözlemleri bir argümana dayandırmaya çalışacağım. Yeşilçam özellikle yapım sürecini hızlandır-

---

[6] Bunun bir yıldızlık "racon"u olduğu bile söylenmektedir.

ma yoluna gittiğinde, aslında unutulmaya yüz tutmuş görsel ve anlatısal görenekleri bir şekilde canlandırmış oldu. Türk-İslâm geleneğinde görüntü ve anlatı, Batı'dakinden oldukça farklı bir zihniyeti yansıtır. Ne demek istediğimi daha iyi anlatabilmek için Çetin Sarıkartal'ın İslâm dininde resim yasağı tartışmasını irdelerken sanat tarihçisi Grabar'dan aktardığı tarihî bir öyküyü veriyorum. Olay Hazreti Ömer zamanında geçiyor ve Bizans tarihinden alınmış:

Hikâyeye göre Müslümanlar ve Bizanslı Hıristiyanlar arasına bir sınır çekmek için bir sütun dikiliyor ve üzerine Heraklius'un portresi çiziliyor. Bir Arap askeri yanlışlıkla portrenin gözüne zarar verdiğinde Hıristiyanlar kısas istiyorlar. Arapların lideri, sütuna kendi portresinin yapılıp gözünün çıkarılmasını teklif ediyor. Ama Hıristiyanlar, hayır, diyorlar, adalet ancak Halife Ömer'in portresinin çizilip gözünün çıkarılmasıyla yerini bulacaktır. Hıristiyanların isteği kabul ediliyor.[7]

Grabar'a göre İslâm'da ikonaklazm, resim yasağı yok, ancak anikonizm, ikonsuzluk var, başka bir deyişle ikon kırıcılar da nihaî analizde onların ikonik mahiyetini kabul ederken, İslâm yukardaki örnekte görüldüğü gibi, ikon diye bir nosyon tanımıyor. Bu ayrım, bizi görüntünün temsil yeteneğine atfedilen değerin tartışmasına götürüyor. Çünkü, Batı kültürü temsil özelliğini doğrudan temsil edilen nesneye bağlıyor; sanatta gerçekçiliğin uzun macerası da buradan geliyor.

Batı sanat tarihinde, Rönesans bireyin yükselişi demek. John Berger'a göre, görüntü bireyin dünyayı nasıl gördüğünün bir kaydıdır. Başka bir deyişle, perpektif çerçeve içinde bireyin formüle edilişidir. Görüntü yapanlar, gerçekçilik adına, bu kaydın izlerini silmeye çalıştılar. Hollywood bu göreneği sonuna kadar götürmek için uğraştı ve görüntüyü gerçek olarak sundu. Bununla ilişkili olarak perspektif sistemine değinmek istiyorum. Perspektifin kökenleri, *camera obscura* (karanlık kutu)'ya kadar gider. Gerçekte *camera obscura* İbn Heytam adında bir Arap bilgini tarafından icat edilmiş, sonradan Rönesans sanatçıları tarafından, bir oda duvarına açılan delikten içeri süzülen ve karşı iç duvara başaşağı yansıyan görüntüyü kopya etmek üzere kullanılmaya başlandı. Böylelikle, ressam gerçekliğin bu "saf" temsili olan görüntünün reprodüksiyonunu elde edebiliyordu. XVI. yüzyılda İtalya'da *Quattrocento* denen dönemde perspektif sisteminin matematiksel formülü görsel sanatlarda uygulan-

[7] Grabar, "Islam and Iconoclasm", *Iconoclasm*, A. Bryer ve J. Herrin (ed) Birmingham, ss. 45-52'den alıntılayan Çetin Sarıkartal, "The socio-political dimensions of the restrictions on representation", *Sanat ve Tabular/Art and Taboos*, Jale N. Erzen (ed) (Ankara: Sanart, 1995) s 293.

maya kondu. Burada ilginç olan, İbn Heytam tarafından icat edilen karanlık kutunun, müslüman sanatçılar tarafından herhangi bir şekilde uyarlanarak kullanılmaması. En azından şimdilik, elimizde böyle bir kayıt yok. Sonuçta, İslâmî sanatlarda Batı'dakine benzer bir perspektif sistemi mevcut değil. Kısacası, Rönesans, bireyin bakış açısına özel bir önem veren hümanizmin doğuşu demek oluyor. Berger'e dönecek olursak Avrupa sanatına mahsus olan ve ilk kez Rönesans'la birlikte yerleşen perspektif göreneği her şeyi bakanın gözünde merkezler. Bu bir işaret kulesinden gelen ışına benzer -yalnız, ışığın içerden dışarı seyâhat etmesi yerine, görünüşler içeri doğru yol alır. Görenekler bu görünüşlere *gerçeklik* der. Perspektif, tek gözü, görünen dünyanın merkezi yapar. Bir zamanlar nasıl evrenin Tanrı'ya göre düzenlendiği düşünülüyor idiyse, aynı biçimde, şimdi de görünen dünya izleyiciye göre düzenlenmektedir.[8]

Kameranın izleyicinin algısını mükemmel bir şekilde benzetlemesi (simülasyon) de aynı bilinçliliğe bağlanabilir. Gerçekliğin mükemmel temsili ancak böyle mümkün olabilecekti. Perspektif sistemi bireyin Batı kültüründe nasıl merkezî bir figür hâline geldiğini açıklamaktadır. İslâmî sanatta ise görünen dünya, merkeze alınmış tek göz için değil ama dinsel, politik ve diğer kültürel kurumların belirlediği bir hiyerarşiye göre düzenlenir. Müslüman sanatçının, Batılı sanatçılar gibi gerçekliği yeniden-üretmek gibi bir kaygısı olmadığı ortadadır. Çetin Sarıkartal, Ortaçağ İslâm yapıtlarına ilişkin gözlemlerinde buna açıklık getiriyor:

> Fakat unutulmamalıdır ki, bu yapıtlar, içinde yaşanılan dünyayı, görüldüğü gibi resmetmeye çalışmazlar. Çünkü, Ortaçağ İslâm toplumunda yaşayan bir birey görülenlerin, her gün gördüğü ve içinde yaşadığı mekânlar olduğunu, gerekirse onlara müdahale ederek değiştirmenin olanaklı olduğunu hissetmek arzusunda değildir. Tersine, bunların, toplumda yer alan farklı sınıfların farklı "sivil" arzularının birlikte gerçekleştiği "öteki" mekânlar, -Foucault'nun deyimiyle- "heterotopya"lar olduğunu düşünmek istemektedir.[9]

İslâm sanatının Batılı anlamda bir birey kavrayışı olmadığını vurgulayan bu pasaj, ayrıca, buna bağlı olarak, mekânın algılanmasının da neye göre Batı'dan farklılaştığına ilişkin önemli ipuçları veriyor. Yine buradan hareketle, İslâm sanatında, Batılı temsilî sanatlarda yaygın biçimde gözlenen figür-arkaplân (zemin) ayrımına göre kurulmuş bir beden söz

---

[8] *Ways of Seeing* s. 16.

[9] "Bazı Ortaçağ İslâm Yapıtlarında 'Öteki' Mekânların Oluşumu", *Toplum ve Bilim* , cilt 64-65 (Güz/Kış1994), s. 154.

konusu değildir. Beden ve mekân bir zıtlık değil, bir devamlılık oluşturmak üzere eklemlenirler.

Yeşilçam'ın mutlak anlamda perspektiften yoksun olduğunu, Hollywood tarzı bir gerçekçilikten de kaçındığını söylemek istemiyorum. Yeşilçam, nihayet melez bir sinemadır ve Hollywood göreneği ile İslâmî görsel gelenekleri bir şekilde bir araya getirmiştir. Yeşilçam'ın bedenleri çok karmaşık bir eklemlenmeler dizisi arz etmektedir ve hepsinin burada ele alınması mümkün değildir. Örneğin, ses kanalı, düz aydınlatma ve cephe çekimleriyle, minyatürleri andıran bir estetik düzenleme içindeki bedeni ve mekânı yeniden formüle eder; eğer "sesli sinemada herkes aynı şeyi konuşuyor"[10] ise, Yeşilçam'da buna ilâveten oyuncular aynı kişiler tarafından konuşturulurlar. Bu, bütün tiplerin Karagözcü tarafından seslendirildiği gölge oyununu andırmaktadır. Böylelikle, bedenin mekânsal konumu bölünür; beden konuşturulmaya başlandığında çıkan ses, görüntüde mevcut olmayan bununla birlikte "öteki" mekânda daha farklı ve belki de daha yüksek bir düzen imâ eder. Bu mekânın, karakterler birbirlerine ne denli zıt düşerlerse düşsünler, iliştirildikleri bedenleri birleyen aşkın bir doğası olduğunu düşünüyorum.

Yeşilçam'ın bedeni aynı zamanda bir yıldız metnidir. Yıldız metninin, zaman zaman kendi üzerine katlanan (self-reflexivity) bir özerkliği vardır. Sıklıkla, canlandırdıkları karakterler kendi adlarını alır; örneğin bir Türkan Şoray Türkan adlı bir karakteri canlandırır, bir Hülya Koçyiğit Hülya diye bir karakteri. Daha da ilginç olan, adlandırmaların zaman zaman ironik etkiler üretebilmesidir, örneğin Murat Soydan'ın canlandırdığı karakterin adı Murat Foydan olabilmektedir. Seyrek de olsa, karakterin doğrudan yıldıza göndermede bulunduğunu da gözleriz. Türkan Şoray *Kadın Değil Ateş Parçası* (Ülkü Erakalın, 1968) adlı filmde, idam mahkumu bir çingene kızını canlandırır. Durumunu haber yapmak için kendisini ziyarete gelen gazetecileri görünce, "Gören de Türkan Şoray zannedecek" der. Adını hatırlayamadığım başka bir filmde, şımarık kolej kızları beğendikleri genç manavın arkasından "Cüneyt Arkın kadar yakışıklı" diye kıkırdarlar. Gerçekten manavı Cüneyt Arkın oynamaktadır.

Yıldız metni, yıldız personasıyla örtüşür, persona yıldız üzerinde bazı kısıtlamalarda bulunabilir. Bu nedenle yıldızlar bazı iffet kaidelerine bağlı kalarak, perdede cinsel gösterilerden kaçınabilirler. Çekicidirler ama cinsel bakımdan kolay kolay kışkırtıcı olamazlar; onları hiçbir za-

[10] Heath, aynı yer.

man çıplak olarak görmeyiz ve masum bir öpücükten ileri gitmezler. Cinsellik ancak çocuk sahibi olmak için bir mazeret olabilir.

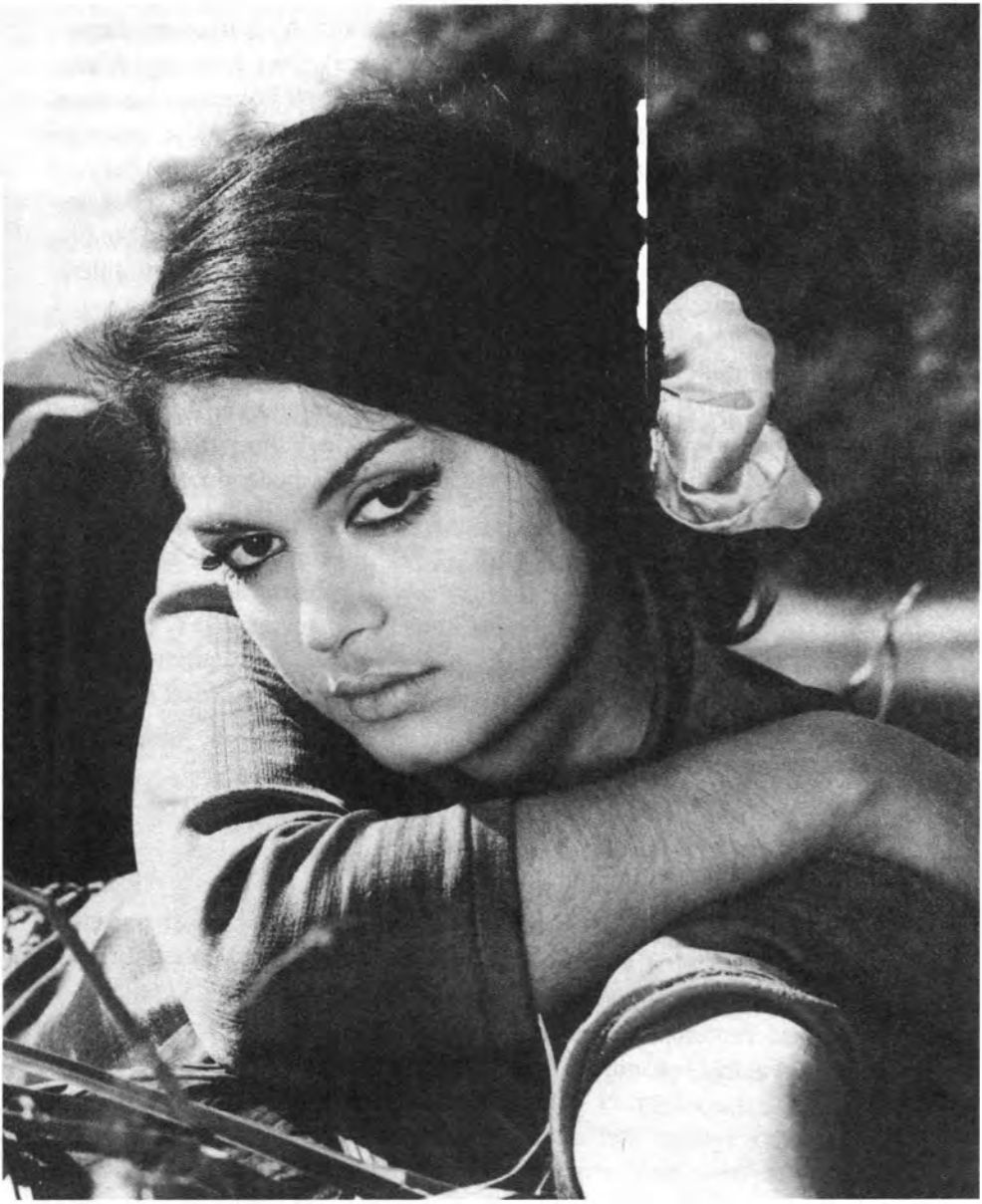
Melodramlarda iç ve dış mekân zıtlığı, cinselliğin bastırılmasıyla ilgili olay örgüsüne eşlik eder. Çiftleri âşık olduktan sonra kolay kolay iç mekânlarda göremeyiz. Bu noktada çok farklı bir mizansen devreye girecektir. Daha önce değindiğim tepe-ağaç-arkada Boğaz-İstanbul klişesidir bu. Emektar senarist Bülent Oran anlatıyor: "Kamera bir geminin geçmesini bekler, sonra da ondan *zoom out* yapıp iki sevgiliyi çerçevelerdi." Bu sahne genellikle bir ağaç etrafında gelişir: Ağacın etrafında kovalamaca oynayanlar, ağaca adlarını kazıyanlar, ona dayananlar, onun altında kaçamak bir öpücük alanlar, vb. Kamera sevgililerden ayrılıp mahçup bir tavırla bir ağacın dallarına veya yapraklarına geçebilir. Oran, bu türden sahnelerde "doğanın bekâretinin aşkın saflığına işaret ettiğini" belirtiyor. Doğa, bedenin bir devamıdır ve beden doğada, başka bir deyişle dış mekânda cinsiyetsiz kalacaktır. Evde kalsalardı, anlatı başka bir mecraya dönecektir, ancak, cinselliği bastırmak gerektiğinde âşıkları (ve dolayısıyla yıldızları) dış mekânlarda tutmak daha uygun olacaktır. *Ömrümce Ağladım*'da (Ülkü Erakalın, 1967), Ediz Hun'un canlandırdığı karakter, "Her şeyi unutup çocukça şeyler yapmak istiyorum" diye haykırır, gerçekten de Yeşilçam melodramında sevgililer, seks gündeme geldiğinde her şeyi unutup oyun oynamaya başlarlar. İç ve dış mekânların terimlerini bir ikili zıtlıklar dizisi hâlinde veriyorum:

İç mekân	*Dış mekân*
yatak	ağaç
seks	oyun
zina	bekâret
erginlik	çocukluk

Bu aşamada, bedenin kuruluşu paradoksaldır: Bir yandan üzerine ruha ilişkin değerler yazılır, diğer yandan da ruh adına feda edilir. Yıldızları çıplak olarak ya da cinsel bir eylem içinde görmediğimizi söylemiştim, ama pekâlâ bir fahişeyi, alkoliği yani düşmüş bir karakteri canlandırabilirler. Bununla birlikte, biliriz ki, yıldız bu durumda düşmüş bir melektir ve ya ölecektir ya da kahraman tarafından kurtarılacaktır. *Sürtük*'te, Canan, kötü adamın tehdidiyle sevdiği adamı terk etmeyi kabul etmek zorunda kaldığında patlar: "Kalbimi ve ruhumu ona verdim, sana ise etimi, kemiklerimi ve bir de zavallı kadınlığımı vereceğim". Kadınlık, bedenle birlikte gider ve ruhun alanında olan aşk, cinselliği aşar. Bununla birlikte bedensiz ruh olamaz. *Senede Bir Gün*'de (Ertem Eğilmez, 1971), kadın karakter (Hülya Koçyiğit) başkasıyla evlenmek zorunda kalır ama

sevgilisiyle (Kartal Tibet) buluşmaya devam eder. Bunlar, senenin aynı günü, aynı yerde gerçekleşen masum buluşmalardır. Aynı manzara (tepe-ağaç-Boğaz-İstanbul), çay bahçesinde oturup, çaylarını içen sevgililere eşlik eder. Aradan yıllar geçer ve son sahnede, erkek buluşmaya gelmeyince, artık yaşlı bir kadın olan karakter, onun öldüğünü anlar. Ancak, ağaçların üzerine bindirilmiş olarak erkeğin hayaletimsi görüntüsü belirir. Vizyona hayranlıkla bakakalan kadın oracıkta ruhunu teslim eder ve erkeğe katılır. Ölü bedeni buluşma noktasında yığılırken, mutlu bir biçimde yeniden bir araya gelen çiftin saydam bedenlerini doğa görüntüleri üzerine bindirilmiş, yükselirken görürüz.

Daha önce de belirttiğim gibi, Yeşilçam'ın kurduğu bedeni bu kısa incelemede bütünüyle tartışmak mümkün değil; yalnızca mümkün hareket noktalarına işaret etmeye çalıştım. Yeşilçam, Doğulu ve Batılı kültürlerin gerilimlerini ve dirençlerini temsil etmekle kalmıyor, melez bir sinema olarak, farklılığı kendine özgü bir biçimde bedende ete kemiğe büründürüyor.



"Elveda Sevgilim"
(İzzet Günay, Türkan Şoray, Yön. Osman F. Seden, 1965).

DOĞU BATI ARASINDA SİNEMA

Sadık Yalsızuçanlar

Rüya Sineması adıyla kitaplaşan, sonradan Ayşe Şasa ve İhsan Kabil'le birlikte genişletilerek *Düş, Gerçeklik ve Sinema* ismiyle yayımlanan kitabımızdaki yazılara esas teşkil eden anılar ve açılar, merhum babam -ki adı Abdurrahman idi- *Mezarımı Taştan Oyun/Abdo* filmini Ankara Sineması'nda altı ay kapalı gişe oynattığında kendisini herkes Abdo diye çağırmaya başlamıştı, bir sinema tutkunu, bir geçmiş zaman hayâliydi o, işlettiği kışlık ve yazlık sinemalarda seyrettiğim yüzlerce filmden süzülüp gelmişti. Beş altı yaşlarımdan itibaren on üç-on dört yıl boyunca hemen her akşam sinema denilen o düşsel dünyada birbirinden güzel rüyalara uzanır ve oralarda ruhumun açık uçlarını, en gizli hatıralarımı, en erişilmez hayâllerimi görürdüm. Siyah beyaz'ın büyüsünü o zaman tanıdım. *Melos drama*'nın niteliklerini o filmlerde gördüm. Yüzünü Batı'ya çevirmiş Doğulu bir toplumun en sahici ve en hakikatsiz acılarını o salonlarda gözledim. Çocukluk düşlerimin beyazperdesi olduğu kadar hakiki bir toplum resminin de oynaştığı perdelerdi o filmler. Batı'dan getirilen yıpranmış, berbatça seslendirilmiş sıradan hafiye hikâyelerinden, aile dramlarına; vurdulu kırdılısından sulusepken melodramlarına, en samimi ve en saf aşk öykülerinden en törensel ve tutku dolu trajedilerine kadar Türkiye toplumunun negatif kopyası o perdeydi.

Fatih'in Cenevizli denizcilere verdiği kabotaj haklarıyla başladığı söylenen Batılılaşma serüvenimizin en belirgin hatları o filmlerde rahatlıkla görülebiliyordu. Ellili yıllarda çözülmeye başlayan aile ortamıyla ilgili en hüzünlü fotoğrafları da orada görmek mümkündü. Şimdi dönüp baktığımda, Doğu Batı arasına sıkışmış ve hâlâ o gerilimi yaşayan Türkiye toplumunun hakiki bir görünümünün sinemamızda kendisini ifade imkânı bulmuş olduğunu hayretle görüyorum. Necip Fazıl'ın Konak metaforunun neredeyse bir imge biçiminde her filmde karşımıza çıktığı Yeşilçam, Cadde-yi Kebir'iyle, şimdiki adıyla Ayhan Işık sokağıyla, nefesleri kokmasına rağmen yüreklerindeki sinemasal tutku hiç dinmeyen zavallı 'artiz'leriyle, Cahide Sonku gibi, Türkiye toplumunun yaşadığı trajediyi kişiliğinde başarıyla yansıtan 'star'larıyla sancılı bir toplumun odağı durumundaydı. Bu, bugün de önemli nispette böyledir ve Doğu'yla Batı arasında kalakalmış bir cemiyetin macerasının ukde-yi kaderiyyesi olmaktadır. Sinemayı anlamak, ülkemizde, ülkemizin yaşadığı yüzelli-ikiyüz yıllık macerayı anlamlandırmak demektir neredeyse. Tanzimat hareketiyle en sıcak sürecini idrak eden Batılılaşma ideolojisi nasıl kendini edebiyat ve tiyatroda dışlaştırmışsa, Cumhuriyet dönemi de ideolojik yönsemeleri, toplumsal talepleri ve kültürel süreçleriyle, kendisini en 'hakiki' tarzda Yeşilçam filmlerinde dışavurmuştur. Bu bakımdan dudak büküp geçilen Yeşilçam melodramlarının doğru okunması hâlinde, bize bu hüzünlü toplumun son yüzyılda yaşadıklarına ilişkin önemli ipuçları sunacağı kesindir. Metin Erksan ve Kurtuluş Kayalı gibi tahlilciler, Giovanni Scognamillo gibi tarihçiler, Halit Refiğ ve Ayşe Şasa gibi yorumcuların ortaya koyduğu düşüncelerde, biz; toplumumuzun yaşadığı maceranın sosyolojik bir süreç olarak nasıl okunması gerektiğini bulabiliyoruz. *Yeşilçam Günlüğü* adlı notları dikkatle okunursa Ayşe Şasa'nın, trajik dünya görüşünün Yeşilçam'daki yansımalarını, kendi tecrübeleriyle nasıl doğru kavradığı ve Türkiye toplumuna ilişkin ne denli doğru kestirimlerde ve tahlillerde bulunduğu görülecektir.

Yeşilçam, Doğu Batı arasındaki gerilimin en sıcak örneklerine tanıklık eder.

Sinemanın Pera'dan, Cadde-yi Kebir'den nasıl ülkemize sızdığı ve bu sızıntının nasıl bir akıma dönüştüğü, gitgide hem müsebbib hem sebep olarak kendisini var kıldığını, beslendiği gerilimi beslemeye başladığını, kendi kendini yiyerek beslenen canlılar gibi, kendi küllerinden yeniden yapılan bir toplumun aynası olduğu kadar, o aynayı oluşturan parlak ve kesif yüzün zemini olmağa başladığını düşündüğümüzde, içselleştirilemeyen değerlerin nasıl bir kaosa yol açtığını kolaylıkla fark edebiliriz. Sinemamız toplumumuzun aynası, toplumumuz sinemamızın yansıtıcısı ola-

rak, bugün de karşılıklı ilişkisini sürdürmektedir. Sinemanın bizdeki serüvenine bakarak şunu rahatça ifade edebiliriz: Bir geçmiş zaman gölgeleri olan ve ontolojik nitelikleri itibariyle evrensel, bir yönüyle teknolojik bir yönüyle estetik kalitelere sahip sinema, bizde en Batıcı yönelimlere olduğu kadar en muhafazakâr Doğulu taleplere de kulak kabartmıştır. Bu toplumum bir aynası olmak itibariyle Yeşilçam sosyolojik bir tahlile fazlasıyla muhtaçtır ve gerek öyküler ve tipolojiler gerekse sembol dünyası bakımından doğru bir okunmayı gereksinmektedir. Ertuğrul Muhsin'in, İpekçiler'in, Sedenler'in çabalarından itibaren, Ulusal sinemacılar; Metin Erksan gibi fenomenler, Kemal Tahir'in katkıları, yetmişli yıllardan itibaren verilen ve çeşitlenen örnekler ve nihayet seksenlerde kendisini açıkça hissettiren eğilimler, tümüyle toplumsal gerçekliklere bağlı olarak yorumlanabilir. Türkiye sineması, başlangıcından beri Batılılaşma özlemlerinin kışkırtıcısı olma özelliğini ısrarla koruyagelmiştir. En 'demokrat' sanat (?) olan sinemanın halkçı karakteri bizim toplumumuzda kendisini fazlasıyla ortaya koyar. Halkın neredeyse biricik eğlencesi - ki âşıklar ve meddahlar azalmış, modernleşme çabaları semerelerini verme-ye başlamış geleneksel 'eğlence' formatı değişmiş, yeni figürler, yeni imgeler ve yeni modeller ortaya çıkmış ve eğitim ortamı olarak sinema, modernleşme sürecinde temel bir *medium* olarak varlığını sürdürmektedir. Televizyonun sürekli biçimde yaygınlaşması ve yeni *medium*ların boy göstermesi de sinemanın geleneksel işlevini değiştirmemiştir.

Doğu'nun sembolleriyle Batı'nın sembollerinin kaynaştığı ve çatıştığı bir alan olarak Türkiye sineması, yerel sınırlara hapsolmuşluğun zavallılığını aştığı nadir örneklerde -ilk akla geleni *Sevmek Zamanı*, ayrıca Kemal Tahir'in senarist olarak imza attığı kimi filmler, Lütfi Akad'ın, Ömer Kavur'un ve özellikle Yavuz Turgul'un filmleri- Doğu-Batı sorunu sarih bir yoruma kavuşur. Bir 'Türk' nomosundan söz edilebilirse eğer, sinemamızda bunun yeterince berrak bir fotoğrafa kavuştuğu söylenebilir. Fakat şunu da iddia edebiliriz: Kurusawa, Tarkovsky, Kieslowski veya Bergman gibi hem yerel hem evrensel kategoriler içerebilen filmlere imza atmış yönetmenlerden mahrumdur sinemamız. Bu yüzden Doğu-Batı sorununa ilişkin sarsıcı bir yorum kendisini gösterememiştir. Metin Erksan'ın kişisel bir dille inşa etmeye çalıştığı filmsel dünyada yerel ve evrensel değerleri muhtevi bir dünya karşımıza çıkmakla birlikte, bu; sorunu yeterli düzeyde yansıtmaya elverişli değildir. Necip Fazıl'ın *Bir Adam Yaratmak* gibi tiyatro olarak zaaflar içeren fakat gerek temaları gerekse dili itibariyle evrensel kalitelere sahip eserlerin sinema versiyonlarını üreten Yücel Çakmaklı'nın çabaları da takdirle anılmaya değer. Daemonik fırtınayla kalbî yönelimlerin karşılaştığı oldukça gerilimli ve

sembolik bir eser olan *Bir Adam Yaratmak*'ın sinema uyarlaması, aşırı biçimde siyasîleşmiş bir kültürel ortamdaki körler-sağırlar duvarına hapsedilmiştir. Ömer Kavur'un yine bir uyarlama olan *Anayurt Oteli*, son dönem Türkiye Sinemasında Doğu-Batı sorununu sembolik biçimde işleyen başarılı bir örnektir. Yavuz Turgul'un bütün filmleri, bu temel sorunun tartışıldığı olabildiğince sıcak ve geleneksel Yeşilçam sinema duyumlarını, daha da ileri gidersek, geleneksel Türk temaşa sanatlarının niteliklerini de yansıtan sahici örneklerdir. Turgul bu bakımdan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Türkiye toplumunun yaşadığı değişimi kategorikleştirmeden, dilsel klişelere hapsolmadan, nefretsiz ve önyargısız biçimde yansıtabilen Turgul, karagöz-ortaoyunundan, meddahtan, masallarımızdan ve Yeşilçam'ın sinemasal duyumlarından hareketle içtenlikli bir dil oluşturabilmeyi başarmıştır. *Eşkıya*'nın son olarak Almanya'daki gösterimlerinde devşirdiği ilgi, bu bakımdan şaşırtıcı olmasa gerek. Masal anlattıkça uzarmış... *Eşkıya* da öykülendikçe büyüyor ve kendi maceramızdan yola çıkarak herkesin hikâyesinin en dokunaklı, en kırılgan yanlarına sızıyor. Yavuz Turgul usta bir masalcı ve toplumumuzun kalitelerini doğru tanıyor, doğru okuyabiliyor. Doğu-Batı geriliminin en sıcak tartışmalara sahne olduğu Ulusal Sinemacılar kuşağının tortularından Turgul'da eser yok. Onların hakkını teslim etmekle birlikte, Ulusal Sinemacılar'da da temel bir çelişkinin kendisini gösterdiğini söylemek yerinde olacaktır. Batı'ya karşı Doğu'nun değerlerini yüceltme ve öne çıkarma refleksi, Ulusal Sinemacıların argümantasyonunda esas olmuştur. Doğu-Batı diyaloğunun sorunlu bir alan olduğu göz önüne alınırsa, onları da bir ölçüde mazur görmek gerekebilir. Onlar da ibnüzzamandır ve dönemsel mazeretlere sığınabilirler. Fakat bugün, biz, Doğu-Batı sorununu daha sağlıklı değerlendirebilme imkânlarına sahibiz.

Onların karşıtının hümanist narsizm olduğu ve evrensel değerler diye tanımlanması güç bir çerçeveye tutunmanın tutarsızlığı ortadadır.

Cahide Sonku bir sinemasal figür ve fenomen olmanın ötesinde, Türkiye toplumunun Batılılaşma özlemlerini yansıtan bir imgeydi. Birkaç on yıl sonra Türkan Şoray aldı onun yerini. Yetmişlerde onun da dönemi kapandı, bu kez daha parçalanmış ve daha marjinal figürler doğdu. Hale Soygazi'den Şahika Tekand'a, Hülya Avşar'dan Hande Ataizi'ne zengin bir kadro toplumun ilgilerini yansıtma işlevini üstlendi. Bugünlerde *Hamam* ve *Masumiyet* gibi daha incelmiş ve *Minyeli Abdullah* gibi naif örnekler yansıtıyor toplumsal gerçekliğimizi. Bir bakıma durum değişmiş değil, Doğu-Batı gerilimi sürüyor ve iki uygarlığın ilişkileri yansıyor beyazperdeye. Öyküler ve kişiler farklı, anlattıkları aynı. Babamın altmışlarda Malatya'da işlettiği yazlık sinemalara akın eden insanlar da aynı

yollardan geçerek ve aynı heyecanlarla akın ediyorlar yeniden salonlara. Aynı duygularla ve aynı çelişkilerle çıkıyorlar salonlardan. Bir farkla ki Pera, Pera olmaktan çıkmış, Konya'daki Rüya Sineması'nın yer aldığı sokak da biraz Peralaşmış ve Şemdinli'nin bir mezrasına ulaşan TRT-2'de yayımlanan bir üçüncü dünya filmi de taşıyabiliyor Batı'nın değerlerini.

Nispeten sınırlı bir çevrede kalan Cahide Sonku'nun tenasühvarî yeni versiyonları beyazcamdan en ücra beldelere ulaşabiliyor artık.

Orada Kadir Savun'un yansıttığı yerli nomosa Tim Roth'un Harlem-Detroit batakhanelerindeki bohemliği karışıyor ve kültürel bir karmaşaya yol açabiliyor.

Doğu'yla Batı arasındaki Türkiye sineması, iki uygarlık arasına sıkışmış bir toplumun en hüzünlü örnekleri makes buluyor. Hikâye devam ediyor.

Yeniden dönüyorum babamın işlettiği yazlık Pınar Sineması'nın akşam yirmibironbeş gösterimine ve Kiling'in kadınlara usturayla eziyet eden ürkünç görüntüsüyle başbaşayken evimizdeki ceviz pikapta dönen Malatyalı Fahri'nin "Rüyamda Gördüm Mahımı" şarkısının ezgilerine.

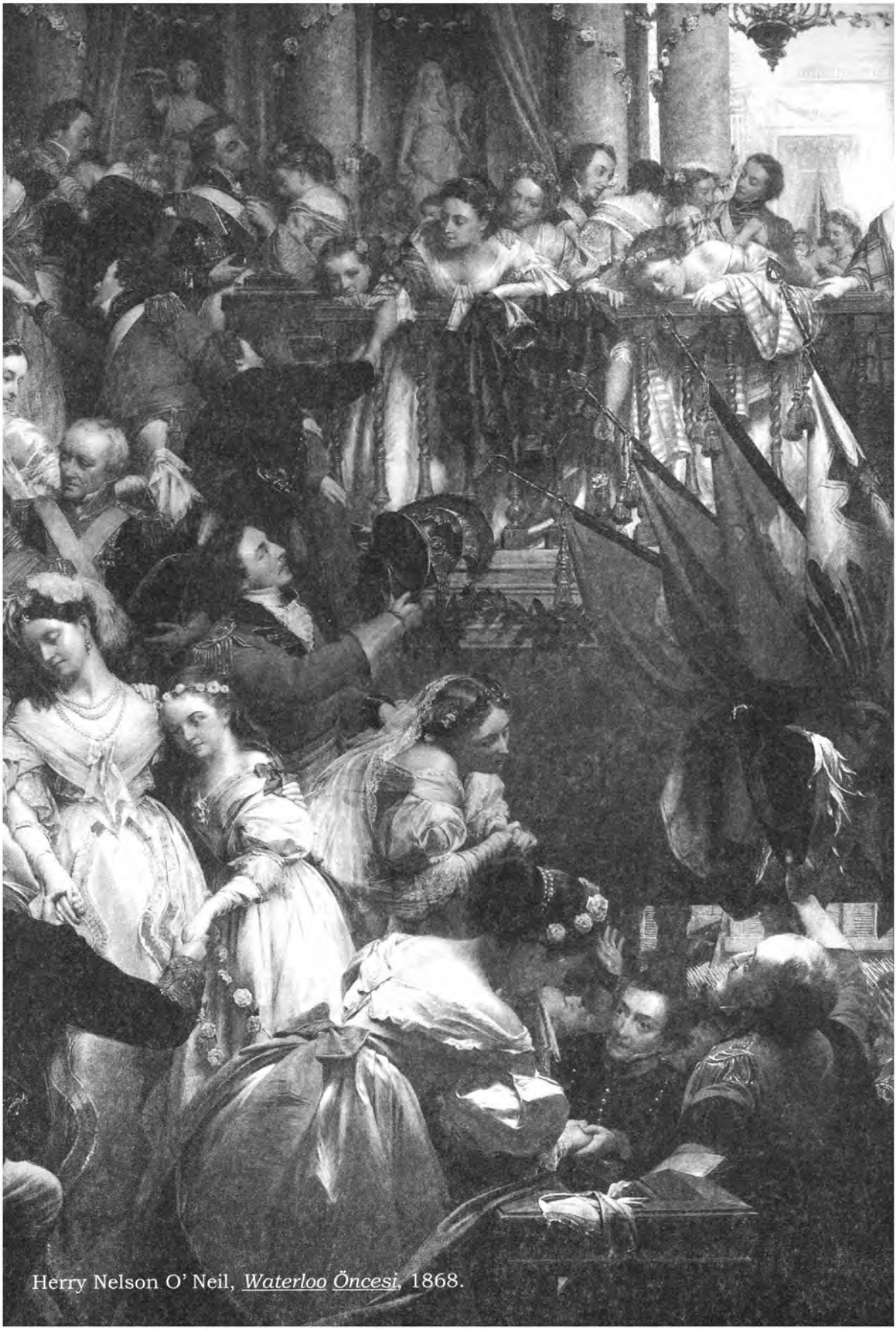
Yılmaz Güney'in Duvar'ını seyrediyorum ekranda.

Crash'daki şiddet fantezisiyle Bişr-i Hafi hazretlerini canlandıran üçüncü sınıf Yeşilçam aktörünün berbat oyunu karışıyor birbirine.

Neriman Köksal iniyor merdivenlerden kurumlu kurumlu, Danyal Topatan parmağını çalıyor bala, 'hımm, enfes!' diye homurdanıyor. Kozanoğlu filminde, plân değişiyor Zebercet aynada kendine bakıyor ve Ahmet Uğurlu *Tabutta Rövaşata*'nın bab-ı esrarına kapılıyor...

Doğu-Batı gerilimi sürüyor ve hikâye devam ediyor.

Sinemamız Doğu'dan bakıyor Batı'ya ve ne durduğu ne de baktığı yere ilişkin sarih bir fikre sahip henüz.



Herry Nelson O' Neil, *Waterloo Öncesi*, 1868.

Doğu Batı ve Portreler

POLANYİ'NİN ON EMRİ

1. HAKİKATİ SEV VE ONA SAYGI GÖSTER.
2. İFADELERİ ZORUNLU OLMADIKÇA ÇOĞALTMA.
3. ÖRTÜK GÜCÜNÜ KULLAN.
4. İÇİNDEKİ KİŞİYİ HAREKETE GEÇİR.
5. ZİHİNSEL ARZULARINI GELİŞTİR.
6. USTANI ÖZGÜRCE SEÇ; YARATICI DÜRTÜN VE BAĞIMSIZLIK DUYGUN İZİN VERDİĞİ SÜRECE ONA SADIK OL.
7. İKTİDARA KÖRÜ KÖRÜNE İTAAT ETME.
8. BAŞKALARININ DEĞİL, SENİN OLUŞTURABİLECEĞİN STANDARTLARA GÖRE YAŞA.
9. BİLGİNİN ETİK BOYUTLARINI ORTAYA KOY.
10. BÜTÜN BİLGİNİN İYİ BİR YAŞAM İÇİN OLDUĞUNU AKLINDAN ÇIKARMA.

POLANYİ ETİĞİNE DÜŞÜLMÜŞ BİRKAÇ DİPNOT*

Ahmet İnam**

Dünyaya saçılmış Polanyici arkadaşlarıma...

I.

Bir kimseye yaklaşmanın ve onun düşüncelerini değerlendirmenin çeşitli yolları vardır. Bunlardan birisi, söylemeye çalıştığı şeyin ana fikrini anlamak için o kimsenin kendi kuramını kullanmak olabilir: Polanyi'yi Polanyi aracılığıyla anlamak, Polanyi'ye Polanyici olarak yaklaşmak. Bu yöntem, ona sadık kalmak üzere, kişisel olacaktır.[1] Kendimi onun felsefesine

---

* Bu yazı İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Burada çevirisini sunuyoruz.

** Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] Bazı tarihsel, sosyo-ekonomik ve kültürel nedenlere bağlı olarak Polanyi'nin anladığı anlamda "kişi olma" felsefî tartışmaları, içinde yetiştiğim kültürde kişinin kendi inisiyatifi çok büyük ölçüde gözardı edilmiştir. İslâm kültüründen gelen biri olarak, bilim ile felsefece uğraşmanın ve dini bütün bir Hıristiyan olmadan kendi kültürel değerlerimizle güvenli biçimde nasıl yaşayacağımızı Polanyi'den öğrenmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Dahası, Polanyi tarafından defeatle belirtildiği gibi, sorumlu kişisel taahhüdün, siyasetin ya da iş dünyasının hizmetinde, fani ve sığ itkilere dayanmamalıdır. Benim Polanyi'ye duyduğum merak bir anlamda Polanyici'dir: Kişisel ve kültürel koşullanmama rağmen, kendi öz sorumlu kişisel taah-

teslim ediyorum, sistemini doğru biçimde anlamada bana kılavuzluk etmesi için kendimi onun bilim anlayışına emanet ediyorum. Şüphesiz, kısmî anlama denilen şey de mümkün, hattâ zorunludur; zira onun görüşlerine çeşitli yönlerden gelen envai çeşit yorum ve eleştiri olmazsa, düşüncelerinin felsefe bakımından tartışılması eksik kalacaktır. Benimki, Polanyi'nin düşünceleri etrafında dolanan çeşitli sorunların açıklığa kavuşturulması arayışı içinde, hâlden anlayan bir yaklaşım, bir çeşit "Verstehen" olacaktır. Belli bir yöntem olarak, kesinlikle kendi yetersizliklerini ve eksikliklerini de beraberinde getirmektedir. Ama yine de, onun yorumcularından birisi olma riskini almaya hazırım.

II.

Felsefî kuramı esasen örtülü bilgi kuramına dayansa da onu felsefeye iten asıl motive edici güç ahlâkîdir. Bir başka deyişle, makalelerinde tekrar edip duran etik[2] sorunlar onun *leitmotiv*'idir. Polanyi etik sorunlarla başlar etik sorunlarla bitirir. Ancak, ne yazık ki, benim bilgilerime göre, asla bütünüyle etik sorunları ele aldığı ayrı bir makale yayımlamamıştır.[3] Bilimle ilgili sorunları ele alışını anlamaya çalışırken, Polanyi'nin sisteminde bilginin ahlâkî karakterinin nasıl önemli bir rol oynadığını göstermek için ilkin, kendi bilim tasarımını formüle etme girişiminde ahlâkî düşüncelerin ortaya çıktığı vakıaları anlatmaya uğraşacağım. İkinci olarak, bilim anlayışının bir uzantısı olarak örtülü bilgi kuramı ele alınacaktır.

III.

Polanyi'nin sistemine, onun bilime duyduğu merak aracılığıyla girmeyi tercih ediyorum. Bilime dair derin kaygusunun çözümlenmesi, onun bilgi anlayışının etik karakterini imâ edebilir. Polanyi'nin bilime gösterdiği dikkat, *Polanyici bilim anksiyitesi* olarak adlandırılabilir.

Bilimsel bir ürün olarak, bilimsel bir toplulukça yaratılmış bir kuramı göz önünde bulunduralım. Bilimsel bir kuram, uygunca kurulursa, bir ideal bilgi örneğidir. Bilimsel bilgi, sağduyudan gelen bilgilerin mükemmel olduğu kabul edilen bir örneğidir. Bunun ardında yatan gerekçe basittir: Bilimsel topluluğa güveniyoruz, çünkü bu topluluk toplumun mükemmel olduğu kabul edilen örneğidir. Bilim adamları yüce ve iyi bir

---

hüdüm yardımıyla bu tahditlerin nasıl ötesine geçeceğimi anlamak ve böylesi bir girişimin güçlüklerini göğüslemek. Zira Polanyi ile birlikte, bir kültüre bağlanmadan, hakikati yargılamak için "objektif" bir duruş noktası olmadığına inanıyorum (PK, 287-294). (Polanyi'nin yapıtıyla ilgili kısaltmalar için bibliyografyaya bakınız. Kısaltmadan sonra gelen rakamlar sayfa numarasını göstermektedir).

[2] Etik ile ahlâk, ilkinin ikincisinin felsefesi olmasıyla, birbirinden farklıdır.

[3] Özel bir sohbet esnasında, Prof. Richard Gelwick, Polanyi'nin etik üzerine bir kitap yazmaya niyetlendiğini ama ne yazık ki, bunun yapılmadan kaldığına dikkatimi çekti.

toplumun kütlesini oluştururlar.[4] Bilimsel bir topluluğa, güvenilir bilim adamlarından oluşma değerinden ötürü saygı duyulur. Bilim adamları, bilenlerin mükemmel olduğu kabul edilen örneğidir. Böylece, bilime mutlak bir güven besleriz, çünkü o bize bilginin, bilenler ile bilenler topluluğunun mükemmel örneklerini sağlar.[5] Bunlar, benim *bilim üçlüsü* dediğim, kültürümüzün belkemiğidir: Bilimsel bilgi, bilim adamı, bilimsel topluluk doğada düzen ve ussallık arayışında olan insan yaratıcılığına can verir. Bilime duyulan merak, hakikati keşfetmek için ziyadesiyle sarfedilen dikkat demektir. İşte bu, *Polanyici anksiyite,* yanlış anlaşılmamalıdır. Bilim, doğayı ve insan kültürünü anlamak için bilgi toplarken karşılaştığımız güçlüklerin üstesinden gelmeyle görevli umudumuzdur; onurumuzdur. Bilim üçlüsünün sorunlarını dikkatle gözden geçirerek, etrafı tarihsel, sosyolojik, psikolojik, siyasî ve kültürel sorunlarla çevrili çağımızın felsefî durumunu başarıyla kavrayabiliriz. Bunun için kapı, Polanyi'nin bilime gösterdiği dikkat, onun sistemine girmeyi arzulayanlara ağzına kadar açıktır.

Ahlâkî katsayı bilimin zorunluluğunda ortaya çıkar. *İyi bir yaşam* sürmek için bilime ihtiyaç duyarız.[6] Bilim iyi yaşamın bir örneğidir.[7] Bilim ilgimizin *telos*'u iyi bir yaşama sahip olmaktır. Ancak, bilim bir başka etkinliğin aracı değildir. Bilim, bilim için yapılır.[8] Bilimin özü, bilgi aşkıdır; bu bilgi, ekonomik yarar ya da siyasî güç elde etmek için atlama taşı olarak kullanılmamalıdır. Bilimin bilim için, iyi yaşamın iyi yaşam için olması, Aristotales'in *eudaimonia*, mutluluk kavramını hatırlatmaktadır.[9]

IV.

Kendi kendisinin ereği olan etkinlikleri içine alan bilim, iyi yaşamın bir örneğidir. İyi bir yaşam ne demektir? Amacı kendi içerisinde olan bir yaşam mı? Bu sorulara verilecek cevap, doğrusu mevcut araştırmanın amacını aşan, Polanyi'nin tüm felsefî bakış açısının ayrıntılı bir çözümle-

---

[4] PK, 375; LL, 6.

[5] Bilimsel bilgi, bir bilimsel topluluk içinde yaşayan her bir bilim adamının katkısıyla üretilir. Bu asla bitmeyen bilimsel bilgi üretme süreci *bilimsel etkinlik*'tir. Bilim üçlüsünün üyeleri arasındaki ilişkiyi etkileyerek bilimin dinamik karakterini inşa eder.

[6] Ahlâklı olmanın ölçütü nedir? Ahlâka uygun ile olmayanı ne ayırır? Bu yazı bu çekişmeli sorunun derinlemesine ele alınacağı bir yazı değildir. Kabaca söylersek, ahlâk "Nasıl yaşamalı?" sorusuna verilecek olası cevaplarla ilgilidir. Ayrıca ahlâk, bu cevaplardan kaynaklanan soruları da kapsar. Bu soru etrafında dolanan herhangi bir felsefî konu, etiğin konusu olarak ele alınabilir. "İyi bir yaşam sürmek," bu ana soruya verildiği düşünülen kimi cevaplarla kavramsal bir bağlantı içinde olduğundan, bu ifade hakiki bir etik kavramdır.

[7] LL, 6.

[8] SFS, 7.

[9] *The Nicomachean Ethics*, 1097b1-20.

mesini gerektirir.[10] Ne var ki, bu sorunla ilgili birkaç imâda bulunmak için, ortaya bir başka soru daha atmak uygundur: Bilim hangi bakımdan iyi bir yaşamın ideal modelidir? Bu kadar karmaşık bir soruya verilebilecek kısmî bir cevap bilim adamlarının yüce ve iyi toplumun gövdesini oluşturdukları yönünde olacaktır.[11] İyi bir toplumun göze çarpan özelliklerinden biri, özgürlüktür. Özgür bir toplum, kendi içerisinde amacını taşır.[12] Bu amaç dışarıdan dayatılmamalıdır. İyi yaşam, iyi toplum gerektirir ve iyi toplum ise kendi amacını kendisi belirlemesi anlamında özgür bir toplumdur. İyi bir topluma duyulan arzunun bilime duyulan arzuyla aynı olduğuna dikkat edin. İyi bir yaşam, özgür, özerk, amacını kendi içinde taşıyan, kendi kaderini tayin eden bir yaşamdır. Aynısı bilime de uygulanır.

Bu noktada önemli olan şudur ki, etik sözlükçeden yararlanmadan bilimi yeterince betimlemek olanaksızdır.

Şimdi, "Bilim nasıl olanaklıdır?" Kantçı sorusunu sormanın tam zamanıdır. Ya da, aynı kanaldan gelen "İyi yaşam nasıl olanaklıdır?" sorusunu. İlk izlenim olarak onun felsefî metinlerini şerh eden görüşümüze bağlı olarak bu önemli soruya envai çeşit yanıt bulabiliriz. Benim yanıtım oldukça basit: Özgürlük. Kendi kendini idare etmeyi kendi kaderini kendisinin tayin etmesi ve düzenlemesi, bilimsel araştırmayı olanaklı kılar. Akademik özgürlük olmadan bilim adamları eylemlerinden sorumlu tutulamazlar. Taahhütler ve güvenilir programlardan hiç söz edemeyiz. Bir kere daha bilim ile iyi yaşamın bağrında barınan hakiki bir etik kavramıyla karşılaşıyoruz: Özgürlük. Kuşkusuz, en azından Kantçı felsefe içerisinde, özgürlüğün etik bir kavram olmasından kuşku duyamayız.

O hâlde akademik özgürlüğü ne meydana getirir? "İnsanın kendi araştırma konusunu seçme, herhangi harici bir kontrolden uzak araştırmasını yürütme ve kendi kanaatlerinin ışığında kendi konusunu öğretme hakkı"[13] Bu, bizi bilim içerisinde özgürlüğü nasıl idare edeceğimiz sorununa götürür. Özgürlük, bir örgütlenme biçimidir;[14] kendisini yabancı kontrole karşı koruması zorunludur.[15] Toplumsal önemi vardır; bilimsel toplumun (iyi

[10] İyi toplumun üyeleri hakikate saygı duyar, adaleti arzular ve arkadaşlarını sever (LL, 30). Hakikat, adalet, sevgi, bu üç kavram iyi yaşamın ne olduğu sorusuna üstü kapalı bir cevap vermekte. Bu toplum, bilgileri *dahilinde ikamet edebilen, örtülü güçlerini* kullanabilen ve *kişisel* olarak hakikat sorumluluğunu taşıyan merhametli adaletli üyelerden oluşur. Altı çizilen terimler açıklığa, bu yazının kalan bölümlerinde kavuşturulacaktır.

[11] LL, 6.

[12] LL, 30.

[13] LL, 33.

[14] LL, 34; SF, 63.

[15] LL, 29-30.

bir toplum!) hayatta kalması özgürlüğü gerektirir. Ama özgürlüğü korumak için güce ihtiyaç duyarız. Bu büyük miktardaki güç kolaylıkla özgürlüğün kendisini baskı altına alabilir. Özgürlüğü nasıl kontrol edeceğiz? Bu soru kulağa paradoksal gelse de, özgür toplumun görünümlerinden önemli olan birisini ortaya koyar. Tam özgürlük, güçle sınırlanmamış bir özgürlük kaosa götürür. Özgürlük, "Açık Toplumun,"[16] ayrı, izole bireylerin toplumunun özgürlüğü değildir. Bir bilim adamı, bir kurum çerçevesi içerisinde belli bir yeri işgal eder. Kurumlar özgür olmadıkça bireysel özgürlük olanaklı değildir.[17]

V.

Bilim neden dejenerasyona uğramaz? Bilim hayatta kalabilir, çünkü onun değerleri ve idealleri bilimsel bir toplulukça korunabilen bir gelenek içerisinde cisimlenebilir. Her bir bilim adamı grubu, üyelerinin makul eleştirilerine ve kendi aralarında iletişime izin verecek şekilde özgürce kendi standartlarını kurar. Hem geleneksel değerlerin aktarılması hem de bütünüyle orijinal yorumların eklenmesi bilimsel etkinliğin her safhasında olur. Bilimsel topluluğun kendi otoriteleri vardır; bir yandan özgürlük talep edilirken, bir yandan itaat talep edilir. "Üstadlar" gibi entelektüel otoriteler olmadan bilimin devamlılığı sağlanamaz. Geleneksel değerlerin ve sorunların aktarılmasını olanaklı kılan zemini paylaşmak üzere çıraklar yetiştirilir. Ama bilimsel otoritenin, bilimsel topluluğa bu topluluktaki bilim adamlarının kendi istekleriyle kabul edilmesi gerekir. Geleneksel değerleri tutmak için özgür uzlaşım gerekir. Yoksa, "bilim, geleneğinde sıkı sıkıya köklenen sabit bir temel üzerinde, öncüleri tarafından devrimcileri tarafından mükemmelleştirilemezdi."[18] Öyleyse, bilim aşkı, yaratıcı istek geleneksel bilimsel standartlara adanmayla el ele gitmek zorundadır. Gordion düğümünü çözmek, bireysel olarak bilim adamlarına düşmektedir: O, geçmişin büyük bilim adamları örneklerini kabul eder, meslektaşlarına güvenir ama aynı zamanda "kendinin yanıltılmasına karşı ve *hakikatin gerçek bir duyumu* için mücadele eder."[19] Her bir orijinal gayrete karşı beslediği sevgi ve merak, onu topluluğun bir kölesi olmaktan kutarır.[20] "Hakikatin gerçek bir duyumu," nasıl olur da onu toplum otoritelerinin önceden oluşturduğu sınırlandırmalardan kurtarır?

Tekrarlarsak, bilim ideal bir toplumun ve iyi bir yaşamın örneğidir. İlkece, bu toplum haricî kontrolden uzak olabilir. Gerçekten bu toplum dı-

[16] LL, vi.
[17] SFS, 2 ile 3. Bölümler
[18] SFS, 56.
[19] Vurgular bana aittir.
[20] SFS, 55.

şardan manipüle edilmemelidir. Aksi takdirde mükemmel bir toplumun mükemmel olduğu kabul edilen bir örneği olma karakterini yitirir. Bir bilim adamının içinde bulunduğu kurumda toplumunun özerk karakterini koruması gerektiğini gördük. Bir kimsenin toplumu, kendi kaderini kendisinin tayin etme özelliğine sahip olmadıkça o kimse özgür olamaz. Öte yandan toplumsal özgürlüğün korunması, bireylerin özgürlüğünün korunmasını gerektirir. Ama, bireysel bir bilim adamının özgürlüğünün en temelinde yatan şey, yeterince tuhaf biçimde, o bilim adamının "hakikat duyumudur". Bir "hakikat duyumu," Polanyi'nin sisteminde nasıl gerekçelendirilebilir? Bilgimizin ahlâkî emsali ile ilişkisi nedir? *Bilme edimi içkin bir biçimde ahlâkî midir?* Bunlar, bir sonraki bölümde ele alacağım bazı sorulardır.

VI.

"Hakikat duyumu" bir inançtır. İnanç, Polanyi'nin felsefesinin özünü teşkil eder. Onun "güvenilir programı" kendini bu kavram üzerine yerleştirir. Niçin inaçlara ihtiyaç duyarız? Evrimsel bakış açısında, insanoğlu, hakikat hakkında bir dizi bilgi edinmekte yardım gördüğü belli birtakım görsel güçler geliştirmiştir. Gerçekten bilim algının bir uzantısıdır.[21] Bir nesneyi algılama mekanizmasında, hakkında bilgi kazanmamıza rağmen, bu nesnenin çoğu yönünü algılayamayız. Nesnesini mükemmelen kavrayabilecek bir algı yoktur. Algılama mekanizmamıza içkin bu yetersizlik, ancak algılarımızın sağladığı bilgilerin yanısıra algılarımıza *güvenmeyle, bunlara inanmayla* aşılabilir. Öyleyse, inancın nerede ve nasıl başladığını, önemli rolünü nasıl ve nerede oynadığını görmek için hakikatin bilgisini yetersiz olmasının yanısıra bozuk bir biçimde edindiğimizi söyleyen Polanyi'nin betimlemesine bakalım.

"Bir problemin çözümü olduğu iddiasındaki bir yanıtın ne gerçeklenmesi ne de yadsınması için şaşmaz, kesin kurallar vardır."[22] Bu, mantıksal olguculuğun bir bilim mantığı inşa etme hayâlinin, gerekçelendirme safhasında bile, iptal edilmesi gerektiği anlamına gelir. Hakikate yaslanan tüm bilgiler belirsizdir. Bu ilk belirsizliktir. İkincisi, doğada gerçek bir tutarlılık inşa etmek için kesin bir kural sunmanın olanaksızlığından çıkan bir belirsizliktir. Üçüncüsü, bilgimizin hangi zemin üzerinde doğru olduğunu bilmeyiz. Dördüncü arıza ise, odaksal dikkatimizin nesnesi (aşağıya bakınız) çevresindeki tikelleri birbirinden açıkça ayıramayız. Dikkatimizi belli bir nesne üzerinde yoğunlaştırdığımızda, bu nesnenin ardyöre gö-

[21] LP, 28.
[22] LP, 27.

rüntüsünü ve bağlamını yitiririz. Son olarak, bilimsel yargılamanın zeminini değiştirme seçimimizde belirsizliklerimiz vardır.[23]

"Nihaî olarak kurulmuş kabul edilecek şey, apaçık kurallardan türetilemez, çünkü bilimsel sağgörü herhangi bir kuralın yerine getirilmesiyle doyurulamaz, zira tüm kurallar kendi yorumlarına maruz kalırlar."[24] Bir kuralı gerekçelendirmek için bir başka kurala ihtiyaç duyarız, sonsuz bir döngüden kaçınmak için bir yerlerde durmak zorundayız. Durulacak yer, herhangi bir kuralla önceden inşa edilemez. "Zira, böylesi bir doğanın gerçek özelliği bizim kontrolümüzün ötesinde var olur."[25] Hakikat öyle bir şeydir ki, kendisini belirsiz bir biçimde gelecekte gösterir. Bu biçimde anlaşılan bir hakikat bizi umutsuz bir duruma sokuyor: Nasıl bilebiliriz? Bildiğimizden nasıl emin olabiliriz? İşte bu nokta, "inancın" önemli hâle gelmeye başladığı noktadır.

İnsan kafasının yalıtılmış bir hâli, çıkar gözetmez bir tavır, bilgimizin bu arızalı karakterini verimli bir bilgiye çevirmede bize yardımcı olamaz. Böylesi bir tavra yapışıp kalmış olarak, hakikati keşfetmede etkisiz, yetersiz, başımızı sokacak bir damımız yoktur. O zaman yapmamız gereken, bu zor durumdan bizi çekip çıkaracak bir yol bulmaktır. Dışarıya açılan yol, köklü bir tavır değişikliğinden geçer. Tıpkı, doğal tavrın değiştirilmesiyle başarılan Husserlci "epoche" gibi[26] Polanyici "inanç" kopuk tavrın terk edilmesini gerektirir.[27] Hakikat ile ilgili herhangi bir sav belirsiz bir içeriğe sahip olacak diye kaygılanmaya gerek yoktur; tersine

---

[23] LP, 29-30; SFS, 40-58; KB, 8. Bölüm

[24] SFS, 30, 40.

[25] SFS, 10.

[26] *Ideen zur einer reinen Phänomenologie...* s. 48.

[27] Doğal tavrın şiddetli değişiminin Husserlci biçiminin mi yoksa sağduyu tavrının mı Polanyi felsefesindeki kopuk ve taahhüt edilmiş tavır ilişkisi ile karşılaştırılabilir olduğu sorulabilir. Kopuk tutumda insanlar genellikle neyi bildiklerini bilmekte midirler? "Pozitivist" felsefelerce bilimsel bilgide kopukluğa ve çıkar gözetmezliğe "nesnellik" adına gereğinden fazla vurgu yapılmıştır. "Güven düzeni" buna bir tepki midir? Olabilir. Polanyi zamanının etkili dünya görüşlerine karşı mücadele etmişti: Marksizm, Mantıkçı Pozitivizm ve Ampirizm, Yararcılık ve Davranışçılık Batı kültürünü belirleyen kişisellikten çıkarılmış bakma biçiminin tehlikelerini görmüştü. Polanyi'ye göre doğada kopukluğa ancak "normal hayvan düzeyinin de altında bir tam ahmaklık durumuyla ulaşılabilir (LL, 25). Demek ki, biricik yaratıcının zeki insan olduğu kültürel yaşamda evrim süreci sonunda insanoğlunun varlıklar hiyerarşisinde en tepede olduğu olgusuna bağlı olarak kopuk bilgi olanaksızdır. Yine de kopukluk ve yalıtılmışlık bilimsel bilgilenmenin zorunlu koşulu olarak düşünülegelmiştir. Zamanın yaygın görüşü budur. Husserl'in ünlü "Zurück zu den Sachen" (Şeylerin kendilerine dönmek) deyişi zamanın baskın felsefeslerine bir başkaldırıyı yansıtıyor. Felsefede radikal bir tavır değişimini kaçınılmaz görüyordu (Bkz. Örneğin *Logische Untersuchungen* II. sayfa 6; "Philosophie als Strenge Wissenschaft", içinde *Logos*, sayfa 340.). Benzer bir biçimde Polanyi'nin bedenimize bilginin kaynağı olarak yaklaşması "görünürde doğal" olan tavrı gerçekten doğal yani güvenilir bir tavra dönüştürmeye duyulan tutkulu bir arzu olarak yorumlanabilir. Demem o ki, diğerlerinin yanında, Husserl ile Polanyi arasında böylesi bir ortaklık da vardır.

kurulu olguların ötesini görebilmekle övünebiliriz. *Zira anlatabileceğimizden çok daha fazlasını bilebiliriz.* Bu, örtük güçlerimiz olduğuna inanıyoruz demektir. İşte, inanca, *taahhüde* ihtiyaç duymamızın nedeni budur. İnançlarımızın gücüne kendimizi adıyoruz. Bu inancın keyfî, körü körüne duyulan bir inanç olmadığına; gözlerimiz açıkken duyduğumuz bir inanç olduğuna dikkat edin.[28] Bu, bizim irade gücümüzdür. Ciddi bilimsel bir problemi çözmek için irade gücü gereklidir.[29]

Bu noktada uygun bir metafor fena olmayacaktır. Hakikat karanlık bir alemdir. Onu görmek için bir ışık demeti zorunludur. Işık demeti bizim tarafımızdan gönderilmektedir.[30] Kopuk bir felsefe bilgisinde, örneğin emprisizmde, ışık dışarıdan gelir. Ama bizim durumumuzda, taahhüt aracılığıyla bilinmeyen şeyleri bile bilebiliriz. Öyleyse hakikatin yüzüne ışık tutun! İnanabileceğimize inandığımız sürece hakikatin görünmeyen yönlerini güvenilir bir biçimde hissedebiliriz.

Şimdiye kadar, kopuk bir tarzda görüldüğünde kişisel bilgi edinmenin önünde yıkılmaz bariyerler olduğunu anlamış olduk. Bu tavırdan güvenilir olan geçiş, bizi hakikate götüren yola sokar. Hakikat karanlık bir halka ile çevrelenmiş ise, ondan ışık saçmasını bekleme; sen ona ışık tutmaya cesaret et. Şimdi, "ışık tutmanın" nasıl işlediğini; ne kadar başarılı olduğunu ve kuşkusuz niçin başarılı olabileceğini görelim.

VII.

Polanyi'nin sisteminin "kök metaforu" Polanyi'nin anladığı hâliyle algılamadır. "Kök metafor" ifadesini bir dereceye kadar Pepper'in anladığı anlamda kullanıyorum.[31] Felsefî bir sistemin kök metaforu, o sistemin diğer yönlerinin uygun biçimde gelişmesini sağlayan temel ilkesidir. Örneğin, Thales'in kök metaforu "su" idi. Polanyi'ye gelince algısal mekanizmayı betimlerken, ihtiyaç duyduğumuz herhangi bir felsefî kanıtı bulabiliriz. Bu cüretkâr bir iddia değildir; ihtiyatsız olduğumu düşünmüyorum. Önermenin gerekçelendirilmesi için, betimlediği örtük mekanizmanın yanlış olduğunu varsayın. Bu durumda "taahhüt", "barınma", "güven", "sorumluluk" ve hattâ "kişisel" gibi terimlerimiz olmayacaktır. Bu görsel modelin bir şekilde uzantıları olduğuna inandığım ilişkinin tam da "semantik" ve "fonksiyonel" yönlerini bir kenara koyun, bu durum bütün bu terimlerin kavramsal olarak vücudumuzdaki duyu organlarının görsel çalışmasının "bir yerden çıkarak bir yere giden" ve "bir yerden çıkarak

[28] LL, 31.
[29] SFS, 39.
[30] *Cart. Med.*, sayfa 12'de Husserl şöyle diyor: "Habe ich die Welt aus mir..." (Benden bir dünyaya sahibim...)
[31] S. C. *World Hypothesis*i sayfa 91-114.

bir yere varan" ilişkisinden kaynaklandığı olgusunu ortaya koyabilir. İlk şey ilktir. Güvenilir programını anlamak için Polanyi'nin algılama kavramını göz önünde bulundurarak başlıyoruz.

Herhangi bir algılama edimi için iki tür farkındalık, *odaksal* ve *yardımcı* farkındalık vardır. Bunlardan birisine sahipsek, örneğin, odaksal olanına, diğeri kaçınılmaz olarak geri plana düşer. Bir nesneyi aynı zamanda iki farklı yolda göremeyiz (Örneğin, ördek-tavşan şeklini anımsayın!). Dikkatimizi belli bir nesneye odakladığımızda, yalnızca nesneyi değil, ayrıca arka planda yatan diğer pek çok şeyi de algılarız; bağlam ise *yardımcı* olarak algılanır. Bu yardımcı tikeller kendi başlarına şeyler olarak değil, ayrıca odaksal dikkatin nesneye götüren işaretler ve ipuçları olarak da algılanır. Odaksal farkındalık açıkça ve uluorta ifade edilebilse de, sınırlılıkları vardır ve örtük karakteri olan yardımcı farkındalıkla tamamlanmalıdır. İfade öncesi yetilerimiz temelinde bu yardımcı tikelleri algılar ve tanırız. Dikkatimizi bu tikellerden, odaklanılan şeye çevirirız. Bu tikelleri açıkça belirleyemeyiz. Bunları ipuçları olarak örtük biçimde bir bütünle birleştiririz; bu entegrasyon sürecinde hiçbir kontrolümüz yoktur. Bunları bilebilir ama ifade edemeyiz. Bunlar hakkında açık bir bilgi elde etmek için bir dikkat değişimi gereklidir ama bu durumda da, bunlar odağa alındıklarında, yardımcı tikeller olmaktan çıkarlar.

Polanyi'nin kök metaforunun kısa bir betimlemesinden başlayarak, bir biçimde farklı ama hâlâ, ne mutlu ki, bu kuramın doğru bir resmini çizebiliriz. İnsan bilgisinin iki görünümü vardır, açık ve örtük. Her açık bilginin çevresinde onun bileşeni, Polanyi'nin sözleriyle örtük emsali vardır. Bu olgu, açık bilginizi *kullanmak* istediğiniz zamana somutlaşır. Satrancın kuralları konusundaki bilginizin apaçık olduğunu varsayın. Bu açık bilgiyi kullanmaya başlar başlamaz, örtük güçlerinize başvurursunuz; başka bir deyişle, üzerinde hiçbir kontrolünüz olmayan ve hakkında açık bir bilginiz olmayan ifade öncesi yetilerinizi, belleğinizi, duyu organlarınızı, sinir sisteminizi harekete geçirirsiniz. Demek ki, örtük bileşeni olmayan hiçbir açık bilgi yoktur.

VIII.

Ontolojik bakımdan konuşursak, *epistemolojik oryantasyonumuza* dayalı olarak hakikatin nesneleri her zaman iki alemde bulunurlar. *Önyöre* adını verdiğim odaksal, açık alemde, açıkça farkında olduğumuz ya da öyle olduğunu düşündüğümüz nesneler vardır. Yardımcı, örtük, *ardyöre* alemde ise yukarıda betimlendiği gibi bilgi bir bilen tarafından bütünleştirilmeyi bekleyen yardımcı tikeller vardır. Bu alemlerin nesneleri sabitlenemez; diğer şeylerin yanısıra basit algılama ile daha karmaşık durumlarla

ilgilendiğimizde kültürel ve duygusal atmosfer ile dolmuş bilgi birikimimizdeki dikkat değişikliğimize bağlıdır. Örneğin, matematik bilgimiz geliştikçe ardyöre alemdeki bazı nesneler önyöreye geçer ya da bellek kaybına bağlı olarak tersi olabilir; önyöre nesneleri bu alemi tahliye edebilir. Çerçevesi üzerine önyörenin inşa edilebileceği ardyöre alem çoğunlukla bir *gestalt* rolü oynar. Hakikati görüşümüz iki başlı olmaya yazgılıdır: Ardyöre alemi boşaltamayız; hakikat bilgimizde ayrılmaz bir yeri olacaktır her zaman, henüz keşfettiğimiz şeye, yani önyöre sakini nesnelere eşlik eden dik başlı, karanlık ortağımız. Her zaman daha fazlası bulunacağı için hiçbir *ne plus ultra* önyörede belirtilmemelidir.

Bu yazıdaki amacım bakımından önemli olan nokta şu sorulara yanıt aramaktır: *Ardyörenin* yapısını ne belirlemektedir? Neden örtük bilgimiz vardır? Bu kaçınılmaz mıdır? Bilgi kazanma çabamızı kesintiye uğratan kontrol edilemeyen böylesi örtük faktörlerle nasıl başa çıkabiliriz? Örtük boyuttan gelen ters etkileri nasıl önleyebiliriz? Önyörenin yapısını zenginleştirmek ve derinleştirmek üzere ardyöre ile nasıl geçinebiliriz?

İyi bir dinleyici isem, bir müzik parçasını dinlerken müziğin anlamı ön yörededir. Şimdi ardyörede neler olduğuna bakalım. Bilenin "önyöreye sıçradığı" envai çeşit ipucundan oluşur (bütün bilginin bir yerden çıkarak bir yere giden" ve "bir yerden çıkarak bir yere varan" ilişkisinden çıktığını hatırlayın!). İlkin bedensel uğraşılar vardır. Birtakım ses dalgaları kulağıma gelir, kulağımda birtakım değişiklikler olur. Duyu organlarımdan ve ayrıca sinir sistemimden bazı tepkiler ortaya çıkar. Bedenimin bu tepkileri üzerinde bütün bütün kontrolüm yoktur. Bu etkilerin orijinini izleyemem. *Bedensel işlemler* ardyöredeki ilk ipuçlarıdır. İkinci olarak, yakın fizik çevreden gelen, müziğe eşlik eden başka sesler de vardır. Dahası, beraberce *epistemik ipucunu* ortaya çıkaran işitsel etkilenimlerin yanısıra görsel etkiler de (örneğin bir konser esnasında bir orkestranın görünüşü) olabilir. Bilenin önceden edindiği bilgileri ve tüm eski deneyimleri de epistemik ipucu olarak sayılabilir. *Bedensel* ve *epistemik ipucu*'nun yanında üçüncü önemli bir ipucu sosyal, ekonomik ve kültürel karakterde olanıdır. Herhangi bir bilen dil aracılığıyla eğitimi sırasında ait olduğu topluluğun yaşam biçimini kendi geleneği olarak alır. Özellikle bilenlerin iletişimi esnasında dil toplumsal ve kültürel karakteriyle birlikte yardımcı ipuçları sağlar. *İletişimsel ve toplumsal ipuçları* bu örtük zeminin önemli bileşenini oluşturur. İletişimsiz bilgi yoktur. Toplum, kültür ve ekonomik yaşam olmadan iletişim de olmaz.

Bu üç tip ipucu ardyörenin temel bileşenleridir. Kuşkusuz, bulunacak daha çok şey vardır. Amacımız bakımından bu kadarı yeterlidir. Bu faktörler hep beraber ardyörenin ana yapısını şekillendirirler. Aritoteles'in

hyle'si gibi ardyörenin biçimsiz bir şey olmadığına dikkat edin. Ama ardyöre sabit, önceden belirlenmiş bir yapı değildir. Bilenler olarak irade gücümüzün burada işbaşında olmasının nedeni budur. Nasıl? Görelim, bakalım...

IX.

Önyörede iken ardyörenin sağladığı ipuçlarına *dayanırız.* Bu ipuçlarıyla birlikte evimizde olduğumuza *inanırız, fides quarens intellectum.* Eğer anlama arayışına inancımız yok ise ipuçlarını önyöreye taşıyamayız, *nisi crediteris, non intellgitis*.[32] Yani birinci yöreden ikinciye bir taşımayı gerçekleştirmek için güvenilir bir girişim, bir karar zorunludur.[33] Önyöreye götüren bir ana yol, belli, önceden kurulmuş, değişmez kurallar yoktur. Bilim adamı hakikat bulucu bir makina değildir.[34] Ardyöreden önyöreye sıçrama eylemini gerçekleştirirken gücümüzün kaynağı inancımızdır. İşte bu ipuçlarını birleştirip onların işaret ettikleri şeye, yani önyöredeki yerlerine yollayan, örtük gücümüzdür. Örtüktür, çünkü onları nasıl bir araya getirdiğimizi açıklayamayız.

İşte burası *örtük bütünleşmenin etik bileşeni*nin tartışmaya başlanacağı yerdir. Örtük gücün kullanımı inanç gerektirir. Bu inanç hiç de öznel değildir. Eğer bir şeye gerçekten inanıyorsak, inancımızın sağlamlığına bağlanmaya da hazırız demektir. Bağlılıkla ulaşılmış önyörede bizim dışımızda gerçekten bir şeylerin var olduğuna inanırız.[35] Bu anlamda, dışımızda bir otorite ya da inandıklarımızın doğru olup olmadıklarının tartışılacağı bir Arşimed noktası yoktur. Çünkü aynı otorite, böylesi iddialarda bulunabilmek için o inanca ihtiyaç duymaktadır. Bu noktaya ileride "sorumluluk" tartışmalarımızda yeniden geri döneceğiz, şimdilik taahhüdün Polanyici anlamda evrensel olduğunun söylenmesiyle yetinelim. Eğer evrensel ise benzer bir taahhüd altına girmiş her insan için geçerlidir. Öyleyse eğer ardyörede bütün ipuçlarını bile isteye bir araya getiriyorsak *etik bir kişi*yizdir. Etik burada, hakikati keşfetmeye giden doğru yolda olduğumuz sözüne göre belirlenmiştir. Epistemik taahhüt bu anlamda her zaman etik bir unsur içerir. Aynı soruna kendilerini adamış arkadaş bilenlere söz vermez isek, hakikati topluca bulamazsak, taahhüdümüz sağlamlığını yitirecektir. Ardyöreden sıçrayan herkes örtük epistemik gücü kadar *örtük etik gücünü* de kullanmaktadır (*bilme edimi özünde ahlâkîdir*).

---

[32] PK, 266.

[33] Bu konuda sonunda bilimsel akıl yürütmede karar vermenin, çıkarımdan daha önemli olduğuna inanan Giere ile hemfikirim.

[34] SFS, 266.

[35] PK, 202.

Bir aracı beceriyle kullandığımızda bedenimiz her zaman ardyöredir. Bilme bir araç kullanmaya benzer. Doğayı anlamak için bir kuramı uygularken doğayı içselleştiririz. Sözgelimi, bir matematik kuramı onu bir araç olarak kullanana kadar anlaşılamaz.[36] Bedensel olma, onun bir aracı kullanışına ortak olunarak dünyada olmaya dönüşür.[37] Önyörede içinde barındığımız araç vardır ve bedenlerimiz onu *içlerine almak* için *genişlerler*. İşte burada iki yöre birbiriyle örtüşürler. Bu noktada kendimi bir araca (ya da bir araç olarak kullanılan bilgime) katarım. Böylelikle bir bilenin bildiği dünyaya katılımına tanık oluruz. Kendimizi, bildiğimiz şeye katarız. İki yöre arasında bir köprü kurarız.[38] Barınma, köprü kurma, bedenlerimizin genişlemesi, benlerimizin bildiği şeye katılımı, bunların hepsinin de *ahlâkî nitelikleri* vardır. Barınma otomatik olarak gerçekleştirilemez, bir taahhüd gerektirir. Yukarıdaki argümanı kullanarak, görünürde bir anda olan ve etik olarak nötr bedensel edimlerin bile, içeriden bakıldığında özlerinde etik bir taraflarının olduğunun görülebileceğini ekleyebiliriz.

Polanyi epistemolojisinin etik yapısını buraya kadarki betimlememde ardyörenin ögeleri ile bilginin etik unsurları arasında karşılıklı bir etkileşim buluyorum. Epistemolojik ipuçlarının bir araya getirilmesi sırasında bilen kişi kendine, onların nelerin ipuçları olduğunu taahhüt eder. Taahhüt etik bir durma noktasını gerektirir (kabul eder). Bedensel ipuçları barınmaları aracılığıyla bilgimize etik bir boyut kazandırırlar. Şimdi ise son bir türdeki ipuçlarına ve onların etik yönlerine geliyoruz.

Epistemik topluluğun, bilenler topluluğunun bir üyesi olarak ipuçlarına dayanarak inandığım şeyleri onaylamaktan başka bir şey yapamam. Bu ipuçları bir araya konabilir, bütünleştirilebilir ve dilsel olarak ifade edilebilir. Böylesi inançları desteklediğim için topluluk karşısında başkası değil, ben sorumluyumdur. En azından iki tür sorumluluğum vardır. Birincisini, bilen arkadaşlarıma karşı, diğerini ise kendime, kendi taahhüdüme karşı taşıyorum. İkinci ise bir *kişi* olduğum için sorumlu olduğum anlamına gelmektedir. Etik olarak, söyleyecek olursak, kişi olmak bir karakter özelliğidir, aslında, bir anlamda *erdem*'dir! Polanyi'nin çok bilinen "Ben böyle inandığım için"[39] ifadesini hatırlayın. Bu ifade der ki, "Ben" sıradan dilbilgisi zamiri ya da işaret sözü değildir, yanılma *tehlikesine*

---

[36] SaMP, 63.

[37] Bu tümcede Heidegger'in ruhu, "in der Welt sein"ı, duyumsanabilir.

[38] Zihnin edimlerini ardyörede tutup dış görünümlerinin içine yerleşerek onun amaçları, anlamları anlaşılabilir. İçine yerleşilerek bu iki alan arasında köprü kurularak, klâsik ruh-beden ayrımı sorununun üstesinden gelinebilir.

[39] LL, 31.

karşın inançlarının bütün sorumluluğunu taşıyan bir kişi temsil eden Türkçe sözcüktür. Birincisi ise kişinin, epistemik topluluğun üyelerine karşı yükümlülükleridir. İnançları ya da bulgularıyla ilgili olanlara güvenmeli ve onlarla ilişkiye geçmelidir. Diğer bilenlerle beraber hareket ederek bağlılığı ve kanaatlerini paylaşmalı, topluluğu otoritelerine, onları özgürce eleştirebildiği gibi, özgürce itaat de etmelidir.[40] Topluluktaki insanlar birbirlerini birer kişi olarak kabul etmelidirler. Diğeri ise hakikati aramanın inançlı bir izleyicisi olmanın "ahlâkî duygusunu" yaşamaktır. Yalnızca kanıta karşı epistemik olarak saygılı değil aynı zamanda kendi bilincinin emirlerine bağımsızca itaat eden bir kişi olmaya yükümlüdür. Unutmamalı ki, ahlâkî yükümlülükler birine kendi tarafından getirilmişlerdir. Son tahlilde insan ancak kendine karşı sorumludur, eğer kişi olma erdemini taşıyorsa.

Burada ise bir soru ortaya çıkar: Etik (ahlâkî) sorumluluklar ile epistemik sorumluluklar arasında herhangi bir fark var mıdır? Polanyi'nin sisteminde böyle bir farkın peşine düşmek biraz zorlama olacaktır. Bir yere kadar, çözümlemenin amacı için, fark şu biçimde dile getirilebilir: Epistemik sorumluluk bilginin tamamını savunma sorumluluğudur. Etik sorumluluk ise kişinin üyesi olduğu epistemik veya diğer türden topluluklara karşı bir sorumluluktur. Buna bağlı olarak, kişi olmaya çalışan taahhüt altına girmiş bir bilim adamı, epistemik olarak erdemli olsa da etik olarak olmayabilir mi? Yani, epistemik sorumluluk sahibi iken etik sorumluluktan yoksun olabilir mi? Sanırım bu durumda "bölünmüş kişilikten" ıstırap çektiği düşünülebilir. Bu türden bir şizofreni her dönemin bilim topluluklarında gözlemlenebilir. Acaba ne kadar dürüsttürler? Dürüstlük ne demektir? Eğer epistemik ve etik dürüstlük arasında benzer bir ayrımı kabul edersem daha dürüst bir kişi olabilir miyim? Daha söylenecek bir sürü şey olmasına karşın tartışmayı burada kesiyorum.[41]

Bir kişi neden sorumludur? İlk bakışta soru "bir kişi neden bir kişidir?" sorusu gibi görünmekte ancak, bu soruya bir yanıt aramaya girişmek hiç de saçma değildir.[42] Bir kişi kimdir? Kişi bir inanandır ama elbette gündelik anlamında bir inanan değil, inançlarının risklerini tahmin eden, gözleri açılmış bir inanan, çünkü bir insanın inançlarını dışarıdan

---

[40] PK, 212.

[41] Bu konuda Polanyi, benliğin zihinsel boyutlarını, bütünlüğünü düşünür görünmekte: "Bir insan ... bir dâhi ama hâlâ dalkavuk olabilir ... ahlâkî kurallar, yeteneklerimizin kullanılmasını değil bütün benliğimizi denetim altında tutarlar (PK, 215).

[42] Bildiğimizin içinde yaşarız. Bu, benliklerimizi, bir şekilde hakikate eklediğimiz anlamına gelir. Hakikatin bildiğimiz bölümü mülkümüz hâline gelir! İşte bu nedenden bilgimizden sorumluyuz. Bizim mülkümüzdür. Bilgimizin mülklenilmesi bizi sorumlu kılar. Mülkümüze karşı nasıl ilgisiz olabiliriz!

güvence altına alan hiçbir şey yoktur. İnsan yukarıda açıklandığı gibi taahhüt altına girmiş ve aynı zamanda tutkulu bir kişidir. İnsanın hakikati keşfetmek için zihinsel tutkuları vardır. İnsanın örtük gerçekliğe sevgisi, tutkularla bezenmiş "ateşten gömleği" vardır.[43] İnsan doğadaki ussallığı (düzeni) keşfetmeyi arzuladığından, bu arzu kişinin anlama yetisinin ötesine geçer. İnsan nihâyetinde gerçekliğin keşfedilmemiş parçası karşısında yalnızdır. İnsanın savlarını destekleyen tek kaynak insanın kendi içindeki inançtır. Böyle bir inanca dayanan sorumluluk insan iddialarıyla hakikat arasında bir bağ görevi üstlenecektir. İnsanın hakikat ve nesnellik tutkusu, öznel olarak doyuma ulaştırılamaz. Kişisel ve evrensel olanlar karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler.[44] Burada aslında insan, kendini, iddia ettiklerinin kişisel arzu, kapris ve hüsnü kuruntu üstüne kurulmuş olmadığını, tersine evrensel olduğunu savlamaktadır. Bu gerçekte çok riskli bir iddiadır. İnsanın büyük sorumluluğu vardır; bilen arkadaşlarına, temsilcisi olduğu geleneğe ve en önemlisi geleceğe karşı sorumluluğu vardır. İnsan, insan bilgisinin derinliklerindedir, orada barınır ve onunla yaşamını sürdürür. Öyle ki, bilgi onun zihninin, bedenin ve yaşamının vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Etik soru "Nasıl yaşamalıyım?" ise "Nasıl bilmeliyim?" sorusuna dönüşmüştür. Etik ve epistemik boyutlar, taahhüt ile kişiliğin yitimi ve çağımızdaki şiddetli bölünmüşlükten şikayetçi olan insan yaşamının bütünlüğünü biçimlendirir olmuştur.

Bu noktada tuhaf bir çerçeve ve zihin gelişir. Hakikati arzulayan zihinsel tutkular ancak düşünsel olarak doyurulabilirler. Tutkulu bir bilen, bu noktadan itibaren hakikatin güzelliğini keşfetmeye itilecektir.

Sonsöz

Bu yalnızca Polnayi'nin etiğini ortaya serme denemesidir. Kaçınılmaz kusurlarıyla yalnızca ileriki tartışmaların yolunu açmak adına bazı fikir ve tasarılar sunmaktadır.

Polanyi'nin "potansiyel etiği" hangi yönlerde izlenebilir ya da nasıl daha ileriye götürülebilir?

Tarihsel olarak Polanyi'nin "iyi yaşam" kavramı ile bilim ve bilgi görüşünün etik yönleri, Aristoteles'in *Phronesis*'i ile Polanyi'nin kişisel sorumluluk ve seçimi arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir.[45] Kabaca söylersek, *Phronesis*, bir anlamda, pratik zekâ, genel ilkeleri tikel durumlara nasıl uygulayacağını bilme erdemidir. Polanyi ahlâkî kuralları

[43] PK, 64.
[44] PK, 308.
[45] *Nichomachean Ethics*, 1140a24-b30.

kabul eder[46] ama "ahlâklı insan da, sanatçı ve bilim adamı gibi, evrensel geçerlilik yüklediği standartlarını doyurmak için mücadele etmektedir.[47]

Polanyi etiği son yıllarda Anglo-Sakson felsefe dünyasında A. MacIntyre ve P. Foot tarafından geliştirilen erdem etiğiyle benzeşmektedir.[48] Onlara göre, kısaca söyleyecek olursak, yararların azamiye çıkarılması ya da ahlâk yasalarında diretilmesindense kişiliğin belli özellikleri önemlidir. Yukarıda kısaca tartışıldığı gibi bir kişi olmak bir erdemdir. Mesele erdemin bileşenlerinin neler olduğunu anlamaktır. Bu da ileriki çalışmaların konusudur.

Ayrıca Polanyi'nin etiği Jonas'ın "sorumluluk etiği"[49] ile ve ilginçtir ki, son yıllarda geliştirilen eko-etik çalışmalarla karşılaştırılabilir.[50]

Polanyi etiğinin gelişimi ile ilgili son sözlerim şöyle sıralanabilir:

1. Etik dizgesinin temel kavramlarını açık hâle getirmek için yorumlayıcı çalışmalar zorunludur. Polanyi'nin yayımlanmış ve yayımlanmamış yapıtlarının etik bir bakış açısından eleştirilerek taranması bu uğurda yardımcı olacaktır.

2. Böylesi çalışmalar onun etik düşünceleri ile diğer etik dizgeler arasında yapılacak karşılaştırmalarla desteklenebilir.

3. Dizgesinin tutarlı yapısının yanında gizli öndeyilerini ortaya çıkaracak eleştirel bir çözümleme gerçekleştirilmelidir.

4. Polanyi'nin değerli deneyimleri ve bir bilim adamı olarak ahlâkî duyarlılığı takdire şayandır. Etik görüşünden öğrenilecek olanlar felsefî olarak keşfedilmelidir.

5. Etik dizgesindeki, eğer varsa, yetersiz, eksik, ve kusurlu noktaları ortaya çıkarmaya çalışmalıyız.

6. Bu konulardaki düzeltici çalışmalar teşvik edilmelidir.

7. Onun etiğinin ilhamıyla kendimizi farklı etikler geliştirmeye hazırlamalıyız.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Ethica Nichomachea,* ed. Bywater, Oxford Classical Texts, (1984) (1894).

Foot, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Haag, 1958.

---

[46] PK, 214-5.

[47] PK, 214.

[48] MacIntyre, Alasdaire, *After Virtue*, 1981; *Where Justice? Which Rationality?*, 1988; *Philippa Foot, Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, 1978.

[49] H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 1984.

[50] H. Skolomowski, *Eco-Philosophy*, 1981; *Environmental Ethics* dergisindeki tartışmalara da bakınız.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophic, Halle a.d. S. Max Niemayer, 1928.

Logische Untersuchungen, Halle a.d. S. Max Niemayer, 1928, cilt II.

"Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, cilt I, 1911, s. 289-341.

Jonas, H., *The Imperative of Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984. Bu eser, yazarın, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), ile *Macht oder Ohnemacht der Subjektivität* (1981) adlı çalışmalarının çevirisidir.

MacIntyre, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

Whose Justice? Which Rationality? University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.

Pepper, S. C., *World Hypothese*, University of California Press, Berkeley, 1970.

Polanyi, P., *Knowing and Being*, (KB) The University of Cahicago Press, Chicago 1969.

The Logic Liberty, (LL), The University of Cahicago Press, Chicago 1969 (1951).

"Logic and Psychology" (LP), *American Psychologist*, cilt 23, 1968., s. 27-43.

Personal Knowledge, (PK), Harper Torch Books, New York, 1964 (1958).

"Science and Man's Place in the Universe", (SaMP), *Science as a Cultural Force* adlı yapıtta, ed. H. Woolf, The John Hopkins Press, Baltimore, Maryland, 1964.

Science, Faith and Society, (SFS), The University of Chicago Press, Chicago, 1964 (1946).

Skolimowski, H, *Eco-Philosophy*, Morison Boyars, Boston, Londra, 1981.

Bir Avrasya Düşünürü: Cemil Meriç*

Ümit Meriç Yazan

"Dünden bugüne değer verilmiş birçok sorun,
artık ilginç sorular değildir.
Yapacamız tek şey, metinleri kendi amaçlarımız için kullanmaktır."
R. Rorty

70 yıllık ömrünün 1938'den 1987'ye kadar uzanan 50 yılını İstanbul semaları altında geçiren ve "muhteşem bir maziyi daha muhteşem bir istikbale bağlayan" kelime ve sevgi köprüsü olmak isteyen Cemil Meriç'e, Boğaz'ın üstündeki köprüler veya altındaki müstakbel tüp-geçit kadar önem verdiğini ispatlayan İstanbul Belediyesi yetkililerine, ülkemin, "Bu Ülke"nin geleceği adına teşekkür ederek sözlerime başlıyorum. Cemil Meriç, "düşüncenin gökkuşağını bütün renkleriyle" seven adamdır. 10 yılda 15 milyon olmayı, 6 okun demiryollarından geçerek başaran dedelerin, bugünkü torunlara, sadece İstanbul'un değil, bütün Türkiye'nin üstünde oluşan rengârenk bir düşünce gökkuşağını sevdirmesini bilen usta bir büyücüdür Cemil Meriç. "Edebiyat sümüklü böceğin, duvardaki ayak

* Bu yazı 27-28 Aralık 1997'de İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi tarafından Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi'nde düzenlenen "Cemil Meriç Günleri" için hazırlanmıştır.

izleri"dir demiştir. Ama ölümünden 10 yıl doğumundan 80 yıl sonra, üniversite ilân dolaplarından, metro istasyonlarına kadar asılan afişlerle İstanbullular'a duyurulan, bu toplantıya gösterilen şu ilgi, artık onun isminin gönüllere altın yaldızlı harflerle kazındığının" resmidir. Cemil Meriç resmî baskıları 200.000'e, korsan baskı ve fotokopi baskıları ile 300.000 veya daha ötelere ulaşan okuyucular cemaati ile, Türkiye'de bir düşünce aristokrasisi yaratmış olan bir düşünce ve kelime imparatorudur.

Bazen şimşeklerin ardından boşanan bir sağnağa, bazen mermer bir selsebilden dökülüveren billûr bir suya benzeyen üslûbu, tekilci ve sömürgeci olmayan umrandan Batı merkezci uygarlığa koşan ve fakat sonra tek boyutlu kültürden çok katmanlı irfana geri dönen yorgun nesilleri serinletmiş, ferahlatmış, kendilerine gelmelerine yardımcı olmuştur. "Mağaradan çıkanlar"ın gözleri güneşin battığı değil, doğduğu yerden gelen ışık'la kamaşmış; Zeynep Sayın'ın tespitiyle, Batı'nın bakan fakat görmeyen kör noktasını sürekli eleştiren" *Jurnal*leri ile insanımızın, hem Cemil Meriç'le, hem kendi kendileriyle tanışmalarını ve önce kendilerini sonra birbirlerini sevmesini sağlamıştır. Cemil Meriç'in fatihi olduğu bu düşünce serdengeçtilerinin en fazla 20 yıl sonra Türkiye'nin fikir ve aksiyon zirvelerinde buluşacak olan halis bir ruh ve fikir eliti oluşturacağına olan inancım tamdır. Benim indimde bu toplantı sadece Asya ile Avrupa'nın, insan beyninin bu iki yarımküresinin nikâhını kendi düşünce dünyasında kıymış olan Cemil Meriç'i tanımak için değil, en az onun kadar önemli olan Cemil Meriççiler'i tanımak açısından da büyük önem taşımaktadır.

"Kendine biçtiği görev "bir devrin şuuru" olmaktır, "bütün hakikatleri yoklamak, bütün yalanların maskesini sıyırmak, kalabalığa doğru yolu göstermektir". Gerçek entelektüel, ülkesinin bütününü, bütün ülkelere karşı müdafaa edecek, sınıflar üstü hakikatleri araştıracaktır. Her düşünceye saygılı ve tarafsız olacaktır. İşte bu yüzden Cemil Meriç, "Kürtlüğümü onunla aştım" diyen Galatasaray Üniversitesi'nin öğrencisiyle, "Ben hafız-ı Cemil olmak istiyorum" diyen 15 yaşındaki İmam Hatipli kızın ortak paydasıdır.

Bu yüzbinlerce payın, ortak paydasını tanımak, sadece bugünün Türkiye'sinin değil, yarının Türkiye'sini de aydınlatmak olacaktır.

Konuşmamın birinci kısmında bir fani olarak Cemil Meriç'in serencâmını, 3-5 fırça darbesiyle verip, onun "kendi semalarında münzevi yıldızlar" olarak selâmladığı gerçek dostlarıyla, yani beşeriyetin büyük zirveleriyle nasıl, benzeşmenin ötesinde özdeşleştiğini, kendisinden yapacağım birkaç alıntıyla sizlerin takdirine sunacağım.

İkinci kısımda, yine Cemil Meriç'in bazı cümlelerini, Umberto Econun "Yorum ya da aşırı yorumu"nun ışığında okuyarak, Cemil Meriç'in hâlesinde oluşan epistemik cemaati, ışınlamağa çalışacağım.

Üçüncü ve son bölümde ise, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun veya bir başka siyasal grubun değil, onların hepsinin dışında, ötesinde ve üstünde, oluşan, oluşması gereken ve şu anda sadece hayâlî olan "Avrasya Düşünce Topluluğu"nun kurucusu, neferi, kumandanı, işçisi, dervişi ve fahrî başkanı olarak Cemil Meriç'i yalnız düşünen Türkiye'ye değil, düşünen dünyaya takdim etmek cesaretini göstereceğim.

Münzevi Yıldızlar Birbirine Bu Kadar da Benzer mi?

Önce hayatı. Cemil Meriç tam bir XX. yüzyıl insanıdır. Hobsbawm'ın felâket çağı, altın çağ ve toprak kayması çağı diye ayırdığı XX.yüzyılın her üç çağını da içinden geçerek yaşamıştır. Bundan 80 yıl önceki 12 Aralık sabahı, I. Dünya Harbi sürer, Rus İhtilâli doğum sancıları çekerken, Hatay'ın Reyhanlı kazasındaki bir evde bir erkek çocuk dünyaya geldi. Damarlarında, belki de Çin, Hint ve İran kültürlerini kendi hamuruna katan, edebiyatla felsefeyi, felsefe ile dini harmanlayan, Budizm'den geçip İslâm'da karar kılan Uygur Sarayı'nın bir Has Hacib'inin kanı dolaşmaktadır. Ecdadı, muhtemelen Himalaya'nın Kuzey yamaçlarından kalkıp, Çelebi Mehmed'le Çanakkale'yi geçip, Rumeli'nin Meriç kıyılarında karar kılmıştır. Meriç nehri Doğu ile Batı'yı, Asya ile Avrupa'yı, Türkiye ile Yunanistan'ı ayıran kıvrak hattın nakkaşıdır. Kesinlikle bildiğimiz odur ki, dedesinin babası, Dimetoka şehrinin müftüsüdür ve Cemil Meriç'in çehresi, fena hâlde Asyalı'dır. Rumeli'de şahlanan sonra durulan, Meriç ve Tuna'nın hatıralarını genetik kodunda gizleyen Meriç, ilk gençlik yıllarını geçirdiği Hatay'da Fransız sömürgeciliğinin ihtişamını da, sefaletini de bizzat onun içinde yaşayarak tanır. İmparatorluktan Cumhuriyete geçişin bozbulanık dünyasında, bir kuruluş öncesinin kaosunda yaşar. Sorular çoktur, ortak doğru yoktur. Kitaplarla yaşayan, kitaplarda yaşayan Meriç, kitapların ortasında ölür. Ecdadı Himalayalardan Olemp'e gelmiştir. O İskender misali, Olemp'ten yola çıkar ve Himalayalar'a varır. Meriç'in coğrafyasında tek kıta, sadece Avrasya vardır. Ona ne sadece Avrupalı, ne sadece Asyalı demek mümkündür. O bir Avrasyalı'dır.

Az konuşan babasıyla, az konuşan oğlu arasındaki konumunu şu cümle ile özetler. "Ben iki sükût arasında sesten bir köprüyüm". Düşünür, konuşur ve yazar.

En yakın dostları önce Marks ile Kerim Sadi'dir. (1935'lerden itibaren), sonra Balzac, Hugo, Saint-Simon, Proudhon ve Kemal Tahir

(1945'lerden itibaren) sonra Gandhi, Celâl Sılay ve Ali Şeriati (1955'lerden itibaren).

Ölümümden üç gün önce, ömründe ilk ve son defa "Muhammed sevgilim" demiş ve ondan sonra da ağzından anlamı olan başka hiçbir söz çıkmamıştır.

İki kadını sevmiştir. Fevziye ile Lamia. Birinin ölümüne kendi ağlamış, öbürünü ise kendisi öldüğü için ağlatmıştır. Oğlu Mahmut Ali'den iki erkek torunu var; Cem ve Sinan. Kızı Ümit'ten tek bir kız torunu: Fevziye Hazal.

Otuz beş yılını görerek, otuz beş yılını da âmâ olarak geçirdiği, "körlüğün cefasında, ilmin sefasını sürdüğü" ömründen, ömrünün ikinci yarısından, okutup söyleyerek yazdırdığı 12 telif, 8 tercüme ve 12.000 ciltlik bir kütüphane kalmıştır.

Bundan sonraki adresi, kıyamete kadar "Karacaahmet Mezarlığı, 8 No'lu ada, Üsküdar, İstanbul"dur.

Ölümü sevmez, lâfının edilmesinden hiç hoşlanmaz.

"Saçlarından yakalayamıyorsun zamanı, mısraa, şarkıya kalbedemiyorsun" diye çıkışmıştır kendine ve devam etmiştir. "Yuvarlanırken tırnaklarını kağıda geçirmek istiyorsun, kağıda yani ebediyete".

Sonra Gutenberg'e kızmıştır: "Işığı paçavraya hapseden şuursuz bir büyücüdür", Gutenberg, ama "her kitap denize atılan bir şişe"dir ve kumsalda oynayan birer çocuk olan asırlar, daha bir asır bile olmadan; onun içine gönlünü boşalttığı şişeyi buluvermişlerdir.

Evet Meriç, "senin türben kelimeler", türben ya da Süleymaniyen. Bizler de bugün sana "Nurol Şair" demek için burdayız, bir aradayız.

Bu kısa veya uzun hayat hikâyesinden sonra şimdi, Cemil Meriç'in başkaları için söylediklerini bir bumerang gibi geri göndererek sevgilileri ile, yani bütün çağların büyükleri ile nasıl özdeşleştiğini, "bir"leştiğini kendisinden yapacağımız birkaç alıntı ile okumaya çalışalım (Cemil Meriç'i bumerang yöntemi ile okuyan Alev Alatlı, ona daha hayatta iken Tagore'un arkasına kendini sakladığı için serzenişte bulunmuştu). Lütfen siz özel isimleri Meriç'e tercüme edin.

1. DANTE: Rüyalarından biri Machiavelli oldu. Mısralarından biri Michel Angelo. İtalya'ya bir dil armağan etti, DANTE İtalya'yı yarattı ve sefalet içinde öldü. Ve elli yıl sonra bir tanrı olarak kalktı mezarından, bir bayrak oldu. İtalyan birliğinin bayrağı. DANTE tek başına yürüyen, adam: Mağrur ve münzevî. Onun eseri çöken bir çağın mezarı, doğacak bir dünyanın beşiği. Sevgileri de, kinleri de kendinin. Hem ölülerin yargıcı, hem dirilerin. Oysa ne bir tarikatı temsil ediyor, ne bir devleti. Kay-

bolan bir davanın son mücahidi, bir vicdan. Fikir adamının müdahale hakkını idrak eden ilk şair. Gönlüyle muhafazakâr, dehasıyla devrimci.

2. KEMAL TAHİR: Her kitabı bir bombadır. Kemal Tahir'in, hıyanet kalesinde kapanmaz gedikler açan bir bomba. Her sözü bir tokattır, hamakatin çehresinde şaklayan bir tokat. Kemal'in romanları hiçbir kilisenin sözcülüğünü yapmaz, herhangi bir tarikatın değil, hakikatın emrindedir. Kemal, bu ülkenin yani hepimizindir. Mahalle kavgaları, tefekkürün zirvelerine ulaşmamalı.

3. TAGORE: Avrupa'yı seviyordu şair, Shakespeare'lerin, Goethe'lerin, Hugo'ların Avrupası'nı. Ama gözü bağlı bir aşk değildi bu. Çağdaş Avrupa şatafatlı adlar takmıştı bencilliğine, ipek eldivenler geçirmişti pencerelerine. Kıtaları yiyerek semiren bir medeniyet. Ama altın buzağıya tapan sömürücü Avrupa'nın yanında bir başka Avrupa daha vardı. Barışçı Avrupa, düşünen Avrupa. Maddenin karanlık zindanında mahpustu insan ruhu, onu Batı'nın tekniği kurtaracaktı. Doğu, sonsuzu kucaklayan düşüncesini armağan edecekti, insanlığa. İki medeniyetin kucaklaşması, Asyalı şairin en büyük emeliydi. Tanyerinin ağarmaya başladığı bir çağdaydı artık.

Todorov, "Bir metin, yazarın sözcükleri; okurların ise anlamı getirdikleri bir pikniktir"diyor. Ben tam da bu noktada okur hakkımı kullandıktan sonra Umberto Eco ile Cemil Meriç'in karşılıklı geçiş taksimi eşliğinde Cemil Meriç paydasının, başının üstüne topladığı payların konumuna geçmek istiyorum.

UMBERTO ECO VE CEMİL MERİÇ'TEN KARŞILIKLI GEÇİŞ TAKSİMİ

Umberto Eco, malûmunuz yahut değil, 1932 yılında Pimento doğumlu bir İtalyan'dır. Felsefe Profesörüdür. "Gülün Adı", "Foucault Sarkacı", "Ortaçağı Düşlemek" eserlerinden başka "Yorum ve Aşırı Yorum"un da yazarıdır (Can Yayınları, 1996). Eco, anlam "üretme" sürecinde, okurun rolüne 1960'lardan beri dikkati çekmekte, metinlerin hakları ile, yorumcularının hakları arasındaki diyalektiği incelemektedir. Eco'ya göre, metinlere hermetik yaklaşımın (Hermes'in simgelediği sürekli değişim, birbirleriyle çelişseler bile, birçok şeyin aynı anda doğru ve gerçek olabilmesinin mümkün olduğu yaklaşımının) ana özelliklerini sıralarsak, Antikçağ hermetizmiyle birçok çağdaş yaklaşımda insanı rahatsız edecek ölçüde benzer fikirlerle karşılaşıyoruz. Yorumcu ve aşırı yorumcular için:

1. Bir metin, yorumcunun sonsuz iç-bağlantılar keşfedebileceği açıkuçlu bir evrendir.

2. Tek anlamlı bir şey belirtme iddiasında olan herhangi bir metin, başarılı olamamış bir evrendir.

3. Makul, ölçülü yoruma oranla, aşırı yorum daha ilginç ve entelektüel açıdan daha değerlidir.

Şimdi Eco'dan Cemil Meriç'e, yani paylarının bolluğundan hiç de rahatsız olmayan paydaya geçiyoruz.

"Ruh yazının icadından beri ölümsüz. Kaya homurdanır, mermer gülümser, konuşan yalnız kitap.

Logos Spermaticos, diyor bir yazar, gebe bırakan söz. Kimi?"

Şimdi ise söz sırası Cemil Meriç'in epistemik cemaatindedir. Hepsi bir ağızdan, ama hepsi farklı bir açıdan bağırır: "Beni, beni, beni". Kayserling'e göre, gerçek söz, Spermadır. Ruhları gebe bırakır.

"Öyle bir ifade yaratmak istiyorum ki, Türk insanının uyuşan şuuruna bir alev mızrak gibi saplansın. İsrafil'in suru kadar, heybetli bir dil".

Bu yüzden Cemil Meriç üzerinde daha fazla söz söylemek hakkını, onun fizikî evlâdı olan kendimden alıp, onun fikrinin evlâdı olan sizlere ve benden sonraki konuşmacılara veriyorum. 13 Haziran'da Ümraniye'deki "Cemil Meriç Halk Kütüphanesi"nin açılışı vesilesiyle yapılan toplantıda "Artık Meriç'ler sussun, söz sırası Meriççiler'de" demiştim. Çok iyi biliyorum ki, her okurun bir Meriç'i var. Daha doğru bir ifade ile, ne kadar Cemil Meriç okuru varsa, o kadar da Cemil Meriç oluşuyor.

"Kelimeler benim sudaki gölgem. Okşayamam onları öpemem. Bir davet olarak güzel kelime, gönülden gönüle köprü, asırdan asıra merdiven. Kelime kendimi seyrettiğim dere. Kelime sonsuz, kelime adem." İşte o yüzden Kürt Galatasaray öğrencisi ile 15 yaşındaki mesture Hafız-ı Cemil, burada bir araya gelip, heterojenlikleri içinde homojenleşebiliyorlar. Hepsi ayrı bir denizde seyreden ama kutup yıldızının nerde olduğunu çok iyi bilen belki 200.000 belki 2.000.000 kaptan. Kimi Batıcı, kimi İslâmcı, kimi Hintçi, kimi âşık, kimi Osmanlıca, kimi sosyolog, kimi Marksist: Ama hepsi Cemil Meriç tutkunu.

Bizce 1997 Türkiyesi'nde Cemil Meriç'in itibarı bu çok katmanlığı tek bir kimlikte buluşturmuş olmasından geliyor. Yani asansör, binanın hangi katında durursa dursun, kapılar hep O'na, hep Cemil Meriç'e açılıyor. Eco'cu bir yorumla söylersek, o kaleme aldığı her metinde, asıl çözülmesi gereken bir büyük metin olarak karşımızda duran doğal dünya ile diyalogunu kurmuş olmanın sıhhati içindedir. "Metin bir dünyadır ve dünya da bir metin olarak çözümlenebilir". İşte Meriç, ister Hindistan'ın cangıllarında, ister geçen asrın Paris'inin arka sokaklarında dolaşsın, ister Tanzimat sonrası Türk aydınını tahlil etsin, ister sevdiğine mektup yazsın her yerde kendisi olarak vardır. O gittiği her yerde, kendi dünyasını kurar

ve bütün dünyayı, o dünyanın içine taşır. Cemil Meriç doğa gibi, farklı şekillerin, farklı renklerin bir arada var olduğu bir pota, daha doğrusu her okuyucunun bakışına göre farklı bir şekil ve renk cümbüşüne bürünen bir kaleydeskop, bir çiçek dürbünüdür.

Şimdi, bu felsefeye benzeyen ama aslında çok somut olan tespitten sonra, sonuç bölümümüze gelelim.

Sonuç

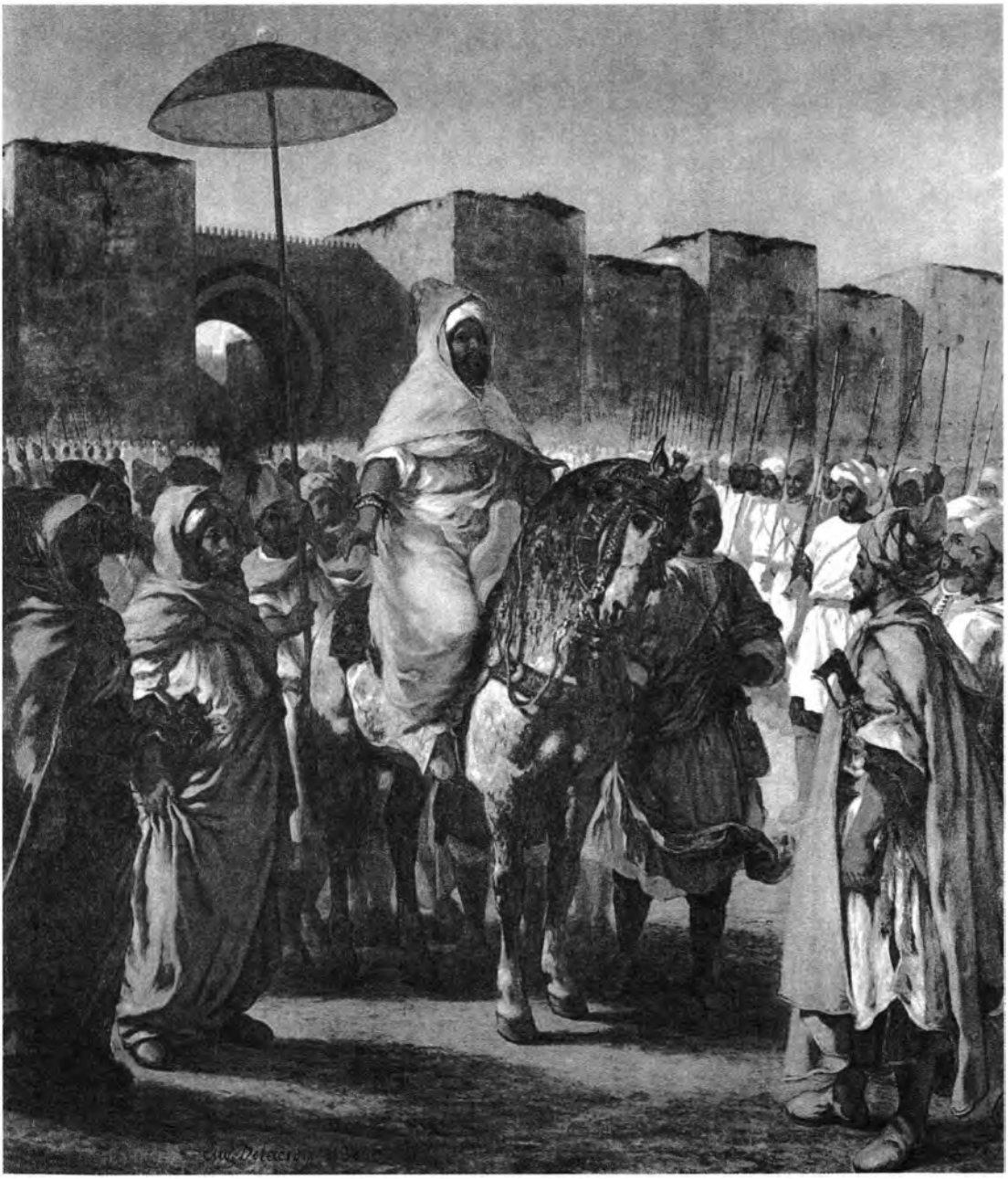
Valery "bir metnin tek bir anlamı yoktur" diyordu. Cemil Meriç'in de tek bir anlamı yoktur. Hint Edebiyatında yazdığı gibi "gökteki ay tek, ama testilerdeki aksi sonsuz". Konya yolculuğunda ona "sen bizden değilsin" diyen üniversiteli gence, aradan 25 yıl geçtikten sonra, artık hep beraber cevap verebiliriz. "Hayır, o artık bizden biridir". O yalnız Asya ile Avrupa'yı birbirine bağlayan bir Meriç köprüsü değil, muhteşem bir maziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlayan ve üzerinden nerdeyse ismi genetik koduna kazınan birçok kuşağın geçtiği bir kelime, bir sevgi köprüsüdür.

Bu vesileyle çıkarlar üzerine kurulu bir Avrasya hayâlini hiçbir zaman gerçekleştiremeyecek olan Avrupa topluluğuna karşı, ilgisi Manş Denizi'nden Hint Okyanusu kıyılarına kadar uzanan Cemil Meriç'i, odak noktasında insan saygısı, insan sevgisi olan bir "Avrasya Düşünce Topluluğu"nun kurucusu ve fahri başkanı ve siz Meriççiler'i de bu birliğin doğal üyeleri ve savunucuları olarak takdim etmeme izin vermenizi rica ediyor; Cemil Meriç'i, sizleri, sizleri yaratan Cemil Meriç'i ve sizlerin yarattığınız Cemil Meriç'leri sevgiyle selâmlıyorum.



Betty Lago, Azzedine Alaia, 1986. *David Seidner,*

KENZ



"Kuzey Afrikalı İki Emirin Meknés Halkı Huzurunda Buluşmaları (Fas Emiri II. Abdurrahman ile isyancı lider Abdülkadir, Méknes, 1845)", Eugéne Deleacroix, 1845, Museé des Augustins, toulouse, Giraudon.

(*The World of Islam*: Ed. Bernard Lewis, Thomes and Hudson, 1980, London).

İBN HALDUN VE YÖNETİMLERİN DÖNGÜSÜ*

Patricia Springborg

Platoncu ve Aristotelesçi ilkelerin, *felasifa* eliyle, devlet ile "erdemli yönetici"nin niteliği üzerine oluşturulmuş yerel bir düşünce yapısına uygulanması, Batı'daki benzeri birkaç yüzyıl sonra *quattrocento* İtalyası'nda görülecek olan bir İslâm Rönesansı'na yol açmıştı. Kendi Lâtin formu içinde kalmış Ortaçağ Avrupası'nın siyasî düşüncesini derinden etkileyenlerin yalnızca İslâm dünyasındaki Platon ve Aristoteles aktarıcıları olması kuşkusuz bir rastlantı değildi; en etkili *felasifa* yapan kimi düşünürlerin kendileri de zaten Batılı Müslümanlar'dı. Bunlara örnek olarak, İspanya ve Fas arasında gidip gelmiş olan İbn Tufeyl (ö.1185), Tufeyl'in Batı'da Avempace diye bilinen öğretmeni İlan Bacce (ö.1138), aynı yolu aşındırmış olan Yahudi İbn Câbirol verilebilir. Müslüman Endülüs ve Granada Sarayı, Rönesans İtalyası ile Fransası'nı köklü biçimde etkile-

---

Çeviri: Kubilay Aysevener & Erdal Cengiz.

* *Western Republicanism and The Oriental Prince* "İbn Haldun and Cycle of Regimes" (s. 270-276) University of Texas Press, Austin C. 1992.

miştir; bunlardan ilki İslâmî yönetimi doğrudan yaşarken, ikincisi kuzeyde Politiers'e dek Müslüman saldırılarına uğramıştır.

Sınır komşuluğu ve ara sıra da olsa doğrudan ilişkinin sonucu kurulan bağlar, özel aktarma biçimlerini gerekli kılmamıştır: İslâmî etkinin böylesine az bilinmesi belki de bu yüzdendir. Yetkelerden alıntı yapmanın kendine özgü yolları vardı ki hâlâ da vardır, ayrıca bu iş bir etki yaratmak amacıyla hesaplanarak yapılmaktaydı. Özellikle Platon'un Rönesans Dönemi'ndeki algılanışının yarattığı Batı Avrupa düşüncesinin yeniden canlandırılışı, onu çok az okumuş olan yazarların bile Platon'dan alıntılar yapmasına yol açmıştı. Öte yandan, Ortaçağ bilginlerinin her şeyiyle bilinen Aristoteles'in alışılmış yorumlamalarından alıntı yapmak daha az revaçtaydı. Yine de, bir yetke olarak *felasifa*, İslâm kültürü ve Lâtin kültürü arasında ortaya çıkan gerginliğe karşı, şimdikinden daha çok rağbet görmüştür. Politika geleneğe yeniden kabul edildiğinde, Aristoteles yorumcuları ile Platon'un coşkulu bir biçimde kabul görmesiyle birlikte de Marsilio Ficino gibi Rönesans Platoncuları, *felasifaya* oldukça çok atıfta bulunmuşlardır. Marsilio Ficino'nun, İbn Sina ve İbn Rüşd'e yaptığı göndermelerin sayısının, Ortaçağ Lâtin kaynaklarına yaptığı göndermelerin sayısını aştığı belirtilmektedir.

Sultanları öğütleyici kitaplar, hukuk denemeleri yazmış olan İslâm yazarlarının yapıtları arasında Hanefî ekolün hacimli yapıtları bulunmaktadır. Ebu Hanife (ö.767), Ebu Yusuf (ö.798), Şaybani (ö.803); Sarahsi'nin (ö.1090) otuz ciltlik *el-Mabsut* yapıtı, Semerkandi'nin (ö.1144), Kaşanin'in (ö.1191), Malikî hukuk ekolünün kurucusu Malik b. Enes'in (ö.795), onun öğrencisi el-Kasım'ın (ö.804) ve onun izleyicilerinin öğrencisi olan Sahnun'un (ö.854) yapıtları bunlara örnektir. Ancak, bütün yasa ve yönetim el kitaplarının ve siyasetnâmelerin içinde çözümleyici ve kurumsal kusursuzluğu ile diğerlerinin arasında kendini gösteren yapıt İbn Haldun'un (1332-1406) *Mukaddime*'sidir.

Tunus'ta, sekizinci yüzyılda Suudi Arabistan'dan Endülüs'e göçmüş bir ailenin çocuğu olan, bilimsel çalışmaları ve devlet adamlığı ile ün salmış İbn Haldun, sultanlara danışmanlık yapmanın verdiği bütün sıkıntıları çekmiştir, bir ara sultanların gözdesiyken birdenbire kendisini hapishanede bulmuştur. Tunus, Cezayir, Fas, Güney İspanya ve Mısır'da eğitim görmüş, öğretmenlik yapmış ve bu halifelik yönetiminde görevlerde bulunmuştu. Müslüman siyaset yorumcularının arasında İbn Haldun'un şaşırtıcı derecede çok az sözü edilen çözümlemeleri, Polybius'un ve Machiavelli'ninkilere yapıca en çok benzeyen çözümlemelerdir.

Platon ve Aristoteles'in metinleri ve yorumları konusunda, Polybius gibi klâsik bir eğitim görmüş olan İbn Haldun, tarih tek tek olanla uğra-

şırken yalnızca şiir sanatının evrenselle uğraşabileceğine ilişkin Aristoteles'in *Poetika*'daki ünlü yargısını tersine çevirmiştir- bu yargı, şiir okumak isteyen birinin, Homeros'u ve Yunanlılar için bir ulusal kurtuluş edebiyatı oluşturmuş, başka kültürler gibi Yunan kültürünün de dayandığı bütün ulusçuluk mitlerinin kaynağı olan büyük epik dönemdeki yapıtları da okumasının gerekli olduğunu dile getiren bir yargıdır. Yine de, Helenistik dönemle birlikte, tarih çok sıkça kronik bir durum içine düştüğünde, evrensel olma savının artık tarihe ve şiire bırakılamayacağını gösteren bu şaşırtıcı düşünce değişimini Polybius başlatmıştır. Öncekilerden etkilenmediğini belirten İbn Haldun, devletlerin yükseliş ve çöküşünü yöneten kuralları belirlemek amacıyla 'evrensel tarih' incelemesi girişiminde bulunan bu örnek kişiyi izlemiştir. Ancak, İbn Haldun'un çoğunlukla soy sorunu üzerine söylediklerine itibar edilmektedir: Döngüsel tarih ve devletin oluşumu ve parçalanışı ilkeleri üzerine Polybius'un yapıtları kadar Platon ile Aristoteles'in yapıtlarını da, özellikle de Platon'unkileri bilmesi İbn Haldun'u daha değerli kılacaktı. Aslında İbn Haldun'un yapıtları böyle olduğunu gösterecek ölçüde kendi içinde kanıtlar taşımaktadır. Bu da, Demokritos, Epicurus, Diodorus Siculus ve Polybius'un kendisinin yapıtlarından ne kadarının eline geçmiş olduğunu bilemeyişimize karşın, İbn Haldun'un Polybiusçu bir yöntem izlediğini göstermektedir.

Belki de İbn Haldun'un dehası burada yatmaktadır; çünkü uzun bir Yunan *historia* geleneğinden kalmış birbiriyle karşılaştırılamayan birkaç parçadan ve eline geçen oldukça seçkin Yunan felsefî yapıtlar mirasından, İbn Haldun, Polybius'la ya da Platon ile Aristoteles dışında kalan herhangi bir Yunanlı düşünürle kıyaslanamayacak zenginlikte kapsamlı bir tarihsel bilgi sunmuştur. Özellikle ilgilendiği konudan söz ederken, ki bu genel olarak toplum biçimlerinin iç yapısı ve tarihinden başka bir şey değildir, biraz da haklı olarak şöyle demektedir:

> Bilinmelidir ki, bu kitabın konusu biraz yeni, sıra dışı, oldukça da yararlıdır. Konuyu derinden inceleme, kendi yolunu da göstermiştir. Bu, konusu belli bir düşünceyi reddetmek ya da benimsetmek için insanlara ikna edici sözler söyleyen (Aristoteles'in *Organon*'da gösterdiği) mantık disiplinlerinden biri olan söz söyleme sanatı da değildir. Bu, siyaset bilimi de değildir; çünkü, siyaset bilimi, insanları kendi türünü koruma ve sürdürme yoluna yöneltmek amacıyla ahlâkî ve felsefî gereklerle uygun düşen ev ya da kent yönetimiyle ilgilenir. Burada sözünü edeceğimiz konu, bazı bakımlardan benzerlik gösterseler de, yukarıda geçen iki konuda farklıdır. Bir bakıma bütünüyle özgün bir bilimdir. Gerçekte, bu satırlarda tartışılan konuyu başkasında görmedim. İnsanların bu konunun farkında olup olmadığını bilmiyorum, ancak bu konunun farkında olmadıklarından ötürü,

onlardan kuşku duymamız da gerekmez. *Belki de,* bu konu üzerine bizim elimize geçmemiş kapsamlı çalışmalar yapmışlardır (*Mukaddime*, Birinci Kitap).

İbn Haldun'un, kendisinin adlandırdığı uygarlıkları sayacak olursak Persler; Keldaniler, Suriyeliler ve Kıptiler gibi daha önceki uygarlıkların bulmuş olabileceği bir bilimi kendisi bulmuş gibi sahiplenmeyi reddetmede gösterdiği alçakgönüllülük, birçok Yunan yazarının kültürel gururuyla kıyaslandığında oldukça hoş bir değişikliktir. Ancak, yabancı Polybius ve bir diplomat ve danışman olarak aynı inişli çıkışlı kaderi kendine sorun hâline getirmiş Machiavelli gibi, İbn Haldun da şu soruyu sormaktaydı: Kültürel egemenliğin formülü nedir? Bu egemenliğin sonunda zayıflamasının nedeni ne olabilir?

İbn Haldun'un yazılarında da, Machiavelli'ninkilerde olduğu gibi rahatlıkla okunmasını sağlayan basit ögeler vardır. Çünkü, Berberiler'i iyi tanıyan ve *Kitab-el İbar*'ın altıncı ve yedinci kitaplarında Berberiler'in o dönemdeki resmî tarihlerinin, ya da *Mukaddime*'nin -ki, *Mukaddime*, Evrensel Tarih için Prolegomena olmuştur- yazarı Tunuslu İbn Haldun, bir kabile toplumunun güç için verdiği savaşım sırasında sergilediği ve İslâmî fetihlerde vurucu savaş birliklerinin olağandışı başarısını açıklayan gücü anlamıştır. Bu kültürel gücün ya da *asabiye*'nin kaynağı olan kabile toplumunun ruhanîliği, en katı dinsel uygulamaların yeri ve çöl mistisizmi; kabile toplumunun göçer yaşam biçimi ve toprak konusunda görece bir sınırsızlık; kentlerin lüksünden uzak basit bir yaşam biçimi İbn Haldun'u oldukça etkilemiştir. Çünkü, Polybius ve Machiavelli gibi, o-nun da odaklaştığı ve asabiye, dayanışma ya da topluluk duygusu -bir bi-çimde güç istenci- terimlerini kullandığı bu olgu, Büyük İskender'in ve Makedonya monarşisinin, disiplinli Asur hükümdarlarının ve daha sonra, Vistonci, Medici ve İtalya'nın yeni prenslerinin temsil ettiği olguyla aynıdır. Eğer, akrabalık ve bölgesel bağları sürekli değiştirme becerisi olan kabile yaşamı, prenslikler ve benzeri yapılanmalar üzerinde bazı örgütsel yararlar göstermişse de, aslında, İbn Haldun'un tam olarak belirttiği gibi, biçimsel siyasî yapılar, yani yerleşik yapılar kurumsallaştırılmadan, kabile yaşamının yarattığı güç bile kalıcılaştırılamaz. Ancak, burada önemli etken yerleşiklik değildir: Uygarlık için gerekli olan her şeyin çöl halkı içerisinde bulunmamasından ötürü, çöl uygarlığı kent uyarlığından daha aşağı düzeydedir (İbn Haldun, *Mukaddime*); bu yüzden, gereksinimleri için kente bağımlıdır. İbn Haldun, uygarlığın ekonomik temellerini, insanın yetersizliği ve gereksinimlerin giderilmesi için ortak yaşamın gerekliliği, bunun karşılığında işgücünün bölümü ve uzmanlaşmasının, kullanım ve değişim değeri yaratmanın zorunluluğunu ayrıntılı olarak incele-

miştir. İbn Haldun'un metni, Platon ve Aristoteles'in insanın gereksinimleri, kent ve kentin merkezîliği konusundaki açıklamalarına yaklaşmakta, Marks'ın Aristotelesçi ekonomi bilimine yönelmektedir (*Mukaddi-me*, Beşinci Kitap).

Öyle anlaşılıyor ki, çölde yaşayanların kente bağımlılıkları karşılıklı bir bağımlılıktır. Çünkü, yalnızca kent, yaşam kolaylıkları ve lüksler için ekonomik açıdan taşraya bağımlı değildir. İslâm kültürü, fetihlerini borçlu olduğu dinamizm açısından çöle bağımlıdır; bunun nedeni de, saldırgan ve savunmacı gücün, yalnızca, sevgi ve birbiri için savaşma ve ölme gönüllülüğü anlamına gelen topluluk duygusu yoluyla sağlanmasıdır (İbn Haldun, *Mukaddime*). Buna karşılık, *asabiye* liderlik gerektirir; liderliğin sağlamlaştırılması, önce hanedanlığa sonra da krallığa götürür. Din tarafından çevrelenen monarşi, belirli bir noktada, kabilenin kardeşlik dayanışmasından vazgeçebilir; ancak, din, başlangıçta *asabiye* olmadan tek başına ortaya çıkamamaktadır. Ayrıca, yerleşik devlet, her zaman *virtu* ya da onun muadili olan *asabiye*'nin çözücüsü olan, insanın zorunlu gereksinimleri ile lüks gereksinimlerinin giderilmesi arasındaki hassas denge dokunun dağılmasına ve çöküşüne yol açabileceği olasılığı ile karşı karşıyadır. Kentin daha yüksek ekonomik, kültürel ve entelektüel gereksinimleri, bunları sağlamak için oluşturulmuş kurumlar aracılığıyla alternatif güç merkezleri yaratarak devletin dayanışmasını törpüleyen çıkarlarla sürüp giden yapılar oluşturur. Basit gereksinimlerin giderilmesine göre ayarlanmış, hayatta kalabilmek için gerekli olan bir geçim ekonomisinin dinamizmi, böylece, güç için yarışan kurumların karmaşıklığı içinde yitip gider.

İbn Haldun, hem meraklı bir biçimde Helenistik hem de erken dönemlerdeki İslâm'ın gerçeklerini yansıtan bir tavırla, İbn Rüşd'ü ve polis geleneği içerisinde uygarlığı kentçilik anlamında görenleri kınamaktadır:

> İbn Rüşd, 'saygınlık'ın, bir kentin en eski yerleşimcisi olan insanlara ait olduğunu belirtir. İbn Rüşd, bizim şimdi ele almış olduğumuz noktaları göz önünde bulunduramamıştır. Merak ettiğim, bir kentte yaşamanın, prestij kazanmak için bir insana, eğer o insan, kendisinden korkan ve diğerlerinin onu saymasını sağlayan bir topluluğa bağlı değilse ne kadar yardımcı olacağıdır (İbn Haldun, *Mukaddime*).

İbn Rüşd, asilliği doğumla, gücü de saygınlıkla karıştırarak büyük bir yanlışlık yapmıştır: İbn Rüşd, saygınlığın, büyük ölçüde ataların sayısına bağlı olduğunu varsayar. Yine de *retorik*, düşünceleri önemli olanların, yani yönetimdekilerin, düşüncelerini yönlendirmek demektir. Retorik, gücü olmayanları dikkate almaz. Gücü olmayanlar, kimsenin düşüncesini

yönlendiremez, kendi düşünceleri de aranmaz onların. Kentlerin yerleşik yaşayanları bu kategoriye girmektedirler; çünkü, belirli bir noktada, prestijin albenisine aldanırlar, tamamen zamanın akışına kapılıp, işlevse bir soyluluğu, metaforik biçimiyle karıştırır, güçleri olduğunu düşünürler (İbn Haldun, *Mukaddime*).

Eğer, lüks devletleri yıkıyorsa, bir uygarlığı yıkmaya birkaç sermaye sahibinden fazlası gerekir: Fazla sermayesi bulunan ve bir çok emlak ve çiftlik edinmiş, herhangi bir kentin en varsıl yaşayanlarından biri -ki bu insan saygınlık görür, lüks içinde yaşar ve lükse alışmıştır- bu bağlamda emirlerle ve yöneticilerle yarışmaktadır. Bu kişinin sahip olduklarına yönelen tehdit -ki emirin karşılık olarak mülküne yönelttiği tehdittir- varsıl kişinin, konumunu güvence altına almak için özel koruma ve neferler aramasına neden olur (İbn Haldun, *Mukaddime*). Böylece, sonsuz savaşım, gücü etrafa püskürten merkezî baskı başlar. Polybius ya da Machiavelli gibi, yayılma olgusuyla ilgilenen İbn Haldun, analitik ve ahlâk ötesi bir biçimde bu olgunun engelleri ile ilgili olarak benzer sonuçlara varır.

Bir kültür, en geniş anlamıyla, onun yaratıcısı devletlerden daha uzun yaşam kapasitesine sahiptir; o zamanlar bilinmeyen, dünyanın neredeyse sınırlarına kadar uzanmış yüksek bir kültürün yaratıcısı olan devletlerin birer birer düşüşe geçtiği bir dönemde yaşamış olan İbn Haldun, İslâm Hanedanlığı, dar ül-İslâm teriminin gücüne değer vermiştir. İnsanın yeteneği ya da alışkanlığı, melekeleri, siyasal biçimleri çürüdükten çok sonra bile bireylerin kültürün yararlarını korumalarına ve daha önceki hanedanlıklara öykünmelerine olanak sağlar. Öykünme gücü ve topluluk dayanışmasının dinamizmi, makro-güçlerin yapılandığı uygarlığın makro-süreçlerini açıklayan, Machiavelli'nin *virtu*'suna eş, ahlâkî güçlerdir. İbn Haldun, erdemin dengeleyiciliğine inanır; bu Machiavelli'nin önerdiğinin benzeridir; geçmiş uygarlıklar, şimdikilerden ne daha iyi ne de daha kötüdür; ancak erdem, farklı dağıtılmıştır.

Sultanlara bir öğüt kitabı olarak *Mukaddime* üstün bir analitik yapıttır; bu yapıt, halifeler ve vezirler, hanedanlar ve onların doğal yaşam süreleri, yargıçların ve din yetkililerinin silsilesi, bekçiler, mahkeme işlemleri, Pazar yerleri, para arzı, vergi tahsilatı, kâtip ve kapıcının önemli görevleri, siyasette simgelerin rolü, kraliyet mührü, derin etki bırakmak amacıyla kurulan koca çadırlar, etkileyici trampet ve flamalar hakkında bilmek isteyebileceğimiz bütün öğütleri içermektedir. İçerdiği Helenik ögeler ne olursa olsun, günün sonunda, makro-süreç analizi son bulduğunda, İbn Haldun, eski Sasanî güç çemberini onayladığını itiraf eder. Siyaset bilimi kitabı da, garip bir biçimde Aristoteles'e atfedilir, İbn Haldun eski Pers

aforizmalarının olağanüstü bir döngü içinde düzenlenmiş olduklarını görür:

> Bu döngünün işleyişi şöyledir: 'Dünya, çiti hanedanlık olan bir bahçedir. Hanedanlık, yaşam için uygun davranışı gösteren yetkedir. Uygun davranış, yöneticinin uyguladığı siyasettir. Yönetici, askerlerin desteklediği bir kurumdur. Askerler, parayla tutulmuş yardımcılardır. Para, yönetilenlerce toplanan besleyicidir. Yönetilenler adaletin koruduğu hizmetçilerdir. Adalet (dengeli) bir şeydir; dünya onunla var olur. Dünya bir bahçedir...'- ve her şey yeniden başlar. Bunlar siyaset bilgisinin sekiz cümlesidir. Her biri, bir diğeriyle ilişkilidir. Her birinin sonu diğerinin başıdır. Başı sonu belli olmayan bir döngü içinde bir arada bulunurlar. Bu siyaset kitabın yazarı olduğu söylenen Aristoteles sözlerinin yüceliğiyle gurur duymuştur (İbn Haldun, *Mukaddime*).

İbn Haldun, "kraliyet otoritesi ve hanedanlar hakkındaki bölümle ilgili tartışmamız incelendiğinde, bu cümlelerin, geniş, daha açık, tam anlamıyla kanıtlanmış bir yorumunun ve ayrıntılı açıklamasının" görüleceğini belirtir. Övünerek şöyle devam eder İbn Haldun: "Aristoteles ya da (Persler'in) yol göstermesi olmadan, Tanrı'nın yardımıyla bu şeylerin ayırdına vardık" (İbn Haldun, *Mukaddime*).

Eğer, Polybius ya da Machiavelli'de bulduğumuz, ancak İslâm yazarlarının siyasetnâmelerinde belirgin bir biçimde eksik olan görüntüler – cumhuriyetçilik ya da demokrasi göndermeleri olan- bizi yanıltmamalıdır. İslâm yazarları, güç çevresinin buyurduğu üzere, herhangi başkaları kadar, yönetenlerle yönetilenler arasında karşılıklı bağımlılığı -ki, eğer bu bağımlılık adil bir bağımlılık ise her iki tarafın çıkarlarına uyabilirdi- anlama kapasitesine sahiptiler. İslâm kendi temsilci kurumlarını yaratmıştı: Eski Yunan agora geleneğinde yeşeren ortak meclis -ki bu sonraları camiye dönüşmüştür- halkın yakınmalarını öğrenme; sıkıntılarını giderme ve eşitlik kapısı olarak yönetenin işlevi gibi konuların tartışıldığı yerdir; bütün bunlar bugün İslâm sultanlarının mahkemelerinde bulunmaktadır. Eğer İslâm yönetim biçimleri, Sasanî Krallığı'nın ve Doğu Roma yönetiminin bir sentezini temsil ettiyse, bu temsil, denildiği gibi, günün standartlarına göre demokratik bile sayılmıştı. Büyük İskender'in, Selokidler sonrası devletleriyle İslâmî krallıkların kurumsallaştırdığı toplumsal yapılar arasındaki süreklilik, süreksizliklerden daha büyüktür. Antik dönemin klâsik cumhuriyetleri ve Rönesans'ın kent devletleri arasındaki kopukluğu anlamakta, Helenistik krallıklar ve onların devamları önemli ölçüde aracı olmuştur.



"Uygarlığı Sağlamak", Gerald Scarfe, 1976.

YAHUDİ DÜŞMANLIĞI VE ZENCİ KARŞITI IRKÇILIK: NAZİ ALMANYASI VE AYRIMCI GÜNEY AFRİKA*

Heribert Adam

YAHUDİ DÜŞMANLIĞININ KÖKENİ

Uzlaşımcı akıl, belli bir azınlığa karşı beslenen antipatinin genellikle diğer yabancılara karşı olan ırkçılıkla birleştiğini savunur. Yahudiler'i hor görme, zencileri de küçümsemeyi beraberinde getirir. Böylece birbirlerinin yerine geçebilecek çeşitli günah keçileri yaratılır ve bunlar genellikle bir arada suçlanır. 'Bolşevikler'le 'kapitalist sömürenler' hiçbir ortak özelliğe sahip olmasalar da, fesatçı zihniyet, çelişkilere aldırış etmeden bunları büyük felâket kaynakları olarak aynı yere yığar. Ne var ki, ırkçılığın pek çok yüzü vardır. Ulusal yaşama tehdit olacağı düşünülen birkaç hedef kitle ve potansiyel 'düşman' olsa da, bazıları diğerlerinden daha az ayrıma maruz kalabilir. Azınlığın kültürel nitelikleri ya da davranışları,

---

Çeviri: Ayşegül Bahçıvan.

* Bu makale *Telos* (Sayı 108, Yaz 1996) sayısında yayımlanmıştır.

bu tür damgalamaları neredeyse hiç etkilemez. Etnik özellikler asla düşmanlığın sebebi olmamıştır, olsa olsa onun aracı ve sınırı olmuştur. Spesifik ayrımcılık politik koşullara dayanır. Klişelerin ve etnik seferberliğin açıklaması, devletin etno-kültürel çeşitliliğe ve elit tabakanın dalgalanan çıkarlarına verdiği yanıtlardır.

Eski ayrımcı Güney Afrika Devleti'nin, zenci karşıtı ırkçılıkla meşgul olduğu için, Yahudi düşmanlığından uzak olduğu yolundaki yaygın yanlış algılamayı düzelten Milton Shain'in merak uyandıran yeni kitabında, uzlaşımcı aklın yeniden gözden geçirilişine tanık olabiliriz. Tam tersine Shain, Yahudi düşmanlığıyla beslenen fikirlerin özellikle 1930'lu ve 1940'lı yıllarda politik seferberlik için 'Afrika sağ kanadı'na nasıl yararlı malzemeler sağladığını kapsamlı bir şekilde belgeler. Afrika'da doğan Avrupa kökenlilerin (Afrikanerler) Yahudiler'i algılayışlarının farklı bir tarihini sunan bu araştırma, Transvaal'in ücra köşelerindeki seyyar mal satıcılarından, kentin lüksünü yaşayan sömürgeci zengin erkine ve keyfine düşkün sonradan görmelere (Hoggenheimer) kadar zaman içinde değişen klişelerin izini sürer. Milliyetçi seferberlik, bu tür görüntüleri Afrikaner egemenliğin doruk noktasındaki Bolşevik güdümlü grevler ve ayrım karşıtı aktivizm ile birlikte Yahudiler'in yıkıcılar olarak etiketlendirilmesiyle bağdaştırır. Yine de Shain, Güney Afrika'daki egemen sınıfın bir bölümünü oluşturan Yahudiler'in, Yahudi karşıtı ideolojiyi nasıl yumuşattığını gösterir. Olumsuz klişelere karşın, Güney Afrika Kızılderilileri'yle karşılaştırıldıklarında 'toplum dışına itilmeye ve dışlanmaya fazla maruz kalmamışlardır.' Beyaz tüccarlara rakip Kızılderililer, hor görülüp git gide sınırlandırılırken, Shain 'katı bir bireyciliği teşvik eden' bir sınır toplumundaki servet avcısı Yahudi'ye karşı hasetle karışık bir saygı olduğu teşhisini koyar. İsrail ile işbirliği yapma yolunda gelişen politik çareler, beyaz olmayan Kızılderili yabancıyla karşılaştırıldığında Yahudi'nin 'bizden biri' olarak benimsenmesini daha da kolaylaştırır.

Keyfî bir renk düzenlemesine (pigmentokrasi) kimin dahil edildiği ya da bundan kimin hariç tutulduğunu belirleyen, Shain'in pek üzerinde durmadığı iki etken daha vardır: 1- Dinî inançlara göre 'şeçilmiş bir halkın' düşmanlık besleyen bir çevre ile arasının açık olması Afrikaner Kalvinistler'e, ve Yahudiler'e vatandaşlar olarak bakma eğilimi kazandırdı. 2- Çok daha az gelişmiş Zenci ve Kızılderili ticarî sermayesinin aksine, yurtiçi ve yurtdışındaki büyük holdinglerin sözde Yahudiler'in ekonomik kontrolünün altında olması, yükselen Afrikaner burjuvazisinin ortak çıkarlar için işbirliği yapmanın değerini daha iyi anlamalarını sağladı. Kısacası, yaptırımlarla hırpalanmış bir devletin müttefiklere ihtiyacı varken Pretoria böylesine etkin güçleri resmî Yahudi karşıtlığıyla uzaklaş-

tırmayı göze alamazdı. Siyahların 'ırkçılığın günah keçileri' olarak hizmet verdikleri yolundaki psikolojik açıklamadansa Ayrımcı Güney Afrika'nın daha sonraki dönemlerinde 'beyaz Yahudi karşıtlığının fiilen görülmemesi' ancak bu politik-ekonomik zorunluluklarla açıklanabilir.

Shain'in klişeleri şekillendiren değişen sosyo-politik koşullar üzerine yaptığı kapsamlı inceleme, ırkçılığın çeşitli biçimleri arasında çok daha geniş bir karşılaştırmayı gündeme getirir. Güney Afrika ayrımını bir çılgınlık, ahlâkî bir hastalık olarak gözlemlemektense, akıldışı Yahudi karşıtı faşizmin karşısında akılcı bir ırkçılık olarak ele alırsak daha iyi anlamaz mıyız? Nazi Almanyası ve Ayrımcı Güney Afrika gibi ırkçılığın en korkunç iki sistemi arasında yapılacak bir karşılaştırma, yaygın 'faşist Ayrım' benzetmesinin kaçırdığı farklı niyetleri ve egemenlik tarzlarını belirgin bir şekilde ortaya çıkarabilir.

Afrika Nazileri: Yahudi Kıyımı Olarak Ayrım?

Ayrım ve Nazizm karşılaştırması konusundaki eski tartışma, Kader Asmal, Louise Asmal ve Ronald Suresh Roberts'in ortak yazdığı bir kitabın yayımlanmasıyla yeniden hararetlenmiştir. Bu kitap, Kader Asmal'ın tanınmış bir kabine bakanı olmasından dolayı basit bir propaganda metni olarak kenara atılmamalıdır. ANC'nin temel ahlâk komisyonu üyesi, saygın hukuk uzmanı ve insan hakları savunucusu olan bu şahıs, tartışmalı fikirleri doğrudan dile getirdiği için raporu ciddiye alınmalıdır.

Yazarın güçlü polemiği Güney Afrikalılar'a 'suçlu bir rejim'in sergilediği vahşeti hatırlatmayı amaçlar; iyi bilinen ırk yasalarını kaydeder ve Ayrım'dan yararlananları kolektif bir sorumluluk almaya davet eder. Savunucuların ve karşıtların 'eşit bir yasal düzeye' konabileceği görüşünü reddeder. Asmal ANC'de 'haklı bir savaşım' verdiklerini ve bu yüzden 'Doğruluk Komisyonu' önüne çıkmalarına gerek olmadığını savunan, Tutu'nun öfkesini körükleyenlerin tarafını tutuyormuş gibi görünür. Asmal, ANC'nin 'nispeten az' ya da 'tek tük insan hakları ihlalleri'ni itiraf eder. Bunlar daha çok asla bağışlanmayan ama yasaklanan, az kaynaklara sahip stres altındaki bir organizasyonun boşluklarıdır. Eğer durum gerçekten böyle ise, ANC'nin önde gelen üyelerinin Komisyon önüne çıkmak istemeyişlerinin nedeni nedir? Ayrımın savunucularının ve karşıtlarının 'temelde bağdaşmaz, ahlâk evrenlerinde yaşadığını savunmaktaki hevesiyle yazarlar 'haklı bir savaş' ile 'savaşta adalet' arasındaki klâsik felsefî ayrımı göz ardı ederler. Hiç kimse Ayrım karşıtı hareketin haklı bir dava için savaş verdiğinden şüphe duymaz. 'Savaşta adalet' ilkesi, böyle durumlarda bile adalet uzlaşımlarının izlenmesi gerektiğini ve bunu yapmadığı takdirde (örneğin savaş tutsaklarını öldürürse ya da sivil halka

gereksiz yere zarar verirse) düşmanın ahlâkî kötülüğüne rağmen haklı tarafın sorumlu tutulması gerektiği üzerinde durur. Baskı altında tutulanlar da kurallara tâbidir. Kendi evrensel çıkarları yararına Tutu, bu ilkeyi yurduna getirmiştir.

Ayrımın 'bir soykırım biçimi' olarak sınıflandırılmasını haklı çıkarmak için sürekli Afrika Nazileri'ne göndermede bulunmasıyla Asmal iddianâmesi daha da sorunsal bir şekle bürünür. Nazi benzetmelerinin okuru öfkelendirmesi gerekir. Ayrımcı Güney Afrika, herkese açık bir toplama kampına benzer. Gerçekten de önde gelen pek çok Ayrımcı ideolojinin 1940'lı yıllarda Naziler'e sempati beslediği biliniyordu. Fakat bu daha çok, İngilizler'in tarafından savaş karşıtı seferberlik bağlamında geçerliydi. Bu tavrın benzer ırkçı ve Yahudi karşıtı inançlar yüzünden mi, yoksa İngiliz karşıtı duygular yüzünden mi benimsendiği Asmal'ın raporunda çok açık değildir. Başbakan Vorster gibi önde gelen bir Nazi'nin daha sonra Kudüs'ün Yahudi Kıyımı Anıtı'nı ziyaret ettiği ya da İsrail'in diğer bağımsız devletlerin ötesinde Güney Afrika Nazileri'yle işbirliği yaptığı, kitabın hiçbir yerinde dile getirilmez. İsrail'in aynı anda başka ünü kötü rejimlerle işbirliği yapmasına karşın, gerçek Naziler zorunluluktan bile olsa Yahudiler'le işbirliği yapamazdı.

'Verwoerd'in ideolojik cemiyet üyesi Adolf Hitler' ile ilgili sloganlar atmak, Yahudiler'e karşı yazılan Nuremberg Yasaları'yla Ayrımcı yasalar arasında yapılan sürekli karşılaştırmalar zenci karşıtı ırkçılıkla Yahudi karşıtı ırkçılığın ardındaki farklı bağlamı gözden kaçırır. Örneğin, Ayrım'ın 'insanların tıpkı Nazi Almanyası'ndaki Yahudi karşıtlılığının etrafında toplanması gibi çok sayıda insanın etrafında aktif olarak toplandığı bir ilke' olduğunu iddia etmek, Afrikaner ve Alman milliyetçiliğinin farklı temellere dayalı olmalarına rağmen destek görmelerinin benzer sebepleri olduğunu öne sürmek olur. Bu karşılaştırma, Hitler'in nüfus üzerindeki totaliter kontrolüne karşın Ayrım'ın sözünü esirgemez bir beyaz muhalefete tahammül ettiğini gözden kaçırır. Bu, açık alternatiflerin varlığı karşısında Ayrım'a verilen desteği daha beter bir duruma getirdi. Asmal ve diğerleri şöyle yazar: "Almanlar'ın Yahudiler'i baskı altında tutacaklarından emin olan Heydrich'in Nazi güvenine benzer şekilde, ikinci bölüm insanların komşularının 'beyaz insan' olarak sınıflandırılmasına karşı çıkmalarına fırsat verir." Hiçbir Alman, komşusunun Yahudi olarak sınıflandırılmasını veto etmemiştir. Naziler de Almanlar'ın 'keskin gözlerin'den çok aile kayıtlarını dikkate almışlardır çünkü Yahudilik gözle görünür bir şey değildi ve sarı yıldızın takılması yoluyla belli edilebilirdi. "Broederbond gizli hücreler ve gizli üyelikle Hitler'in Nazi Partisi'nin çizgisinde tasarlanmıştır." Gibi daha başka yanlış benzetmeler

sayabiliriz. Gerçekte Nazi partisi, Broederbond'un dikkatle seçilen 15.000 üyesiyle karşılaştırılamayacak bir açık kitle partisiydi. Broederbond ilk olarak Afrikaner meslek sahipleri için bir iş bulma acentesi, daha sonra da politik bir beyin olarak hizmet vermiştir. Elit bir organizasyon olarak, en fazla üniformaları ve askerî işlevleri olmayan SS'lerle karşılaştırılabilir.

Asmal ve diğerleri, Krupp, IG Farben ve Alman savaş makinesinden yararlanan diğerleri sessiz sedasız Nazi politikasıyla uyum sağlarken, pek çok iş adamının Ayrım ile işbirliği yapmayı ihmal edişine dikkat çeker. Ne var ki, görünürde çelişkili olmasına karşın, yazarlar aynı zamanda şunu savunurlar: "Tıpkı Naziler gibi Ayrımın görevlileri için de uluslararası sermaye ve onun en acı rakipleri (Komünistler) aynı şeydi." 'Yahudi sermayedarların Komünizm ajanları' olarak klişe hâline getirilmelerinden çıkan sonuç, Ayrım savunucularının uluslararası sermayeyi kazanmak için çok büyük çaba ve kaynak sarfettiği gerçeğini gözden kaçırır. Buna karşın Alman Nazileri Yahudi kontrolü altındaki uluslararası sermayeden nefret etmişlerdir. Ayrım, kendini daima yaptırımları kaldırmak ve Güney Afrika'yı serbest girişim için güvenli bir hâle getirmek amacıyla Batı'nın yardımına ihtiyaç duyan komünizme karşı bir kale olarak göstermiştir. İronik bir biçimde Ayrımın ortadan kaldırılması bu amaca kaygılı savunucuların hayâl bile edebileceğinden çok daha etkin bir şekilde ulaşmıştır.

Ayrımcı Güney Afrika'da bir azınlık rejimi 'olası bütün yolları deneyerek' gücün çoğunluk tarafından ele geçirilmesine karşı savaşmıştır. Böylece, işkence yapmış, öldürmüş ve insan hakları uzlaşımlarını gönlünce çiğnemiştir. Nazi Almanyası'nda tarikatçı bir elit tabaka, hiçbir politik amacı olmayan ve bu yüzden onları büyük düşmanlar olarak gören yöneticilerin hayâlleri dışında yönetici sınıfa hiçbir şekilde tehdit oluşturmayan sistematik bir şekilde ayrılmış azınlıkları ortadan kaldırma yoluna gitti. Almanlar ve Yahudiler arasındaki uydurma çatışmanın aksine, Ayrımcı Güney Afrika'da iki tarafta kendini beyan eden rakipler olan, gerçek bir iç savaş yaşanmıştır. Nazi Almanyası'nda ise yalnızca Yahudi düşmanlarının hayâlinde bir mücadele sürmüştür. Katliamlar başlamadan önce hiçbir Yahudi, Alman Devleti'ni devirmeyi düşünmemiştir. O zaman bile pek çok Yahudi, büyüyen tehlikenin farkında değildi ve gerçek asimilasyonun sahte güvenliğine inanıyordu. Bu farklı yorum, Ayrımcı cellâtları berat ettirmez. Fakat yaptıklarını değişik bir yere koyar ve amaçlarının anlaşılabilmesi için daha ayrıntılı açıklamalar gerekir.

Asmal ve diğerlerinin metni, Ayrımın soykırım olduğu iddiasını temellendirmek için BM kararlarını kullanır. BM, Ayrım adı altında ya-

pılan haksızlıklara uluslararası bir ün kazandırmada stratejik bir rol oynamış olsa da, kullanılan dil, olayın anlaşılabilmesi için yeterli değildir. Irksal eşitsizliğin ortadan kaldırılması arayışı, ırksal ideolojilerin temellerinin ve bunlardan yararlananların kişisel amaçlarının titizlikle yapı bozuma uğratılmasını gerektirir. Belirli önemli tarihsel anlarda sratejik bir değere sahip olsa da, bu amaçların ikisi de hiperbolik tasvirin eleştiriden uzak bir şekilde kullanılmasıyla gerçekleşmez. Çeşitli baskı tipleri arasında yapılan ayrımlar da, her ırksal olayın kurbanlarının deneyimlerini ayırarak, kimilerini azımsama ya da daha önceki baskıcılara destek verme anlamında anlaşılmamalıdır. Asmal, eleştirmenlerin Ayrım adı altında 'bir ahlâk görünüşü koruma'ya çalıştığı zaman böyle bir çabaya giriştiklerini imâ eder. Yazarlar buna 'Yahudi Kıyımını reddedişimiz' adını verirler. Steven Friedman, bütün eleştirmenlerin kendilerinin Ayrımın gönüllü ya da gönülsüz müttefikleri olarak suçlanmasındaki başka bir tehlikeye dikkat çekmiştir: ANC'de Ayrımın ahlâkî kötülüklerine karşı savaşanlar kendilerini suçlamaların dışında tutarlar. Kendi ahlâkî güvenilebilirlikleriyle şimdi 'istedikleri şekilde yönetebilme lisansına' sahip olduklarını iddia ederler, çünkü, aynı standartlara göre yargılanmalarına gerek yoktur. Kurtuluş politikalarına dair bütün eleştiriler otomatik olarak Ayrıma destek verildiği şüphesiyle lekeleniyorsa, yeni yöneticiler bütün muhalefeti başarılı bir şekilde haksız göstererek sorumluluğu kendi üzerlerinden atmışlardır. Bir rejimin doğasını ayırt etmek için sadece BM kararlarına dayanmak yanıltıcı olabilir. Daha sonra yürürlükten kaldırılan "Zionizm ırkçılıktır" hükmünü hatırlamak yeterlidir. Kendi gündemleri olan ulusal devlet temsilcileri görünümündeki sözde uluslararası topluluk, güvenilebilir ahlâkî yargılar için zavallı bir forum olarak işler. Fakat dayanaklarını bir BM alt komitesindan alan Asmal ve diğer yazarlar, Ayrımın soykırım olarak algılanmasının bir hiperbol değil, eksik ifade olduğu konusunda ısrar ederler.

Baskı derecelerini karşılaştırmak her zaman ölümcül bir uğraştır. Hırpalanan bir muhalif bile çok fazladır. Aynı şekilde, Güney Afrika basınında yapıldığı gibi Ayrımın insanlığa karşı bir suç mu işlediği yoksa daha farklı bir şey mi yaptığı konusunu tartışmak son derece anlamsızdır. İnsanlığa karşı işlenen suçların Soğuk savaş ortamında Sovyetler Birliği müttefikleri tarafından körüklendiği ve Batı demokrasilerinin buna karşı direndiği gerçeği de, bu hükmün doğruluğu açısından son derece ilgisizdir. Eğer kelimeler bir anlam taşıyorsa, terim farklı etnik grupların ve ırkların yaşamlarına verilen zararları da kapsayacak şekilde genişletilmiş olsa da, Ayrım soykırım demek değildi. Yasal ayrım ve soykırım iki farklı olaydır. Ayrım, Güney Afrika çoğunluğunu onurdan ve sayısız fırsattan

mahrum bırakmıştır. Oy verme hakkı olmayanları toprağından, işlerinden, maaşlarından aile yaşantısından ve eğitimden mahrum bırakmıştır ve onları doğdukları topraklarda yabancılar hâline getirmeye çalışmıştır. Karşı koyanları tehdit etmiş ve bu süreçte en iyileri ve en cesurları sakat bırakmış ya da öldürmüştür. Ama bu soykırım değildi. Eğer soykırım olsaydı, çocukların ölüm oranındaki yükselişe ve zor yaşam koşullarına rağmen zenci sayısında düzenli bir artış gözlenmezdi. İronik bir biçimde yazarların kendileri de madenlerde ölen insanların sayısını polisin işkencesi sonucunda ölenlerin sayısıyla karşılaştırdığında bu görüşü farkında olmadan teyit ederler: "Bütün Ayrım dönemi boyunca gözaltında 68 siyasî suçlu ölmüştür." Bu sayı, küçük bir Ukrayna kasabasında Alman işgalciler ve yandaşları tarafından öldürülen Yahudiler'in sayısına eştir. Kısacası, her şey Nazizm ve soykırım anlamına geliyorsa hiçbir şey Nazizm ve soykırım değildir. Ciddi suçlamaların propaganda ile şişirilmesi, Nazizm'in gerçek kurbanlarının kaderinin değerini düşürür. Nüanslara ve gerekli ayrımlara ilgisiz kalarak, tarihsel olmayan etiketlendirmeler ve sahte benzetmelerle iyi niyetli polemikçiler heyecan yaratabilir hattâ tarihsel unutkanlık hastalığı tehlikesinin önüne geçebilirler fakat politik gerçekliğe hiçbir katkıda bulunamazlar.

Eğer Daniel Goldhagen'in temel tezi doğru ise, tahmin edilenden çok daha fazla Alman askeri ve cezaevi muhafızı Nazi eylemlerine katılmıştır. Kendi eksikliklerini insanlıktan uzaklaştırılan nesneler üzerinde tatmin etmeye son derece hevesliydiler. Fakat Ayrım altında farklı bir gruplaşma hüküm sürmüştür. Azınlıkta kalan egemen grup çoğunluğu yok etmek değil, kontrol etmek için uğraşabilirdi. Bu işlem, ayrıma maruz kalan sınıfın bazı üyelerinin gönüllü katılımını gerektiriyordu. Ayrımın doruk noktasında olduğu 1970'li ve 1980'li yıllarda, Güney Afrika polisinin üçte ikisi zenciydi. Kendilerinin boyunduruk altına alınmaları sürecinde gönülsüz işbirlikçiler olmaktan çok öte, zenci polis personeli, bütün olarak terörizme karşı savaşmanın resmî doktrinini içselleştirmişlerdi. Sık sık beyaz efendilerinden çok daha etkin oldukları gözlenmiştir. Onlar, ortak bir düşmana karşı savaşmakla övünüyorlardı. Hiçbir Nazi görevlisi bir Yahudi'yi kendilerinden biri olarak görmezdi. Ayrım rejiminin, sadece güvenliği sağlama konusunda değil, ekonomik yaşamdan idarî kapasiteye kadar hayatın bütün alanlarında, 'başkaları'na bu şekilde bağlı olması, emir altındakilerin farklı bir şekilde algılanmasını gerektirmiştir. Bu, Naziler'in Yahudiler'i şeytanlaştırmalarına hiç benzemeyen bir yaklaşımdı. Ayrım savunucuları, şüphelenilen aktivistlere karşı çok daha seçici bir tavır sergileyebilirdi, Bu, politik görüşlerine aldırmaksızın Yahudi grubunun bütün üyelerine karşı uygulanan ve ayrım gözetmeyen Nazi

terörüyle hiçbir şekilde karşılaştırılamaz. Aynı zamanda Güney Afrika'daki kapsamlı yasal kontroller resmî olmayan bireysel şiddeti yasaklamıştır. KKK üyelerinin etkinlikleri çok enderdi. Polislerin 'Üçüncü bir Güç' olarak politikacıların onayıyla kendi kendilerine karar vererek öldürmeleri, ancak rejimin kontrol zenciler için olduğu kadar beyazlar; efendiler için olduğu kadar köleler için de geçerli olan 'yasa'ya uyduğunu söylemek zorundaydılar. Buna karşın, Nazi Almanyası açık bir şekilde Yahudiler'i yasanın dışında tutmuş ve keyfî terörizmi meşrulaştırmıştır. Ayrımcı Pretoria benzer bir strateji izlemiş olsaydı, büyük ayaklanmalara yol açardı. Azınlıklar üzerinde egemenlik kurmanın yollarından biri, hukuksallığın ve tarafsız adaletin olduğuna insanları inandırmaktır. Bunu yapabilmek için de devlet bazen polis tarafından işkence yapılan kurbanlara tazminat ödemiş ve bağımsız mahkemelerin olduğu izlenimini yaratmak istemiştir. Hitler savunucularının aksine, Ayrım'ın 'gönüllü cellâtları', daima yasal otoritenin sınırlamalarına tâbi olmuşlardır. Alman sorununda liderin iradesi her şeyin üzerinde tutulmuştur. Sömürge ortamında ise, baskıya karşı savaşımı aynı zamanda hem daha zor hem daha kolay hâle getiren çok daha karmaşık etkenler araya girmiştir.

Ayrıma karşı savaşım, işbirlikçilerden imtiyazlara kadar, muhalefetin oyunlarının kurbanı olmuştur. Hitler'in durumunda bir ilke olarak sadece baskı vardı. Ne var ki Ayrım karşıtı savaşım, Almanya'da ortaya çıkmasına fırsat verilmeyen koşullar tarafından kolaylaştırılmıştır: Güney Afrika'daki kurbanlar, yönetici sınıf arasından nüfuzlu müttefikler bulabilirlerdi. Nazi Almanyası'nda Yahudiler'e karşı herhangi bir empati sergilemek ya da onlara destek vermek ağır cezalar gerektiren bir vatan hainliğiydi. Braam Fisher ya da Neil Aggett gibi bazı beyaz kahramanlar bu bedeli Güney Afrika'da da ödemiş olsalar bile, pek çok insan şu ya da bu nedenden ötürü çeşitli yollarla siyah davaya karşı aktif ya da pasif olarak sempati beslemişlerdir. Kişisel çıkarlar ya da ahlâkî pişmanlıklardan dolayı yöneticilerin sağduyusuna hitap ederek, Ayrım muhalifleri kendilerini oldukça güçlendirmişlerdir.

İleri görüşlü Afrikaner çoğunluğu da Klerk'in, taviz stratejisini desteklediğinde ortaya çıkan müzakere edilmiş devrim, egemen sınıfta yaşanan ayrılıklara yani 'ılımlılar' ile 'katılar' arasındaki uçuruma dayanır. Bir grubun benlik kavramına dair kamusal bir söyleminin yokluğunda, Hitler muhalifleri, bütün ihtilafları susturan totaliter bir çevrede çalışamazdı. Buna karşın otoriter Güney Afrika Devleti'nde sansürcülüğe ve acil yasalara rağmen, alternatif sınıfların yansıtmaları Ayrımın iflasını gözler önüne sermiş, destekçilerin ahlâkî dayanaklarını yıkmış ve müzakere edilmiş bir birlikte yaşam hegemonyası uydurmuşlardır. Böylece, baskı

diyalektiği aracılığıyla eski bir ders yeniden teyit edilir: Başarılı olabilmesi için kendi kendine yeterli, bütüncül ve acımasız olması gerekir. Herhangi bir taviz, yaklaşan bir çöküşün tohumlarını taşır.

YAHUDİ KARŞITI VE ZENCİ KARŞITI KLİŞELER

Klişeler, karmaşık bir dünyanın düzenlenmesini sağlarlar. Her durumu kendi koşullarına göre yargılama gerekliliğini ortadan kaldırarak hemen bir değerlendirme yapılmasını sağlarlar. Bu önyargılar kaçınılmaz rehberlerdir. Hiçkimse onlar olmadan çalışamaz. Her bireyin yorum repertuarı karmaşık bir karışımdır. Basit, saf bir ırkçı yoktur. Bunun tam tersi de mümkün değildir. Pek çok kişi çelişkili tavırlar sergiler. Klişelerin kendileri de tipik olarak birbiriyle çelişen imgeler içerir. Örneğin Yahudiler, klancı, uzak ve soğuk olmakla suçlanırlar. Batı Avrupa'da XIX. yüzyılın sonunda görüldüğü gibi asimilasyon adına etnik ayrılmaya tâbi tutulduklarında Yahudi karşıtları, gizli bir plân kokusu alır ve araştırma yapar. XIX. yüzyıl Avrupa tıp literatüründe Yahudiler'de sözde daha sık rastlandığı iddia edilen zihinsel hastalıklara akraba evlilikleri hattâ ensest neden gösteriliyordu. Aynı zamanda 'zenci Yahudi' ya da 'beyaz zenciler' gibi birtakım imgelerin yaratılması, Diaspora'da bir ırk karışımı yaşandığı varsayımına dayanır.

Yahudiliğin Zencilikle ilişkilendirilmesinin geçerliliği su götürür bir konudur. Zenci miti de benzer yansıtmalara farklı şekillerde maruz kalmıştır. Böylece cinsellik bağlamında zenciler agresif ve dizginsiz; Yahudiler ise sapık olarak tanımlanır. Her ikisi de cinsel aşırılıklarla ilişkilendirilir. Yine de Hollywood'un zengin medya kodamanlarının ya da New Yorklu iş adamlarının yaptığı sanılan toplu seks partileri, sömürgelerde ya da İslâmiyet adı altında siyahların geleneksel çokeşliliği, serbest cinsel yaşantıları ve gettolarda yaşayan uyuşturucu pazarlayıcılığından oldukça farklıdır. Her hâlükarda, Batı toplumlarında Yahudiler'le Siyahlar arasındaki sınıf farklarını göz ardı etmek ya da nispeten daha güçsüz olan siyah devletlere nazaran İsrail'in sahip olduğu gücü azımsamak, bazı önemli noktaları kaçırmak anlamına gelir.

Shain'e göre, Yahudi karşıtı klişeler, "ırkçılığın hem barometresi hem de kolaylaştırıcısı" olmuşlardır. Yahudi karşıtlığının yayılması ve büyümesi için yol açmışlardır. Böylece, Yahudi karşıtlığıyla ırkçılığın korkunç sonuçları verildiğinde, klişelerin çözümlenmesi politik olarak konumuzla ilgilidir. Irkçılıkla savaşmak için, onun sürekli değişen doğasının kavranması gerekir. Örneğin, 'ırk' yerine 'kültür'ü kullanan ırkçılık daha usta bir 'başkalık' yöntemi aracılığıyla hor görür. Brian Bunting, Kader Asmal ve Ayrım karşıtı kamptaki diğer polemikçiler Mein Kampf ve Ver-

woerd'in yazılarında aynı ırkçılığı teşhis ederek Nazizm ile Ayrımı eş tuttukları zaman, sadece hatalı davranmakla kalmıyor aynı zamanda kendi davalarına da zarar veriyorlar. Nazi ırkçılığı ancak dışarıdan çökertilebilirdi; Ayrımın ırkçılığı ise çok pahalıya mâl olmaya başladığı zaman içeriden düzeltilebilirdi. Nasyonel sosyalizm biraz daha fazla yaşasaydı, bir Nazi Gorbachev'in iktidara gelmesi olanaksız olurdu. Bu, Stalin'in egemenliğindeki Bolşevizm için de geçerlidir ancak, bu iki seferberlik ideolojisi arasındaki farklar öyle büyüktür ki, Nazizm fiziksel olarak yenilgiye uğratılmadan sönemezdi. 'Irk' kategorisi, farklı zamanlarda ve yerlerde büyük çeşitlilikler arz eder. Nazi Yahudi karşıtlığıyla Ayrımcı Güney Afrika ırkçılığı gibi iki en kötü dışlama ve hor görme biçiminin karşılaştırılması ne gibi bir fayda sağlayabilir?

Yahudi karşıtı klişeler, zenci karşıtı görüntülerde olduğundan daha farklı ihtiyaçlardan doğarlar. Sömürgeler bağlamında, zenci karşıtı ayrımın aracı bir işlevi vardır: Sömürge hâline getirilenleri kullanmak, boyunduruk altına almak ve el koymak ve bu süreci, biyolojik ya da kültürel bir hor görme aracılığıyla haklı hâle getirmek. Egemen tavırlar genellikle babadan kalmadır. Her zaman 'iyi' bir zenci çoğunluğuyla 'kötü' bir zenci azınlığı arasında ayrım gözetirler. Kendilerine verilen yerden dışarıya çıkmaya çalışanlar terörizmin hedefi hâline gelirler. Bu arada çoğunluk katı bir babaya ihtiyaç duyan yaramaz çocuk muamelesi görür. Öte yandan modern Yahudi karşıtlığı, temelde psiko-sosyal gereksinimleri karşılar. Bir Yahudi tehdidinin söz konusu olduğuna dair akıldışı varsayımı, sömürgecilerin bazı grupları dışlayarak gücü ellerinde tutmaya çalışmasıyla çelişir. Yahudiler dışlanmakla kalmaz aynı zamanda hor görülürler. Yahudiler sadece seçilmiş ataerkil bir terörle yüz yüze değildirler. Statüleri ve davranışları her ne olursa olsun, toplu bir suçlamaya maruz kalırlar. Kısacası, Yahudi karşıtlığının kökenleri, egosu zayıf karakterlerin psiko-sosyal dünyasında aranmalıdır. Başkalarını boyunduruk altına alarak kendi kişiliklerini oluşturmaya çalışırlar. Yüceltilemeyen şeyleri dışlamak için günah keçilerine ihtiyaçları vardır. Yahudi karşıtlığı dışlanmış bir baskıyı içerir. Bu, Yahudi karşıtlığının 'akılcı' işlevleri açısından çözümlenebileceği anlamına gelmez. Naziler açısından bakacak olursak, zorlu, heterojen bir Nazi hareketi içerisinde hayâlî bir Yahudi düşmanın oluşu, bu hareketi daha birlikçi bir hâle getirmiştir. Yahudi karşıtlığı bir grup sadakatine yol açmıştır. Yine de bu, Avrupa nüfusunun çoğunluğunu faşist provakatörlere karşı böylesine hassas yapan psikolojik bir tavırdı.

Sömürgeci bağlamda, zenciler egzotik bir faunanın parçası olarak ele alınmışlardır; eğlence sağlayan fakat hiçbir tehdit oluşturmayan bir oyun parkının doğal malzemeleri. Yüzü olmayan nesneler olarak, Yahudiler'in

bir parçasını oluşturan 'medenî bir toplumun dışında yaşıyorlardı. Yahudiler şehrin temsilcileriydi; tehlikeli kozmopolit bir pota, yüceltilmiş bir geçmişin gelecek tehdidi. Irkçı görüntüde, zenciler tam tersi bir şeyi temsil ediyorlardı: Kontrol edilmezse tehlikeli olabilecek fakat ilke olarak iyi hâlli ilkel kırları. Yine de hem Yahudiler hem de zenciler Avrupa değerlerine karşı bir tehdit oluştururlar. Bir türlü bitmeyen savaşlar ve ekonomik çöküntülerin hayata egemen olduğu gerilimli yıllar, ırkçı klişelerin peşinden gidilmesini açıklar.

Bütün Batılı ülkelerde, azınlıklara, göçmenlere ve fakirlere karşı sergilenen tavırlar, özellikle onlar adına para harcama ve eşit koşullar yaratma bağlamında katılaşmıştır. Örneğin Temmuz 1994'te yapılan bir ABD anketinde, beyazların çoğunluğu (% 51) azınlıklara eşit haklar tanınması konusunda fazla ileri gidildiğini savunmuştur, bu oran iki yıl öncesinden o güne kadar % 42'dir. ABD sakinlerinin % 82'si, ABD'ye yaşamak için gelen insanların daha sıkı denetime ve sınırlamalara tâbi tutulmasından yanadır. Geleneksel yobazlığın yerini daha çok ekonomik sebeplere bağlı tahammülsüzlük almıştır; çünkü bu ankete yanıt verenler genellikle postmodern bir yaşam biçimi sergilemektedirler. ABD beyazlarının % 65'i farklı ırklardan olan karşı cinslerin ilişki kurması konusunda olumlu yanıtlar vermişlerdir. Bu oran 1987 yılında % 47 olarak saptanmıştır. Ankete katılanların % 60'ı, eşcinsel oldukları bilinen öğretmenlerin işten çıkarılmasını onaylamamıştır. Bu oran ise 1987 yılında % 42 olarak saptanmıştır. Fedakârlığın boyutları insanların paralarından ve işlerinden olmalarına yol açmadıktan sonra, ankete katılanların başkalarına karşı geleneksel bir antipati beslemediği görülmüştür.

Soykırımın açıklaması

Yahudi karşıtları, Yahudiler'in kansere benzeyen birer parazit olduğunu varsayar. En aşırı biçiminde, dışlanan bu gruplar insanlıktan öylesine uzaklaştırılırlar ki, suçlayanların algısında nefret ya da korku gibi kavramlar söz konusu bile değildir. Öteki, nefret edilmesi gereken bir nesneden çok, ortadan kaldırılması gereken bir nesnedir. Sömürge ırkçılığı bağlamında, Yüksek mertebelerdeki Avrupalılar, kendilerinden aşağıda olanlara karşı derin bir nefret beslerler. Onların sergiledikleri egemen tavır, acıma, nefret ve hattâ suçlulukla karışık bir tahammüldür. Efendiyle köle her zaman için birbirlerine duygusal olarak bağlıdırlar. Bu duygusal yatırım ile birlikte Afrikaner çiftçi, yüzü olmayan işçilerine karşı aynı anda hem iyi kalpli hem de buyurgan olabilir. Onlar, Yahudi karşıtıyla kurbanları arasında var olmayan bir ilişkiyle birbirlerine bağlıdırlar. Yahudiler öylesine yabancı, insanlık sınırlarının öylesine uzağında tutulurlar

ki, Treblinka gardiyanları çıplak kadınları ve çocukları gaz odalarına götürürken sadece görevlerini yerine getirdiklerini düşünüyorlardı. Bir yarayı soğukkanlılıkla kesen bir operatör gibi, SS muhafızları politik bedeni istenmeyen 'maddelerden' 'arındırmıştır'. Güney Afrika'da patolojik beyazların zencileri öldürmesinin arkasında daima duygusal bir sebep yatmıştır. Yaptığı katliamı görünce, AWB bombacılarından biri yere yığılıp ağlamaya başlamıştır. Çok az SS görevlisi yaptıkları insanlık dışı görevden başka bir yere alınmak istemişlerdir.

Ne var ki, yine de Hollywood'un sergilediği gibi ortalama bir SS subayını sadist olarak sınıflandırmak yanlış olurdu. Sadizm, kötülükten haz almayı içerir. Eichman ne sadistti ne de patolojik olarak Yahudi karşıtıydı. Onun sapkınlığı, yaptığı işte yetkinliğini göstererek otorite sahibi kişileri tatmin etmeye çalışmasında yatar. Hannah Arendt'in Eichman'ın kafa yapısında teşhis ettiği sıradanlık, onun altındaki kişileri de nitelendirmeyi sağlıyordu: Sıradan duygulara sahip normal insanlar. Yahudi kıyımını diğer katliamlardan ayıran şey, soğukkanlılıkla planlanan endüstrileşmiş soykırımdı. Tarihteki bütün diğer soykırımlar, savaşlarda, sömürge fetihlerinde, ya da toprak ve kaynak ihtilaflarında görülmüştür.

Zenginleşme, Naziler'in Yahudi saplantılarının altında yatan birincil neden olmaktan çok, bir yan etkiydi. Gerçekleşen, amaçsız, akıldışı bir katliamdı. Yahudi katliamını Ortaçağ katliamlarından ayıran en önemli özellik de budur. O hâlde, Yahudiler'in öldürülmesini kışkırtan nedenlerden biri, borçluların ortadan kaldırılmasıydı. Tek tük NS yağmacıları dışında, 1933 yılında Alman nüfusunu oluşturan Yahudiler'in % 0.3'ü öldürülmeye değmeyecek varlığa ve kaynağa sahipti. Bunun tersine, Naziler'in işgali altındaki Avrupa'da Yahudiler'i toplamak, özellikle Doğu Avrupa'da bu iş için çok daha fazla savaş kaynağı harcanmasına yol açmıştır. Burada, ilerleyen ve geri çekilen *Wehrmacht,* Stalin'in ordusunu kullanmaktan çok zavallı *Ostjuden'i* vurmakla meşguldü. Bu yüzden, Yahudi kıyımının maddeci açıklamaları onun ideolojik boyutlarını göz ardı eder.

Bunun kadar problematik olan bir diğer görüş ise, Yahudi kıyımının tarih boyunca gerçekleşen bir dizi soykırımın ve baskının bir parçası olduğudur. Toplama kampları, Pierre van den Berghe'in iddia ettiği gibi 'endüstrileşmiş bir kölecilik' biçimi olmanın çok ötesindeydi. Wannsee Konferansı'ndan sonra 1941 yılından itibaren, Auschwitz'e getirilen insan yükünün % 90'ı yandaki IG Farben tesislerine değil, doğrudan gaz odalarına kapatılmıştır. Köleliğin aksine, Nazi eylemlerinin arkasında yatan birincil amaç sömürme değil, katletmeydi. Bunun sonucunda Naziler, genel olarak 'uluslararası Yahudilik'e karşı bir savaş vermişlerdir. Öte

yandan zenciler, sadece saf bir ırk yaratmak uğruna sınırda tutuluyorlardı. Nazi bakış açısına göre, Yahudiler Ari dünyasının ruhunu ve ekonomisini çoktan kirletmişlerdi. Tehdit altındaki bir ulusa daha fazla zarar vermelerini önlemek için köklerinin kurutulması gerekiyordu. Farklı ulusların yaşantısında Yahudiler'in tuttuğu yer göz önüne alındığında, varsayılan bu tehdit hiçbir zaman zenci karşıtı ırkçılığa uygulanmamıştır. Zenciler en fazla 'Karışık Evlilik Yasaları' ve 'Ahlâk Yasaları' aracılığıyla ulusu kirletmekten alıkoyulabilirler. Irkçı bakış açısına göre ise, zenciler beyaz kadınları isteyebilirler (ya da tam tersi) ama dünyayı ele geçirmek için yapılmış bir plana katılamazlar. Sömürge fetihleri sırasında bütün yerli toplumlar silinip giderken, dinî nedenlerden ötürü öldürülmemişlerdir. Belki de onlar fetihlerin akıl sınırları içerisinde gösterilmesi adına ortaya konan haklı bir ideolojiye oturtulmaya bile lâyık görülmemişlerdir.

Alman tarihçiler, Güney Batı Afrika'da Alman ordusunun gerçekleştirdiği Hereroes katliamının 40 yıl sonra yaşanacak Yahudi kıyımına delalet ettiğini savunur. Yine de, Nazi dönemindeki Yahudi katliamlarının örneği olarak bu ordu soykırımını göstermek, oldukça problematik gözüküyor çünkü ideolojik akıl dışılıktan son derece uzaktır. Zorba bir ordu, zorba bir ulusal Alman karakterini simgelese de, benzer kötülükler başka ordularca da gerçekleştirilmiştir (ör: Amritsar katliamı). Yahudi katliamının eşi görülmeyen özellikleri, (a) gerçek bir tehdit oluşturmayan bir azınlığı hedef almasında, (b) iç savaş ya da fetih dışında gerçekleşen bir soykırım olmasında yatar.

Dinî nefret

Yahudi düşmanlığının farklı birimleri arasında bir ayrım yapılmalıdır. Ortodoks Katolikliğin klâsik dinî anti-Judaizmi, diğer ırkçılık biçimleriyle bir tutulamayacak Naziler'in Yahudi düşmanlığından kesin bir şekilde ayrılır. Mussolini ve Franco, Hitler'in Yahudi saplantısını paylaşmamışlardır. Yahudiler'in kâfirler ve İsa'ya ihanet edenler olarak sergiledikleri Deccal görüntüsü nüfusun genelinin Yahudiler'e karşı duydukları ilgisizliğe ve karmaşık duygulara işlemiştir. Klişenin de dediği gibi "Kendileri istediler." Belki de Rönesans ve Reform sırasında bütünlük içindeki Hıristiyan dünyası ne kadar çok inançsızla karşı karşıya kaldıysa, Yahudiler de Hıristiyan inancının yaşayan gerçeğinin kanıtı olarak o kadar hizmet vermişlerdir. Ettinger'in dediği gibi: "Onların aşağılanması ve baskıya maruz kalması, dışarıdan gelen cezanın kurtarıcıyı reddedenler tarafından çekileceğini gösterir." Ortaçağ Hıristiyanlarına göre, Judas Iscariot, ilkelere ihanet eden Yahudi simgesi olan kötü kişiydi. Ortaçağ

klişelerine göre Yahudiler İsa'yı reddetmiş ve kendilerini şeytanın saflarında göstermişlerdir. Üstelik, büyücülükle uğraşıyorlardı. Bu yüzden karanlığın ve kötülüğün güçlerini temsil ediyorlardı. Buna karşın zenciler, bilinçsizliklerinden ötürü büyücülükle ilgilenmişlerdir. Onların Pagan ruhları görevine sadık misyonerler tarafından kurtarılmayı bekliyordu. 'Ötekiler' ve 'Farklı' etiketleri yerleştikten sonra, Yahudi karşıtı seferberlikçiler, Yahudileri dışlama hedefi olarak ele almak için son derece verimli bir temel bulmuşlardır. Yahudi karşıtlığının Batı'daki uzun tarihi ele alındığında, Naziler, çok eski bir geleneği en uç noktalara kadar sürüklemişlerdir.

Yahudiler'in Hıristiyanlığın kültürel mirasçıları olmaları Yahudiler'in olmadığı ülkelerde ve dönemlerde bile bu azınlığın klişeleşmiş görüntüsünün ölümsüzleştirilmesi yolunda çok önemli rol oynamıştır. Dinî kökenli nefret, lâiklikle birlikte yavaş yavaş yok olmalıydı. Bunun yerine, Aydınlanma'yla birlikte Yahudi düşmanlığının arttığını gözlüyoruz. Gerçekten de Yahudiler, modernitenin bütün hastalıklarından sorumlu tutulurlar. Yahudiler'e karşı duyulan nefret, Hıristiyanlığın bir uydurması olmaktan çok öteye gider. Bu sadece bir azınlığın lekelenmesi için iyi bir temel sağlamıştır. Ne var ki ilke olarak, hedef kitle olarak Yahudiler değişebilir bir bağlam içindedir. Örneğin, Homofobi de aynı psişik işlevlere hizmet eder. Yahudiler ve eşcinseller, kurulu bir ahlâkî düzenin hayâlî tehditlerini temsil ederler.

Yahudi düşmanlığı, bir Alman yanılgısı olmaktan çok öte, bütün Batı toplumunun eski bir parçasıdır. Müttefiklerin Nazi işgali altındaki Avrupa'dan -Bk'den Kanada'ya- kaçan mültecilere karşı ilgisizliği kökleşmiş Yahudi karşıtı baskının iyi bilinen bir parçasını oluşturur. Böylece, "Hiç bile çok fazladır" sloganı, Kanadalı politikacıların Avrupalı Yahudiler'in sığınma isteği karşısında sergiledikleri tavrın bir parçasını oluşturur. Müttefik hava kuvvetleri, Polonya'ya götürülen kurbanları taşıyan vagonların ilerlediği demiryolunu bombalamış olsaydı kaç canın kurtulmuş olacağını kimse bilemez. İnsanlığın ırkına göre tanımlanmış bir bölümünü kurtarmayı başaramamak -teknik olarak mümkün olduğu hâlde ve sadece politik isteksizlikle açıklandığı için- , Batı liberalizminin suçlanmasına yol açmıştır. Nazi-Yahudi karşıtlığı Batı toplumlarında -muhafazakârlar, liberaller ve sosyalistler arasında- zaten yerleşmiş bir tavrı daha belirgin hâle getirmiştir. Aynı şekilde Afrikaner Devleti de İngilizler'in eskiden beri var olan fakat resmî olmayan ırk ayrımını resmî olarak Ayrım adı altında kutsal hâle getirmiştir. Ne var ki, toplumsal ve tarihsel koşullar oldukça büyük farklar arz eder. Irkçı seferberlik ve dışlama po-

tansiyeli neredeyse her yerde var olsa da, nüfusun provakatörlere karşı hassasiyetini çeşitli etkenler belirler.

Yahudi karşıtı ve zenci karşıtı ırkçılık arasındaki temel fark, sömürgelerde görülen zenci karşıtı ırkçılığı kışkırtan yüklü ekonomik ve politik zorlamalar üzerindeki sosyo-psikolojik işlevlerde yatar. Sömürge ekonomisinin bağımlı olduğu sayıca fazla yerli nüfusla çalışmak zorunda olmak, pragmatik sınırlayıcıları ırk konusunda acımasız olmaya iter. Var olan yapısal gereksinimler de zaman içinde içselleşmiş tavırlara bürünürler. Kısacası, Yahudi karşıtı, ötekini yok etmeyi göze alabilirken; sömürgeci emri altında bulunanlara bağımlıdır. Sömürgeler, Sayıları itibariyle oluşturdukları güç ve direnç yoluyla soykırımı engellemişlerdir. Ayrıca fethedilenler, fetihçiler için vazgeçilmezdir. Yahudiler ise böyle bir durum oluşturmazlar. Yahudiler, davranışları her ne olursa olsun tıpkı çingeneler, eşcinseller ve zihinsel özürlüler gibi harcanabilir bir azınlıktı. Sömürgeci ırkçılığın yerli insanların işbirliğine ve emeğine gereksinim duyulmadığı avcılık gibi yerlerde zenciler ortadan kaldırılmışlardır. Tasmania ve New Foundland, bu kavram moda hâline gelmeden çok önce arındırılmıştır. Kuzey Amerika ya da Avustralya'nın yerli nüfusu, hem fiziksel hem de kültürel dışlama yoluyla aynı kaderi paylaşmıştır. Fakat Afrika sömürgelerinde büyük köylü topluluklarına karşı işlenen soykırımcı sömürgecilik, uygulanabilir değildi ve tam tersi etkilere yol açabiliyordu.

YIKICI OLARAK KAPİTALİSTLER VE KOMÜNİSTLER

İlk örnek yıkıcılar olarak Yahudiler kolaylıkla komünizm ile ilişkilendirilebilirler. Marks Yahudi olduğu için, Çar'ı devirmekte bazı Yahudilerin parmağı olduğu için ve pek çok Yahudi aydını sol kanatta etkin olduğu için Yahudiler'in Bolşevizm ile ilişkilendirilmeleri değişen bir dünya düzenine karşı beslenen kaygıyı cisimlendirmiştir. Çoğu Doğu Avrupa göçmeninin Yahudi olduğu özellikle Ayrımcı Güney Afrika gibi ülkelerde, şüphe ve antipati bu etiketlendirmeyi etkilemiştir. Shain'in de işaret ettiği gibi, 1930'lu yıllarda yeni türeyen Afrikaner Milliyetçiler için Yahudi, "yabancı ve baskıcı olan her şeyi sembolize ediyordu". Çiftlikleri ziyaret eden Yahudi tüccarlara karşı gösterilen dostça tavırlara rağmen, haksızlığa uğramış bir milletin ulusal amaçlarının yenilemez düşmanı olarak ayrılabilecek bir yabancı grup söz konusuydu. Çek ayrımından Quebec ayrımına kadar neredeyse bütün Batılı milliyetçi hareketlerde aynı şey gerçekleşmiştir. Yahudi düşmanlığını bu kadar cazip hâle getiren şey, onların sergiledikleri Hıristiyan karşıtı tavırlar ve 1930'larda bütün dünya çapında görülen milliyetçilik-Nazizm yakınlaşmasından çok, çeliş-

kili Yahudi sömürgeci klişesiydi. Yahudi düşmanı, Bolşevizm ve kapitalizm görüntüsünü yükselmekte olan milliyetçi kimliğin politik düşmanı olarak bir araya getirebilirdi. Yahudiler bir yandan süperkapitalist sömürenler ("Hoggenheimer"), sorgulanabilir ticarî ahlâkı olan yalancı tüccarlar ve alacaklılar olarak sergilenirken, öte yandan sosyalist bir dava için birlik sağlamaya çalışanlar şeklinde görülse de her iki durumda da etkinlikleri milliyetçi bir davayı baltalamıştır. İster global kapitalizm olsun ister sosyalizm olsun, Yahudiler sözde kozmopolit bir amaca hizmet etmişlerdir.

Yahudiler yabancı sömürgeciler olarak yaftalanırken; sömürgelerdeki zenciler Avrupa işçi sınıfının rakipleri olarak görülmüştür. Afrikaner milliyetçiliğinin hayâlinde, zencilerin Afrikaner amaçları engellemek için düşünülen İngiliz-Yahudi entrikalarından korunması gerekiyordu. Zenciler kullanılmaya karşı koyamayacak kadar zayıf ya da saf görülüyorlardı. Afrikaner milliyetçilerinin de haklı bir şekilde savundukları gibi, yasama uygun iş ilişkileri sağlamamış olsaydı, maden ocakları, dertli Afrikaner işçiler yerine daha ucuz olan zenci emeğini tercih ederdi. Böylece, beyaz standartlarının yerlilerin düzeyine düşmesini engellemek için "İngiliz-Yahudi kapitalistler" üzerinde bir iş koruma ve "medenî emek politikalarının" uygulanması gerekiyordu. Aynı zamanda, ister misyoner eğitimi olsun, ister İngiliz üniversitelerindeki liberaller ve Yahudi komünistler olsun, kolay kalıplanabilir Afrikalı ruhunu yabancı etkenlerden korumanın gerekli olduğuna karar verilmiştir. Bu yüzden 1960'ların ortalarından itibaren yerliler için kolejler kurulmuştur. Buradaki öğretmen kadrosunun çoğu Afrikaner sivil servisi kökenliydi. Dış dünyadan izole edildikleri takdirde zencilerin kendi kültürlerini geliştireceği düşünülüyordu. Bu kabile okullarının kurucuları liberal ve Afrikaner boyunduruktan psikolojik olarak kurtulmayı hedefleyen Zenci Bilinç Hareketi biçiminde ortaya çıkan tepkiyi hiçbir şekilde hesaba katmamışlardı. Yahudiler çökmekte olan Batı liberalizminin cisimlenmeleri olarak algılanıyordu. Bu rolde İngiliz üniversitelerine el koymayı çoktan başarmışlardı. "Soylu barbarlar" ise kendi kültürlerinden gurur duyacak hâle getirilerek bu kirlenmeye karşı bağışık hâle getirilmek zorundaydılar.

1990 yılından önce terörist ANC'de Yahudi komünizmi ile Afrikalı milliyetçiliği "toplu hücum" için çoktan bir araya gelmişti. Ayrılabilselerdi Ayrımcı Güney Afrika kurtarılabilirdi. Ortalama beyaz Güney Afrikalı, Slovolar'ın, Kasriller'in ve Sachlar'ın (hepsi Yahudi'dir) akıl hocalığı ve kışkırtıcılığı olmadan zencilerin kendilerine verilen yerden memnun olacağını düşünüyordu. Oppenheimer kontrolü altındaki bir basın ve Helen Suzman gibi idealistlerin moral teşvikiyle desteklenen yabancı yar-

dımlar olmasaydı Pretoria'yı gerçekten tehdit edemezlerdi bile. Bu yüzden, Ayrım sonrası Güney Afrika'da beyaz Yahudi karşıtlığının yerini zencilerin Yahudileri klişe hâline getirmelerinin alması oldukça ironiktir. Cosatu mağaza çalışanlarının "Yahudi patronlara" karşı sık sık saldırılarda bulunmaları, 80.000 Güney Afrikalı Yahudi'yi ulusal çıkarlar yerine yabancıların çıkarlarına sadık olmakla suçlamaları konusunda Müslüman-Filistin dayanışması ile aynı kefeye konuyordu. Mart 1995'te Davut'un yıldızını yakmak için Cape Town'daki İsrail büyükelçiliğine yürüyen Müslüman kalabalığının sloganları "Yahudiler'e Ölüm" ve "Amerika'ya Ölüm"dü. Bazı ileri görüşlü Müslümanlar kendilerini bu tip hoşgörüsüzlüklerden ayrı tutsa da, ANC Devleti tarafından ya da başka görüş bildirenler tarafından resmî bir kınama yapılmamıştır.

İkinci bir ironi ise, güney Afrika'nın barışçıl dönüşümünün sonunda Hıristiyan uygarlığının son kalesini sözde yıkmayı amaçlayan Slovo'nun SACP'sinin ılımlılığı tarafından kurtarılmasıdır. Gerçekten de, uzlaşma girişimleri, güç paylaşma projeleri ve ekonomik uyumluluğuyla birlikte, SACP'nin kökleşmiş ırkçılık karşıtı tavrı olmasaydı ANC içinde Afrikalı milliyetçiliği hüküm sürmeye devam ederdi. Tehditkâr Mandela, şaşkın bakışlar karşısında bir kurtarıcıya dönüştü. Ayrımcı baskıcılardan daha demokratik ve ırkçılık karşıtı olan ANC, bidenbire zencilerle ilgili yerleşmiş tüm klişeleri tersine çevirdi. En son gelişmeler hakkında sorular sorulan Güney Afrikalı beyazların neredeyse hep bir ağızdan verdikleri yanıt: "Buraya kadar hiç ummadığımız kadar iyi gitti". Ancak bir mucize metaforu, olması hiç beklenmeyen bir şeyi "açıklayabilir": Yalnız "yarıhayvanlar" (Herbert Vilakazi) bu kadar uzun bir süre hapsedilmenin ve hor kullanılmanın öcünü almaya kalkmazlar.

Irkçılık ve toplumsal uzaklık

Michael Ignatieff, milliyetçiliğin "kendini karşısında tanımladığın grup seni çok yakından andırıyorsa" en şiddetli noktasında olduğunu gözlemlemiştir. Komşular arasında yaşanan felâketler akılcı açıklamalara imkân tanımaz. Gerçekten de Sırplar'la Hırvat'lar aynı dili konuşmaktadır. Bosnalı Sırplar, Bosnalı Müslümanlar'ı zorla din değiştirmiş, kılık değiştirmiş Sırplar olarak görürler. Bir İrlanda Cumhuriyetçisiyle Ulster Protestanı arasındaki fark ancak olayların içinde bulunanlar tarafından görülebilir. Yahudiler'le Filistinliler gelenekleri ve yaşam biçimleri açısından Doğulu'durlar ve ilk bakışta birbirlerinden ayırt edilemezler. Ne var ki, her iki gruptaki pek çok insan karşı taraftakileri ebedî düşmanları olarak görür. Şiddet ile benzerlik arasındaki ilişki, Güney Afrika durumunda da teyit edilir. Burada zenciler arası ve beyazlar arası çatışmalar zencilerle

beyazlar arasında yaşanan nispeten ikincil ırkçı şiddetten çok daha yoğundur. Ayrımcı baskıya karşın, beyaz ırkçılığın kurbanları tarafından sergilenen karşı ırkçılık daima şaşırtıcı derecede zayıf kalmıştır. Zencilerle beyazlar birbirlerinden nefret ediyor görünmezler. Güney Afrika'daki ırk ilişkileri pek çok ayrılmış toplumdakinden çok daha iyidir.

Bu paradoksun açıklaması, kardeşler arası nefretin yabancılara duyulan nefreti geçtiği; çünkü "nefretin kendine karşı çevrilmiş bir sevgi olduğu" popüler psikolojiyi aşmalıdır. Psikanaliz, başkalarının reddedilmesinin, kişinin kendi tehlikeli güdülerinin dışarıdakilere yansıtılmasından kaynaklandığını söyler. Bu mekanizma, dışarıdaki kişiye en çok benzediği zaman başarılı olur. Görülür ırk farklılıkları genellikle toplumsal uzaklaşmanın açıklamasını oluşturur ama ötekini kendi çöküşünün nedeni olarak gören milliyetçi isteği yaratmaz. Sömürgeci ırkçılık, korku ya da nefretten çok, toplumsal mesafe üzerine kuruludur. Sömürgeler durumunda, ırkçı kendini üstün görür. Bu üstünlük milliyetçi seferberlik ve Yahudi düşmanlığı'nda güçlü bir güdüleyici olan beğeniye yol vermez.

Nazi-Yahudi düşmanlığıyla zenci karşıtı ırkçılık arasındaki farka benzerlik kavramı da ışık tutar. Dünyanın her yerindeki egemen sınıflar zencileri hak ettikleri yere getirmeye çalışırken, Yahudiler'in birlikte yaşamalarını önlemeye çalışırlar. Zencilerden yetersiz ve tembel oldukları için nefret edilir, fakat Yahudiler'in, çok zeki ve dünyayı ele geçirmek için gizli bir komplonun içinde oldukları varsayılır. Egemen sınıflar küçük bir Yahudi azınlığı karşısında tehdit altında hissederken, zenci bir çoğunluğun karşısında aynı duyguları paylaşmazlar. Avrupalı Yahudiler konuk oldukları toplumda çok iyi birlik sağladıkları için görünmezler bile günah keçileri olarak görünebilir kılınmıştır. Diğer azınlıklarla birlikte Yahudiler klancı, mesafeli ve soğuk görülür ama aynı zamanda yıkıcı etkinliklerini saklayarak ortalıkta dolaşmaktan suçlanırlar. Bir ihanetin cisimlendirilmesi hem zayıf hem de güçlü olarak gösterilir. Bu çelişki, parazit durumundaki bir haşarat metaforuyla en iyi şekilde açıklanabilir. İnsanlıktan uzaklaştırılmış öteki, eğer gözlem altında bulundurulmazsa politik birliğe karşı tehdit oluşturabilir. Ama yine de, virüs tetiktelik ve ideolojik korunmayla yok edilebilir. Zehirli bir kansere karşı dayanıklı hâle getirilen bütün aklı başında vatandaşlar, kendilerinde olan bir hastalığı tedavi ediyormuşçasına dikkatli olmak zorundadırlar.

Beyazların zencileri algılayışlarında da imal edilen bir tehdidin ögeleri vardır. Örneğin, Afrikalılar sıklıkla, kendisini besleyen kişiyi sokan yılanlarla eş tutulurlar. Bu yüzden ırk ayrımı ve toplumsal mesafe birer önlem olarak benimsenmek zorundadır. Ne var ki ezici bir şekilde sömürgeci zihniyet, ele geçirilen ötekini evrim hiyerarşisinde "yarı-hayvan" olarak

yerer. İlkel, vahşi, cinsel bakımdan keyfî ve yetişmesi bakımından kontrol edilemez olan yarı-hayvan ehlileştirilmek zorundadır. Eski bir Ayrım karanâmesi Bantu eğitimini zencilerin beyaz bölgelerinde otlanma isteğini köreltebilecek bir girişim olarak tanımlamıştır. Bu güne kadar, maden işletmeleri göçmen çalışanlarını "ham" yerliler olarak nitelendirir. Dünyayı para ve Holywood yönetimi aracılığıyla ele geçirmeye çalışan akıllı Yahudiler'e karşı alınması gereken çok daha karmaşık önlemlerin aksine, güçlü bir el ve otoriter bir yönetim bu görevi kolaylıkla başarabilir. Zenci erkek vücutları fiziksel olarak güçlü doğal güzelliğin bozulmamış örnekleri olarak sergilenirler. Bu güne kadar, Güney Afrika turist reklamları, tıpkı Nazi estetiğinin yaratıcısı Leni Riefenstahl'ın mükemmel Nubia vücutlarını göklere çıkarması gibi, göğsü çıplak Zulu kızlarını kullanmıştır. Öte yanan Yahudi vücutları daima yozlaşmış beyinlerin örneği şeklinde eğilmiş, büzüşmüş ve karga burunlu olarak karikatürize edilir.

Yahudi karşıtı egemen sınıf, kendi ahlâkî düzeninin içten göçtüğüne inanır; zenci karşıtı ırkçı lütufkâr bir şekilde "yerlinin geri dönüşüne" karşı tetikte durur. Bu yüzden Afrika'ya karşı sergilenen yeni sömürgeci tutum, acıma ve hayırseverlik üzerine kuruludur. Sözde az gelişmiş ve doğuştan vahşi olan insanlar, medenî yasaları benimsemeye teşvik edilirler. Yahudi karşıtlarına göre, Yahudiler az gelişmiştir ve kısıtlanmak zorundadırlar. Irkçı madalyonun iki yüzü olarak Üstün Yahudiler'le aşağılanan zenciler arasındaki çatallaşma, toplum dışına itilmiş bu iki grubun sanatsal temsillerinin ele alınmasıyla açıklık kazanabilir. Naziler sağlıklı (Alman) sanatla yozlaşmış (Yahudi) sanat arasında bir ayrım yapmışlardır. Liderlerin kaprislerinden ve kültürsüz bir halkın beklentilerinden doğan bu keyfî ayrım için açık bir ölçüt belirlenmemiştir. Bu yargıya göre, yozlaşmış sanat, deliliğe dayanıyordu. Bugünlerde "toplum standartları" adı verilen *gesunde Volksempfinden* (sağlıklı yaygın duygular) ile çelişmekteydi.

Yahudiler'in aşırı gelişmiş çılgın bir hayâl gücünü besledikleri düşünülürken; zenciler azgelişmiş ilkel bir sanatın sahipleri olarak görülmüşlerdir. Sözümona yerli tablolarıyla Michelangelo freskleri karşılaştırılamazmış. Aşırı ırkçı için, doğal özellikleri olan tamtamcılık, dans ve şarkı dışında zenciler artistik performanstan tamamen yoksundu. Hattâ Naziler Afrikalı Amerikalılar'ın karmaşık cazını bile Avrupalı bestecilerin klâsik senfonileri karşısında önemsiz saymıştır. Zengin Avrupa geleneğinin yetiştirdiği zenci ressamlar, yazarlar ya da mimarlar hani neredeydi? Eğer yerli kültürü öldüren şey sömürgecilik ise, sömürge dönemi öncesi sanat olduğuna dair kalıntılar neredeydi? Bu türden Avrupa merkezli sorgula-

malar, avcılık ve toplamacılıkla geçinen toplumların yaşama koşullarıyla varlıklı ekonomilerin teknolojik ve toplumsal düzenlemeleri arasındaki farklar hakkında bir bilgisizlik sergilemekle kalmaz, zengin bir sözel geleneğin varlığını göz ardı eder. Örneğin Zulu kültürünü ciddiye almak için bir Zulu Tolstoy'u olmasını ön koşul olarak gerektirmiştir. Bugünlerde Güney Afrika'da kasaba ressamları arayışı ve yerli hava limanı sanatının bütün dünyada pazarlanması, aynı madalyonun diğer yüzünü temsil eder. Politik doğruluk artık kaliteyi göz önünde bulundurmaksızın ırkçı olmayan göreceliğin göstergeleri olarak etnik modaları ve ev dekorasyonlarını ele alır.

Irkçılıkla başetmek

Yahudi karşıtı ve zenci karşıtı ırkçılığın hedeflerinin tepkileri arasında da büyük farklılıklar görülür. Yahudiler'in "karanlık geleceklerine dair önsezilerinin olmaması" hakkında da pek çok şey yazılmıştır. Max Horkheimer'ın da dile getirdiği gibi, Alman Yahudileri öylesine kaynaşmış ve asimile edilmişti ki, en kötü Yahudi karşıtı etkinlikler en az Yahudi karşıtı olan bir ülkede gerçekleşmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda vatanseverlikle savaşan, Alman vatandaşları, çoktan Hıristiyanlığa geçmiş ya da Judaizmi lâik agnostisizm uğruna terk etmişlerdir. Soykütükleri temel alınarak tek bir Yahudi akraba yüzünden dışlanacaklarını tahmin bile edemezlerdi. İsrail'de aynı soydan gelip de hâlâ yaşayanları rahatsız eden direnç yoksunluğu zenci karşıtı ırkçılığın kurbanlarının özelliği olmamıştır. Aradaki fiziksel fark, en paternalist sömürge ırkçılıkla birlikte gelen toplumsal kopma ve uzaklaşma daima bir farklılık bilincini korumuştur. Zenciler farklı zamanlarda farklı derecelerde kendilerini baskı altında tutanların tanımlarını içselleştirmiş olsalar da, hiçbir yerde sömürgeci bir hegemonya sağlanmamıştır. ABD'de tamamen boyunduruk altına alınan köleler, Güney Afrika'daki gibi kendi topraklarına, dillerine ve etnik geleneklerine sahip insanlara nazaran yaşadıkları tüketim toplumunda ayrı bir kültürel kimlik oluşturmakta daha çok zorlanmışlardır. Haksızlıklara karşı gösterilen üstü kapalı direnme, Cape Colony'nin ilk zamanlarındaki ırk birliğinin özelliği olmuştur.

Egemen sınıfın planlarına dair daima şüpheci bir bilincin olması, sömürgelerde yaşayan yönetilen sınıfların davranışlarına yansımıştır. Özgürlük vaadlerine karşı güvensizlik, politik aktivistlerin düşüncelerini oluşturmuştur. Asimilasyon seçeneği beyaz olmayanlar için zaten imkânsızdı. Böylece Ayrımcı sistem, güney Afrikalı Kızılderililer gibi aynı klişelerin kurbanı olan renk olarak bir az daha koyu grupları ayrıma tâbi tutarken, Güney Afrikalı Yahudiler'e beyazlar olarak bütünleşme hakkı ta-

nımıştır. Günah keçisi konumundaki azınlıklar özel ekonomik görevlere getirildikleri zaman, şansı daha az olan çoğunluk nüfusunun hedef kitlesi hâline gelirler. Tıpkı Yahudiler gibi, Doğu ve Güney Afrika'daki Asyalılar, Türkiye'deki Ermeniler, Malezya Vietnam'daki Çinliler ve Batı Afrika'daki Lübnanlılar belirli ekonomik etkinliklerdeki egemen rolleri bağlamında aracı azınlıkları oluştururlar. Politik güç ve kültürel açıdan farklılık arz eden çoğunluğun toplumsal bağlantılar ağı olmaksızın, bu tüccar azınlıklar, ortak vatandaşlık hakları ve çoğunlukla politik olarak kaynaşma girişimlerine karşın, kendilerini önemsiz bir yerde görürler. Onların bu güvensizliği aynı zamanda alternatif yaşam arayışlarına yol açar (çocukların yurt dışında okutulmaları, yabancı bankalarda hesap tutma, rüşvet, vs.), bu da, sonuç olarak egemen gruba karşı sadakatsizlik suçlamalarına meydan verir. Yahudiler'in klâsik bir örneğini oluşturduğu, önemsenmeyerek bir yerlere getirilmiş olan bu yabancılara karşı işlenen en büyük devlet suçlarına bu aracı azınlıkların zayıflıkları sebebiyet vermiştir.

Bu yapısal belirsizliğin ışığı altında, günah keçisi/aracı azınlıklar, düşmanlıkla karşılaştırıldıkları zaman, kültürel bir narsizm geliştirmeye çalışmışlardır. Onların düşmanca bir ortamda yaşamalarını sağlayan şey, kendi içlerine kapanmaları, endogami, kendi kendilerine yardım ve kültürlerini yeniden diriltme çabaları olmuştur. Bu topluluklar çok az psikolojik yara almışlardır. Kendi psikolojik ve maddî dünyalarına çekilerek, dışarıdan gelen lekelemelere karşı korunmuşlardır. Güney Afrika'da Kızılderililer'in, Körfez devletlerinde Filistinliler'in ve Güney Asya'daki Çinli göçmenlerin başarı hikâyeleri, ırkçılığa ve yoğun ayrıma rağmen şaşkınlık veren bir uyum sağlamayı örnekler. Kısacası, kültürel mirası harekete geçiren ya da sönükleştiren, bir grubun kültürel geleneğinden çok, toplumsal çevre ve devlet politikalarındaki örneklerdir. Özet olarak, Diaspora'daki Yahudiler gibi, kültürel güçleri aracılığıyla günah keçisi hâline getirilen aracı azınlıklar düşmanca bir toplumsal çevreye karşın ayrımın üstesinden gelmeyi bir dereceye kadar başarmışlardır.

Ayrım sonrası Güney Afrika kentlerindeki zenciler beyazlara karşı saygı göstermekte çok da hevesli değildirler ve ABD'nin güneyinde paternalistik ırk ilişkileri içinde kölelerin hayatta kalmalarına olanak tanıyan yaltakçılığa rağbet etmezler. Güney Afrikalı zenciler ABD'deki püskürtülmüş zenci nüfusu arasında manşet haberleri yaratan kimlik arayışlarını, özgürleştirici İslâmiyet'e geçişi ya da Afrika kökenlerine dönüşü sergilemezler. Güney Afrika'daki Afrikalılar kökenlerini bilirler -onları hiçbir zaman kaybetmemişlerdir- bu yüzden de zenci değerlerin tekrarlanması eylemlerinde ve kayıplarla ihmalkârlıklar için yas tutmalara ka-

tılmazlar. Her şeyden öte, zencilerin kendilerine karşı besledikleri saygı, ABD'li soydaşlarının aksine çoğunluğu oluşturmaları ve politik güç sahibi olmalarıyla pekiştirilir. Bu durumda, güç ilişkileri tersine çevrildiğinde, zenci karşıtı ırkçıların davranışlarını ilgilendiren son derece ilginç bir soru gündeme gelir. Hiçbir Nazi, Yahudi bir başkanın emrinde hizmet vermezdi. En zorlama koşullar altında bile, Nazi-Yahudi güç birliği tasavvur edilemezdi. Nazi ideolojisi, diğer totaliter ve otoriter sistemlerin baskıya maruz kaldıklarında yaptıkları gibi, kendini liberalleştiremezdi. Köküne kadar akıl dışı bir ideoloji olarak Nazizm kendi çöküşünün tohumlarını taşırken, ayrıntılı Ayrım uygulamasındaki hâliyle bile sömürgeci ırkçılık yeni gerçeklikler benimsemeyi başarmıştır.



DOĞU ve BATI

Halil İnalcık
Türkiye ve Avrupa:
Dün Bugün

Baykan Sezer
Doğu-Batı Ayrımı

Etyen Mahçupyan
Doğu ve Batı:
Bir Zihniyet Gerilimi

Mehmet Ali Kılıçbay
Fakir Akrabanın Talihi

Nilüfer Göle
Batı-Dışı Modernlik
Üzerine Bir İlk Ders

Hasan Bülent Kahraman & E. Fuat Keyman
Kemalizm,Oryantalizm ve
Modernite

Mustafa Armağan
Hayâlî Doğu'dan
Hayâlî Batı'ya

Alev Alatlı
"Doğu-Batı"
İçi Boş Bir Tasnif

Yasin Ceylan
Yirminci Yüzyılın
Son Ceyreğinde
Müslümanların
Hıristiyan Dünyası
Karşısındaki Tavırları

BATILILAŞMA

Hilmi Yavuz
Batılılaşma Değil,
Oryantalistleşme

Mümtaz'er Türköne
Batılılaştıramadıklarımız

DOĞU BATI ve SANAT

Ahmet Kâmil Gören
Doğu'da ve Batı'da
İnsanı Betimlemenin
Kısa Bir Öyküsü

Turgut Cansever
Doğu ve Batı
Kültürel İlişkiler
Tarihine Bir Bakış

DOĞU BATI ve SİNEMA

Nezih Erdoğan
Yeşilçam'da Beden ve
Mekânın Eklemlenmesi
Üzerine Notlar

Sadık Yalsızuçanlar
Doğu Batı Arasında
Sinema

DOĞU BATI ve PORTRELER

Ahmet İnam
Polanyi Etiğine Düşülmüş
Birkaç Dipnot

Ümit Meriç Yazan
Bir Avrasya Düşünürü:
Cemil Meriç

KENZ

Patricia Springborg
İbn Haldun ve
Yönetimlerin Döngüsü

Heribert Adam
Yahudi Düşmanlığı ve
Zenci Karşıtı Irkçılık

ISSN 1303-72420-0