DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 2 | SAYI: 8 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 1999 | ISSN: 1303-7242



TÜRK TOPLUMU VE GELİŞME TEORİSİ

DOĞUBATI

5. Baskı

DOĞU BATI
DÜŞÜNCE DERGİSİ

Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi

8

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 8
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

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 3000 adet (Ağustos 1999)
2. Baskı: 1000 adet (Şubat 2003)
3. Baskı: 1500 adet (Ekim 2004)

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

Ön Kapak Resmi: Şark Express'i için 1920'lerde
Hazırlanan bir afiş çalışması.

Arka Kapak Resmi: Resna Fotoğrafhânesinin açılış
gününde çekilen bu fotoğraf belki de yüzü peçesiz
çekimi yapılan ilk Müslüman Türk kadınıdır.
(Rahmizade Bahaeddin, 1901).

İÇİNDEKİLER

TÜRK TOPLUMU VE GELİŞME TEORİSİ

Hayriye Erbaş 11
Gelişme Yazını ve Geleceği

Nur Betül Çelik 33
Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm

Etyen Mahçupyan 49
Osmanlı Dünyasının Zihnî Temelleri Üzerine

Simten Coşar 69
Türk Modernleşmesi: 'Aklîleşme', 'Patoloji', Tıkanma

Mustafa Armağan 83
Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair

Mehmet Ali Kılıçbay 95
Türk Modernleş(eme)mesi Türk Post-Modernleşmesi

Mehmet Akif Ersoy 99
Alevî Kimliğinin Gelişimine ve Alevî Sünnî İlişkisine Psikanalitik Bakış

Kubilay Aysevener 117
Türkiye Cumhuriyeti'nin Felsefî Temelleri

PESENDÎDE

Süleyman Seyfi Öğün 125
Türk Musikisinde Modernleşme Süreçlerinin ya da "Aşk Olmayınca Meşk Olmaz" Diye Yazan Bir İktisatçının Düşündürdükleri

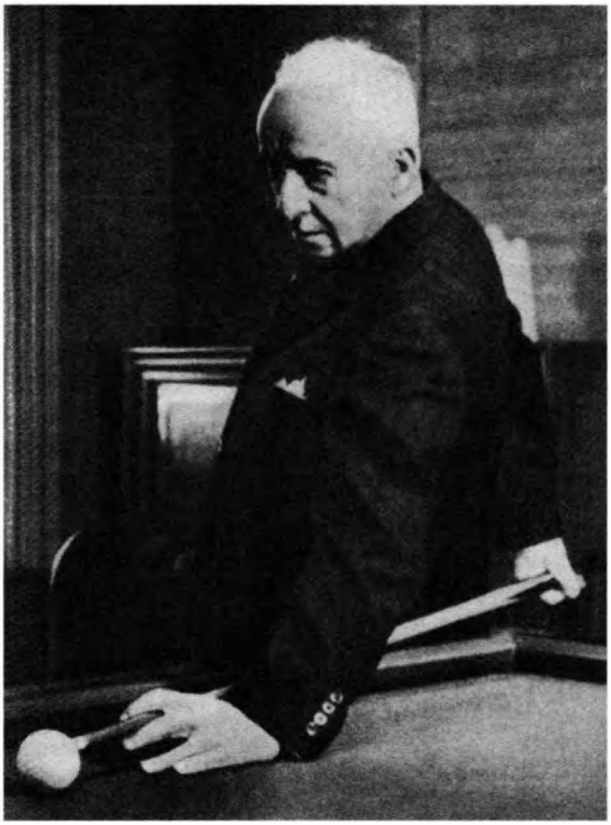
MODERNİTE

Veli Urhan 143
Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm

Luciano Pellicani 169
Modernite ve Totaliteryanizm

KENZ

Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi 191
Paris Seyâhâtnâmesi



İsmet İnönü

GELİŞME GRAMERİNDE BİR TASHİH: TÜRK MODERNLEŞMESİ

"Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi" başlığıyla çalışmamızın bu kısmı, gelişme söylemi etrafında Türk toplumunun öznelerinin ne ölçüde değiştiğini/değişebileceğini soruyor. Burada gelişme kavramını ölçülebilir teknik ilerlemeye bağlı olmaksızın insanın bütün ilişkilerinde özgürleşmesi anlamında kullanıyoruz. Gelişme teorisini maddî gelişmişlikle sınırlamayıp kültürel ve zihinsel faaliyetlerin de hesaba katılmasının gerekliliğini vurguluyoruz.

Konuya Cumhuriyet seçkinlerinin modernleştirme projesinden bakıldığında hem yavan bir zihinsel tavrın, hem de eklemlenme süreçleri hariç temel öznelerin kalıplaştırıldığı görülecektir. 'Değişmeyen özne', yalın anlamıyla günümüze uzanan geçmişin refleksleridir. Zamanı çarpıtan ve kendini tarihsel bir kopuş olarak sınıflandıran kadroların değişmeyen özneleri ise geleneksel sabitelerdir. Birçok örnekte, kurucu ögelerin belleklerinde devraldıkları dönemin arkeolojisini görmek mümkün... Tanzimat bürokrasisindeki yapısal unsurların Cumhuriyet'e mirası.... Ya da Osmanlı rical-i devletinde "beka" kaygısının, Türk modernleştiricilerinin elinde "ilerleme" sorunu olarak düzeltilmesi gibi...

Tarihsel romantizmimizin taşıyıcıları, her dönemde toplumda organik bir ağ oluşturma adına yeni prestij imkânları aramışlardır. Geniş çapta toplumsal değişimi arzulayan bu prestij imkânları devlet eliyle halk için, 'merkez'in 'çevre'ye sunduğu hedeflerdir. Çağdaşlaşma, modernleşme,

kalkınma gibi gelişme literatürünün yan anlamları seküler bir bilinçle beslenemediğinden bu tür idealleştirmeler, hırpani bir yüceltme veya reddiye söyleminde kalmıştır. Cumhuriyet'in temel sıkıntısı dünyevî işaretleri (kalkınma, modernleşme gibi) yaşama dönük alternatif bir ahlâkla donatamamasıydı. Reddedilen tebaa düzenine rağmen devlet merkezli kültürün verileriyle beslenmek, en sıradan sosyolojik gözlemimiz olmuştu.

Gelişme yazını çerçevesinde üçüncü dünyalığın popülizmine de dikkat çekmek istiyoruz. Modernleşme süreci gerçekleri tersyüz eden popülist bir karakter çizmeye eğilimli olduğu gibi, otoritenin rasyonelleşmesi, cemaat demokrasisi ve devletin referans boşluklarını sembollerle doldurmaya çalışması da söz konusu tehlikenin başlangıcıdır.

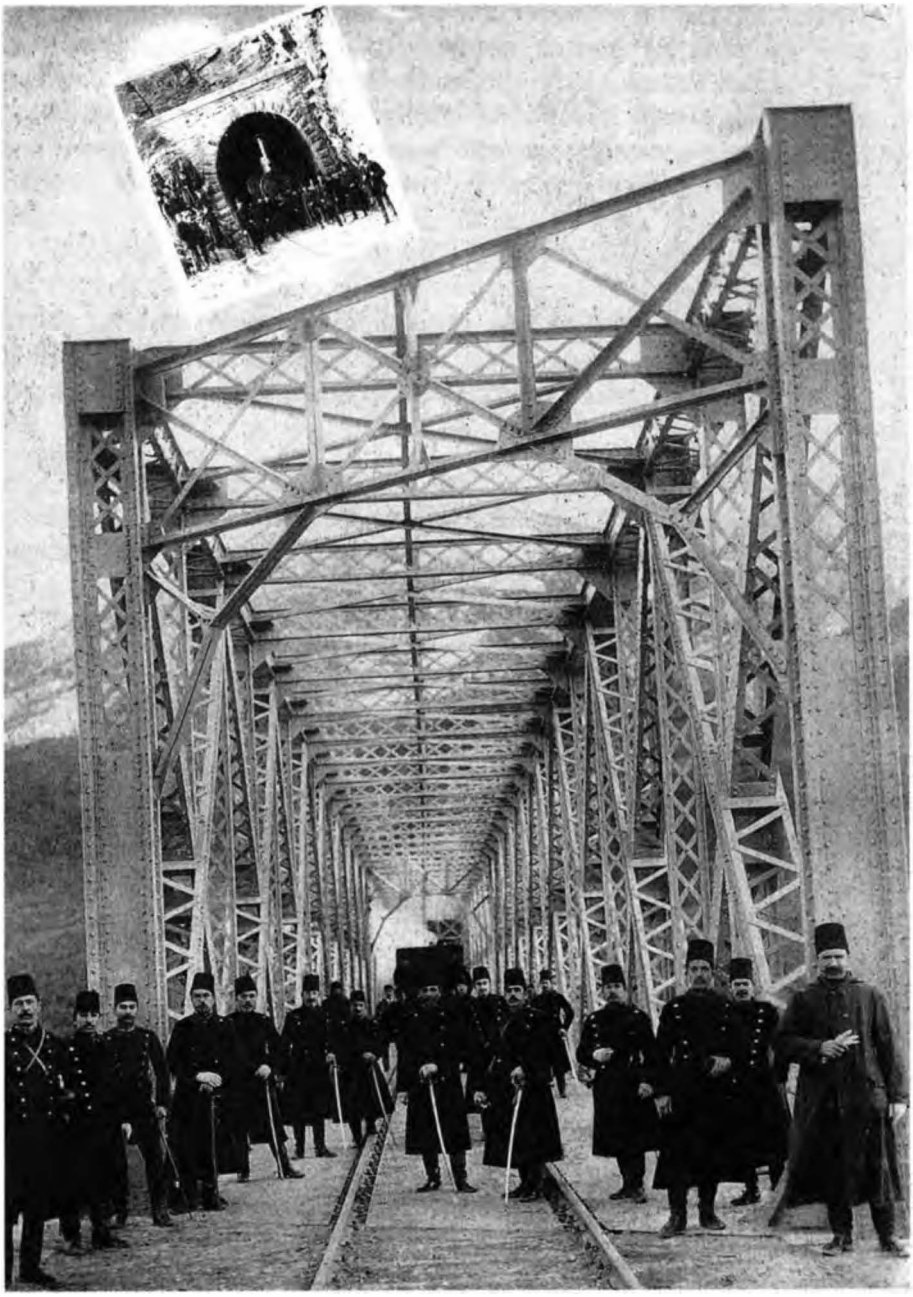
***

Gelişme grameri bütünlüklü bir denklem... Aydınlanma döneminden günümüze tedricen kurulmuş uzun bir cümle... Türk modernleşmesi bu yapının 'özne'sini çözümlemiş midir?...

Türk modernleşmesinin tuhaflıklarına galebe çalmak istiyoruz...

Taşkın Takış

TÜRK TOPLUMU VE GELİŞME TEORİSİ



Haydarpaşa-Ankara hattında kurulan demiryolu köprüsü üzerinde Harp Akademisi Öğrencileri.

(Fahreddin Türkan, 1889).

GELİŞME YAZINI VE GELECEĞİ

Hayriye Erbaş*

Son yıllarda sosyal bilimler alanında özellikle de sosyolojide, makro düzeyde yapısal çözümlemeler yerine, mikro ölçekli ve kültür ağırlıklı yeni tartışma alanlarının yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Gelişme yazını[1] da bu değişim sürecinden en fazla nasibini almış alanlardan biri olarak karşımıza çıkmakta ve kimilerince artık sonu gelen bir alan olarak değerlendirilmekte ve hattâ bu alanın artık gereksiz olduğu bile ileri sürülmektedir.

Gelişme yazınının sonunun geldiğini düşünmeye götüren temel iki eğilimden söz edilebilir. Bunlardan ilki, 1980'li yıllardan bu yana hızlanan globalleşme ya da küreselleşme tartışmalarının ağırlık kazanması sonucu, gelişmiş-azgelişmiş ülke ayrımına dayalı çözümlemelerin anlam ve öneminin artık kalmadığı yönündeki eğilimdir. Bu alanda şimdilerde yapılan tartışmalarda, küresel dünyanın tartışma ölçeği olarak alınması gereği vurgulanmaktadır. Çünkü, dünya sistemi yaklaşımı ve globalleşme sonucu, yakın zamana kadar geçerli kabul edilen ulus devlet tartışma ölçeğinin artık gelişme konusunda yeterli bir açıklama olmadığı düşünülmektedir. Bu nedenle de sorunun, ulusal devlet ölçeği yerine global düzeyde ele alınması gereği vurgulanmakta ve çözümlemeler bu yönde yapılmaktadır.

İkinci eğilim ise, makro ölçekli genel tartışma alanları yerine daha mikro ölçekli, kimlik, *gender*, çevre gibi tartışma alanlarının yaygınlaşması yönündeki eğilimdir. Bu değişimle birlikte gelişme yazını, çevreci

* Y. Doç. Dr. Hayriye Erbaş, Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümü.

[1] Gelişme yazını kimi zaman azgelişme yazınından farklı bir yazın alanını dile getirmede kullanılıyor olsa da, bu makale çerçevesinde geniş anlamıyla yani, azgelişme yazınını da içerecek şekilde kullanılmıştır.

ve feminist yaklaşımların yanı sıra özellikle de postmodernist yaklaşımların eleştirilerine maruz kalmaktadır.

Söz konusu bu iki eğilimin etkisi ile gelişme yazınına ilgi azalmakta ve dolayısıyla da gelişme yazını önemini yitirmiş ve sonu gelmiş bir alan izlenimi vermektedir. Bu durum ise, günümüzde gelişme yazını ve pratiklerinde bir bunalımın varlığından söz edilmesine ve kimilerini artık gelişme yazınının sonunun ilânına götürmektedir. Bu, dünya ölçeğinde olduğu gibi Türkiye özeli için de geçerli bir süreçtir. Ancak, Türkiye'de, özellikle de sosyolojide teorik olarak bu alanda çalışmalar hiçbir dönemde çok etkili olmadığından, bunalım, bu alanda çalışmaların neredeyse hiç yapılmaması noktasına getirmiştir. Yapılanlar ise, genellikle makro düzey teorik çözümlemelerin dışında, küçük çaplı sorun çözmeye yönelik çalışma düzeyinin ötesine geçememektedir.

1980'lerden sonraki bu değişim, gelişme yazınındaki egemen paradigmanın değişmesi olarak yorumlanabilir.[2] Bu yazı, ilk olarak gelişme yazınının kısa bir tarihsel çözümlemesinin verilmesi aracılığıyla, gelişme alanında yeni, daha doğrusu egemen paradigmanın değişmesi sürecinin tartışılması amacını taşımaktadır.

Gelişme yazını alanında Batı'daki paradigma değişikliği Türkiye'de diğer alanlarda olduğu gibi, anında etkili olmuş ve bu alandaki gelişmeler ve tartışmalar sosyal bilimlerin gündemine girmiştir. İkinci olarak da, böylesine bir sürecin Türkiye ya da azgelişmiş ülkeler açısından anlamı ve buna bağlı olarak da gelişme yazınının geleceği kısaca sorgulanmaya çalışılacaktır.

Yazıda temel olarak ileri sürülen düşünce, kimilerince ileri sürülenin ve gelişmelerin verdiği "kaba" izlenimin aksine, gelişme yazınının çok önemli bir tartışma alanı olduğu ve özellikle de azgelişmiş ülkeler açısından daha da anlamlı ve önemli olmaya devam edeceği yönündedir.

GELİŞME YAZININDA PARADİGMATİK DEĞİŞİM[3]

Gelişme yazını konusunda çok farklı sınıflandırmalar yapılabilir. Örneğin bilim yapma yolu, bilim yöntemi olarak gelişme yazınında epistemolojik

---

[2] Paradigma, bir bilim dalında çalışanların çoğunluğunca benimsenen bilim yapma yolu, bilim yöntemi veya kuram anlamında kullanılmaktadır (Kuhn, 1970). Burada kuram anlamında kullanılmıştır.

[3] Burada vurgulanması gereken önemli nokta, akademik anlamdaki gelişme yazını ile gelişme pratikleri olarak uygulanan ekonomik politikaların çok ilişkili olmakla birlikte farklı olduklarıdır. Burada yapılan dönemlendirme gelişme yazınına ilişkin olarak yapılmıştır. Uygulanan ekonomik politikalar anlamında, gelişmiş-azgelişmiş ülke ilişkilerinde "modernleşme okulu" ve paraleli görüşleri benimseyen versiyonlarının hemen hemen her dönem egemen olduğunun belirtilmesi pek yanlış olmasa gerek.

anlamda paradigma değişimi tartışılabilir. Ancak gelişme yazını açısından epistemolojik farklılıktan çok, "taraflılık" sorunu çerçevesinde gelişen ve temel farklılığı oluşturan özellik belirleyici gibi görünmektedir. Bu özellik açısından gelişme yazının geçirdiği değişim sürecine ilişkin bir dönemlendirme aşağıda verilen biçimde yapılabilir.

1960'lı yıllara kadar gelişme yazınına "modernleşme okulu" olarak adlandırılan; gelişmiş ve azgelişmiş ülkeler arasındaki ilişkiyi eşitler ilişkisi olarak gören; gelişmiş ülkeler "tarafından" bakan ve azgelişmiş ülkelerin gelişmesinin gelişmiş ülkelerle benzer bir biçimde olanaklılığını savunan paradigma;

1960-1980 arası "bağımlılık okulu" olarak adlandırılan ve gelişmiş ve azgelişmiş ülkeler arasındaki ilişkiyi eşit olmayan taraflar ilişkisi, dolayısıyla da sömürü ilişkisi olarak gören; soruna azgelişmiş ülkeler açısından bakan ve azgelişmiş ülkelerin gelişmiş ülkelerin geçirdiği gelişme sürecinden geçerek gelişmesinin olanaksızlığını savunan paradigma;

1970-1980 arası temel paradigma anlamında "bağımlılık okulu"na yakın olmakla birlikte onun eleştirilmesi çerçevesinde gelişen hareketle neo-marksist tartışmaların yoğun olduğu bir ara dönem.

1980 ve sonrası neo-liberal görüş çerçevesinde şekillenen, farklı isimler altında dile getirilen ve farklı bir paradigma gibi görünmekle beraber özünde, "modernleşme okulu" ile aynı paradigmayı benimseyen görüşler egemen paradigma olmuştur.

Bu paradigma farklılığı öylesine bir farklılaşma ki, aynı değişim süreci bir kuramı benimseyen tarafından gelişme olarak yorumlanırken, diğer kuramı benimseyen tarafından gelişme olarak değerlendirilmemektedir. Bu farklı yorumlayış, farklı kuramlarca gelişme kavramına yüklenen anlamla ilişkilidir. Bu nedenle burada gelişme kavramına yüklenen farklı anlamlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

GELİŞME KAVRAMI

Gelişme kavramı çoğu zaman büyüme, teknolojik ilerleme ve sanayileşme kavramları ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Oysa bu kavramlar ilişkili olsalar bile aynı anlama gelmezler. Büyüme, sanayileşme vb. süreçler herhangi bir toplumsal formasyonda çok ileri düzeyde bulunabilir; ancak, onların varlığı o toplumsal formasyonun gelişmiş olduğu anlamını taşımaz. Çünkü, gelişme toplumsal yaşamın tüm alanlarında insanın düşünsel ve yaratıcı yetilerinin ve toplumsal yaşam içinde özgürleşme sürecinin gelişmesi olarak tanımlanabilir. İnsanın ekonomik ve toplumsal olarak özgürleşmesi, bu özgürleşme sürecinin belirli bir yaşam standardının görece eşit dağılması ile yakından ilişkilidir (Ercan,

1996, 14). İşte bu özellik gelişme kavramını ilişkili diğer kavramlardan ayırmaktadır. Bu çaba, önceleyen dönemlerde olsa da en çarpıcı ve etkili biçimde, ortaya konuşu ekonomik gelişme süreci ile özdeşleştirilmiş bir biçimde Aydınlanma ya da modernleşme olarak tanımlanan dönemde gerçekleşmiştir. Bu süreç, toplumun ekonomik kaynaklarının etkili ve verimli biçimde kullanılmasını sağlayacak şekilde disipline edilmesini ya da organizasyonunu gerektirmektedir. Gelişme kavramına yüklenen olumlu içerik, kısa zamanda kapitalizmin kendi içsel dinamikleri ile değişmiş, daha çok üretim ve daha çok satış amaçlı örgütlenme sonucu, bu olumlu içerik kaybolmuştur. Zaman içinde gelişme B. Ingham'ın vurguladığı gibi "meta-merkezli" bir tanımlamaya dönüşmüştür (aktaran, Ercan, 1996, 213). Bu yönelim öylesi bir noktaya gelmiştir ki, sonraları en güzel ifadesini Bilimsel yönetim ilkeleri aracılığıyla Fordizm'de bulmuştur. Başlangıcında insanların özgürleşmesi amacına yönelik hedef, insanın robotlaşması diğer bir deyişle "köleleşmesi" anlamına gelmiş ve insanın her türden yeteneklerini geliştirmesi yerine, onu "tek boyutlu" hâle getirmiştir. Sonuçta gelinen nokta, gelişmiş toplumlar, insanların toplum içinde bireysel yaratıcılıklarını kaybetmesinin ilk örnekleri hâline gelmiş ve şimdilerde bunun doğurduğu sorunların çözümü ile uğraşma durumunda kalmışlardır.

Bu anlamdaki sorunlar, günümüzde gelişmiş toplumlar için de söz konusu olmakla beraber, azgelişmiş toplumlar için bunun yanı sıra başka riskler de söz konusudur. Doğanın dengesinin ve gelir dağılımının her geçen gün daha fazla bozulması riski, bunların önde gelenleri arasında sayılabilir.

Gelişme kavramının başlangıcındaki olumlu içeriğine rağmen, sonradan olumsuz içeriğe dönüşmüş hâli, yani daha çok modernleşme kuramının egemen anlayışı olarak gelişmenin ekonomik büyüme anlamındaki kullanımı, giderek daha ağır basma eğilimi göstermiştir. Bağımlılık okulunda egemen anlayışı ise, daha çok belirli yaşam standardının ülkeler bazında görece eşit dağılması etrafında şekillendiği, ülke düzeyinde ise gelişmeyi salt ekonomik büyüme anlamında almadıkları çıkarsanabilir.

Daha sonraki dönemlerde, özellikle 1970'lerden sonra, bağımlılık okuluna yöneltilen eleştirilerde gelişme kavramının, büyüme ve teknolojik ilerlemeden çok, insanın özgürleşmesi anlamındaki kullanımının daha fazla vurgulandığı görülmektedir. "Meta-merkezli" gelişme kavramı yerine, "insan-merkezli" bir gelişme kavramı gelişmiştir. Ancak bu kuramlar, daha önceki ele alışlardan farklı olarak gelişme sorununu belirli bir kuramsal bütünlük içinde ele almak yerine, daha çok yaşanan bütünlüğün belirli bir boyutu ile ilgilenen kısmî kuramlar olmuştur (Ercan, 1996,

219). Ayrıca, son dönem gelişme kuramları, gelişmeyi ölçme ya da analiz etme gibi pozitivist bir eğilim yerine, daha çok nitel anlamda gelişmenin ne olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bütün bu değişim süreci sonucunda gelinen nokta, gelişme kavramının içerik olarak toplumun niteliğine ilişkin bir dizi farklı boyutun çözümleme kapsamına alınmasının gerekliliğidir. Bu boyutlar arasında, ekonomi, sosyal yaşam, politik boyut, kültürel ve ekolojik boyutlar sayılabilir.

GELİŞME YAZININININ KISA BİR TARİHÇESİ ÖZEL BİR ALAN OLARAK GELİŞME YAZINI

Toplumsal değişme konusunda yapılan tartışmalar genel anlamda çok eskilere dayanıyor olsa da, Batı Avrupa'da Sanayi Devrimi ve kapitalizmin gelişmesi ile daha sistemli bir biçime dönüşmüştür. Bu tartışmalarda değişmenin ve itici gücünün ne olduğu tartışılırken, gelişme konusu dolaylı olarak ele alınmaktaydı. Farklı toplumların karşılaştırılarak "Batının" "kendini" ve "ötekini" tanımlaması "oryantalizm" olarak anılan çabalarla ilk olarak edebiyat ve sanat alanında Said'in (1991) "örtük oryantalizm" dediği biçimiyle başlamıştır. Daha sonraları "açık oryantalizm" olarak siyasal, ekonomik ve kültürel birlikte Batı'yı ve Batılı özneyi evrensel bir norm ve merkez kabul etme biçiminde serüvenini tamamlamıştır[4] Ancak gelişme yazını adıyla özel bir alanda yapılan tartışmalar çok daha sonraları İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllara rastlamaktadır. Gelişme yazınının özel bir alan olarak ortaya çıkış aşamasında iktisatçılar öncülüğü yapmışlar ve gelişme kavramına yüklenen anlamdan dolayı uzun yıllar bu alanda egemen olmuşlardır. Daha sonraları gelişme sosyolojisi, gelişme siyaseti gibi alt disiplinler oluşmuştur.

Gelişme kuramları Avrupa ve ABD'den kaynaklanmaktadır. Bu kuramcılardan bir kısmı yoksulluk ve sefalete çare bulmak, uluslararası plandaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için çalışsalar da, diğerleri azgelişmiş ülkelerin gelişmiş sanayi toplumları düzeyine çıkmasının dünya ekonomisinin bunalımının önlenmesi için gerekli olduğuna inanmaktadır. Bazılarının tek kaygısı ise, komünizm tehlikesine karşı mücadele yöntemleri geliştirmek olmuştur (Trak, 1984). Gelişme yazınının özel bir alan, olarak gelişmesi ile azgelişmiş ülkelere yardım sorunu arasında çok önemli ilişkiler bulunmaktadır. Söz konusu bu yardımların, bağımsızlığını yeni ilân etmiş ülkelerin, Sovyetler Birliği'nin sanayileşme modeline ilgi göstermeleriyle aynı döneme denk gelmesi tesadüf değildir. Batı ülkelerinin ve özellikle de ABD'nin dış politikaları ile gelişme yazınının

[4] Bu konuda Keyman ve diğerleri, 1996; Said 1991; Turner, 1997'ye bakılabilir. Ayrıca 1998'de çıkan *Doğu-Batı Dergisi*'nin "Doğu Ne? Batı Ne?" Konulu ikinci sayısına bakılabilir.

özel bir alan olarak kurulması arasında çok önemli ilişkiler var. Kısacası, "taraflılık" konusunda değerlendirildiğinde, gelişme yazınının Batı merkezli ve özel bir dönemin ürünü olarak ortaya çıktığı ve dolayısıyla da taraflı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

GELİŞME YAZINI VE SINIFLANDIRILMASI

Gelişme yazınının geniş alanında bütün tartışmaları değerlendirebilmek çok zordur. Ancak anlamayı ve kavramayı kolaylaştırması amacıyla çeşitli kriterler çerçevesinde sınıflandırmalar yapılabilir. Aşamalı olarak sınıflandırma ile köken olarak sınıflandırmaya aşağıda kısaca değinilecektir.

AŞAMALAR OLARAK SINIFLANDIRMA

Gelişme yazını ve pratiği, başlangıcından bu yana üç farklı aşamada ele alınabilir (Ercan, 1996).

I. Aşama: Gelişme yazınının gelişmemiş/geleneksel toplumları ilgilendiren biçimi ile ilk aşaması: Bu aşamada Sanayi Devrimi ile birlikte İngiltere ve diğer kapitalist ülkeler için çevre formasyonlarının önemi daha da artmıştır. Modernlik ve kapitalizm Batı-toplumlarını kısa sürede geleneksel olandan modern olan bir aşamaya getirmiş ve daha sonra da modernlik bir denetim, bütünleşme ve baskı aracına dönüşmüştür. Bu aşamada ilk olarak Batı Avrupa toplumlarının kendilerini tanımlama amacına yöneldikleri görülmektedir. Bu nedenle de kendi geçmişlerine yönelerek toplumlarındaki yeni aşamayı anlayıp toplumlarını tanımlamaya çalışmışlardır. İkinci olarak da kendilerini aynı dönemde yaşayan diğer toplumlarla karşılaştırarak "ötekini" tanımlama yoluna gitmişlerdir. Sürekli olarak kendilerinin gelişmişliği ötekinin gelişmemişliği ile karşılaştırılmış ve bu karşılaştırma farklı bir çerçevede anlam kazanmaya başlamıştır. Bu nedenle de söz konusu dönemde karşılaştırmalı araştırmalar çok değerli olmuştur. "Ötekine" bakarak kendini tanımlama, tarihsel olarak hem kendilerinin "geçmişi", şimdileri ve geleceğini tanımlamalarını sağlamış, hem de "öteki" toplumların şimdileri ve geleceklerini tanımlamalarına götürmüştür.

II. Aşama: Bu aşama II. Dünya Savaşı sonrası dünya ekonomisinde yaşanan yeni gelişmeler ve dinamiklerle ortaya çıkmış olup, gelişme yazınının artık "öteki" toplumlar hakkında daha sistematik bilgi üretmeye başlamış olduğu bir dönemdir. Sistematik bilgi üretme süreci bu dönemde gelişme sosyolojisi, gelişme siyaseti gibi bir dizi alt disiplinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

III. Aşama: Gelişme yazınının üçüncü aşaması ise, günümüzde "neoklâsik" ya da "neo-liberal" okulların, ekonominin evrensel olduğunu ve

piyasa ilkeleri etrafında örgütlenen toplumlar için bir ikinci ya da alt disiplinin varlığına ihtiyaç olmadığını belirterek, gelişme ekonomisini yoğun olarak eleştirdiği bir dönemdir. Bu yoğun eleştiriler sonunda gelinen nokta: Kimilerinin, gelişme yazınının sonunu ilân etmesidir.[5] Ancak bu aşama gelişme yazınının sonu değil, yeni bir aşaması olarak ele alınmalıdır. Çünkü, bu dönemde gelişme konusunda tartışmalar bitmiş değil, farklı bir biçimde sürmekte ve devam edecek gibi görünmektedir.

KÖKEN OLARAK SINIFLANDIRMA

Gelişme yazınının özel bir alan olarak ortaya çıkışı üç farklı kökene dayanmaktadır. Birinci grup Avrupa kökenli olanlar, ikinci grup ABD kökenli olanlar, Üçüncü grup ise, Lâtin Amerika kökenli olup da bu alanda farklı paradigmanın gelişmesine ve sonraları da bir dönem egemen paradigma olmasına öncülük edenlerdir.

1. Avrupa kökenli olanlar: Gelişmiş ülkelerden olup da gelişme yazını ile ilgilenen teorisyenlerden Avrupa kökenli olanlarda daha çok sosyal demokrat eğilim ağır basmaktaydı (Trak, 1984). Avrupalı olanlar arasında önde gelen kurucular olarak P. Rosenstein-Rodan, R. Nurkse, A. O. Hirschman, G. Myrdal ve H. Singer önemli isimleri oluşturmuştur. Avrupalı olanların hemen hemen hepsinin meslekî yaşamlarında, büyük bunalım ve İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupa ekonomisi üzerindeki etkileri bir dönüm noktası olmuştur. Hepsi de savaş sonrası uluslararası ticaret ve sermaye hareketleriyle ilgilerinin bir doğal sonucu olarak, azgelişmiş ülkelerle ilgilenmiştir. Çalışmalarında azgelişmiş ülkelerin sanayileşmesinin Batılı toplumların yararına olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

2. ABD kökenli olanlar: Bunlar arasında ise, B. F. Hoselitz, W. W. Rostow en önde gelen isimlerdir. ABD kökenli sosyal bilimcilerde ise daha çok soğuk savaş ideologluğu yapma eğilimi ağır basmaktadır. "Modernleşme okulu" ya da "modernleşme kuramı" olarak adlandırılan yaklaşım Amerikan dış politikasıyla çok yakından ilgili olup çok açık bir biçimde politik bir araç olarak ortaya çıkmıştır.

3. Azgelişmiş ülke aydınları: Arjantinli R. Prebisch ve Karaibler'den A. Lewis azgelişmiş ülke iktisatçılarından olup da gelişme yazınında gelişmiş ülke iktisatçılarının perspektifinden bakanlardandırlar. Bu grubu oluşturan teorisyenler, gelişme yazını alanında sonraları "bağımlılık oku-

[5] Bu vurguya Harris Nigel'in (1987) *The End of the Third World* adlı çalışması tipik bir örnek olarak verilebilir. Bu çalışmada özellikle "bağımlılık okulu", "Üçüncü Dünyacılık" (Third Worldism) ideolojisi olarak değerlendirilmekte ve bir dönemin azgelişmiş (less developed) ülkelerinin şimdilerde sanayileşmiş birer ülke olmayı başardıkları ileri sürülerek bu ideolojinin dolayısıyla da, azgelişme tartışmalarının sonu ilân edilmektedir.

lun"ca geliştirilen farklı bir paradigmanın oluşumuna öncülük etmiştir.

TEMEL YAKLAŞIMLAR VE SAVUNULARI

MODERNLEŞME OKULU

Bu okulun temel kavramları çoğunlukla Durkheim, Weber ve daha sonraları Parsons sosyolojisinden çıkarsanmıştır. Bilindiği gibi Durkheim, toplumları "organik" ve "mekanik" dayanışma olarak adlandırdığı dayanışma biçimlerine göre sınıflandırmıştır. Mekanik dayanışma (benzerlik yolu ile dayanışma) toplumlar geliştikçe yerini organik dayanışmaya, yani iş bölümü yolu ile dayanışmaya bırakacaktır.

Weber'de ise, toplumlar otoritenin meşrulaştırılma biçimlerine göre sınıflandırılmıştır. Ona göre toplumların feodal toplumdan kapitalist topluma geçişi, otoritenin meşrulaştırılma biçiminin değişmesi ile olanaklıdır. Feodal ya da gelenekçi toplumlarda otorite, geçmişten gelen gelenek ve görenekler temeli üzerinde; kapitalist ya da modern toplumlarda ise, otorite akılcı nedenlere dayanılarak yasalar çerçevesinde meşrulaştırılmaktadır. Modern topluma özgü olan bürokratik örgütler, akılcı-yasal otoritenin işlerlik kazandığı en önemli alanları oluşturmaktadır. Kısacası modernleşme, artan bir biçimde akılcılaşma süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu geçiş sürecini, Weber, ideolojik, kültürel ve psikolojik düzeydeki dinamikler ile açıklamaya çalışmaktadır.

Her ne kadar Durkheim ve Weber on dokuzuncu yüzyılda egemen olan toplumsal evrim kuramlarını benimsemiyor ve yadsıyor olsalar da, onların da kuramlarının sonlanacak noktası, belli ereksel bir yönelim biçiminde değişmeyi açıklamaktadırlar. Değişen sadece, Durkheim ve Weber'in belli koşulları dile getirmiş olmalarıdır. Bilindiği gibi, toplumsal evrim kuramı H. Spencer ve A. Comte tarafından geliştirilmiş ve uzun yıllar sosyal bilimleri etkilemiştir.

A. Comte'un "üç hâl yasası" toplumların ilerlemesinin hangi aşamalardan oluştuğunu veren bir evrim teorisidir. Comte'a göre Batı toplumları, zorunlu olarak geçilmesi gereken teolojik ve metafizik aşamadan geçerek pozitif aşamaya gelmiştir. Benzer evrimci görüş, sosyolojinin kurucularından olan H. Spencer için de geçerlidir. Bu görüş daha sonraları Durkheim, Weber ve Parsons'u etkilemiştir. Modern ve kapitalist toplumların gelişme süreci açısından toplumsal değişme ve evrim teorilerini açıklarken, Batı toplumlarını belirli bir yere koyma konusunda hepsi birleşirler.

Bu anlayış daha sonraları Hoselitz, Rostow, Parsons, McClelleand ve Lerner, Bendix ve Moore gibi düşünürler tarafından benimsenmiş ve çalışmaları bu okulun temel görüşlerine dayandırılmıştır. Huntington, Tir-

yakian, Apter şimdilerde bu okulun en önde gelen temsilcileri arasında sayılabilir.

Bu okulun şekillenmesinde etkili olan Hoselitz ve Rostow'un o dönem için tehdit oluşturan komünizme açık bir biçimde karşıt düşünceleri çok etkili olmuş ve âdeta dönemin dış politikalarını belirlemiştir. Daha önceleri azgelişmiş ülkelere yardım konusunda Birleşmiş Milletlerce yönetilecek bir yardım fonuna kuşkuyla bakan ABD, bu dönemde yardım konusuna olumlu bakmakla kalmayıp bu konuda araştırmalar yapacak merkezler kurmuştur. Dolayısıyla da bu okulun oluşum yılları ile Birleşmiş Milletler yardım fonu aynı yıllara tekabül etmiştir.

Sonuç olarak bu okul, dünya üzerinde var olan ekonomik yapıları ikili yapılar olarak ele almakta, azgelişmiş ülkelerin yapısal koşullarının gelişme dinamiklerinden yoksun oldukları ve bu anlamda kendi başlarına kaldıklarında değişime yabancı kalacakları ve azgelişmiş toplumların, içsel dinamiklerin yokluğundan, gelişmeye kapalı oldukları yönündeki vurguya rağmen, tüm azgelişmiş ülkelerin gelişmiş Batı ülkeleri aşamasına gelecekleri şeklinde bir evrimci anlayış nedeniyle, teleolojik (ereksel) ve her ülke için geçerli olabilecek gelişme stratejileri sunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı da evrensel bir gelişme modeli olmakta ve toplumlar arasındaki farklılıklar göz ardı edilmektedir.

Bu teorisyenlerin görüşlerinde, süreç içinde, azgelişmiş ülkelerin yapılarının sanıldığından daha karmaşık olduğu şeklindeki bir görüş giderek belirginleşmiştir. Bu anlamda özellikle Huntington'un yaklaşımı, modernleşme teorisinde yeni bir bakış açısı oluşturmaktadır. O, üçüncü dünya ülkeleri için siyasal gelişme kavramı yerine devrim kavramına ağırlık vermekte ve azgelişmiş ülkelerin modern yapıya geçişinin Batı toplumlarına özgü siyasal gelişme yoluyla değil de devrim yoluyla olacağını ileri sürerken, yine bu okulun temel varsayımlarının çoğunu benimsemektedir. E. Tiryakian ve D. Apter de bu okulun en önde gelen temsilcilerindendir. Sonuçta, günümüzde söylem değişmiş ancak öz aynı kalmıştır. Değişmeyen öz, yeni-modernleşme sürecinin bu aşamasında insanlar modern ve birleşik dünyanın ürünü olan toplumlarda yaşamalı ve bunun gerisinde kalanlar hızla bu yaşam biçimini yaratmaya çalışmalı düşüncesidir. Modern ve birleşik dünyanın oluşumu ise, aslında piyasanın, ülke içi ya da "yerel" piyasanın artan ölçüde uluslararasılaşması anlamına gelmektedir ki, bu da özün değişmesini gerektirmek yerine "yerel" unsurları kullanmaya, dolayısıyla da daha somut çözümlemelerin gerekliliği düşüncesine götürmektedir. Elimizde henüz bu değişim sürecinin, yani "yerel" olanı tanımaya daha fazla yönelişin bu okulun "taraflılık" konusundaki düşüncelerinin gelişmiş ülke yararına olmadığını ya da az gelişmiş ülke yara-

rına olduğunu gösteren herhangi bir kanıt bulunmamaktadır.

BAĞIMLILIK OKULU

1960'lardan itibaren gelişme yazını, kökenleri Raul Prebisch ve Celso Furtado tarafından geliştirilen yapısalcılık ve Marksizmden etkilenen "bağımlılık" okulunun eleştirilerine hedef olmaktadır. Bu eleştiriler sonucunda modernleşme okulunun etkisinin azalmaya (sadece teorik tartışmalar alanında) ve yeni bir paradigmanın egemen olmaya başlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişme yazınına önemli katkıları olan Arjantinli R. Prebisch, 1940'lardan başlayarak Birleşmiş Milletler içinde önemli rol oynamıştır. Prebisch, 1948'de kurulan ve dönemin en önemli düşünce odağı olan ECLA'nın (Economic Comission for Latin America) başkanlığını yapmıştır. Bağımlılık okulunun oluşumunda, onun Lâtin Amerika'da sanayileşmenin kesinlikle piyasaya bırakılamayacağı, planlı sanayileşmenin zorunlu olduğu ve devletin rolünün çok önemli olduğu yönündeki görüşleri etkili olmuştur. Yapısal sorunlarla ilgilenilmediği sürece, her yeni gelişme ve sanayileşme hamlesinin kaçınılmaz olarak Lâtin Amerika'da enflasyona yol açacağını ileri sürerek o zamana değin enflasyonu parasal bir olgu olarak değerlendirme anlayışına karşı çıkmıştır. Bu katkılarına rağmen o, yapısalcı yaklaşım içinde yer alan Cardoso ve Furtado tarafından iç çelişkileri yadsımakla eleştiriliyor. Bu çabalar, "bağımlılık okulu"nun çerçevesinin ilk hâlinin oluşumuna ve yöntemsel bir değişime götürmüştür.

Bağımlılık okulunun temel hareket noktası, gelişme kuramının yanlılığının eleştirisine dayanmaktadır ve önceden yapılmış eleştirileri daha da ileri götürerek kuramlarını oluşturmaktır. Gelişme teorisinin yanlılığı ilk kez iktisatçılar (örneğin Dudley Seers) tarafından, erken dönem gelişim teorisinin "özel bir örnek" (special case) olması biçiminde ortaya kondu. Aynı biçimde gelişme teorisi, Myrdal tarafından "ekonominin yoksul kuzenleri" (poor cousions of economics) kavramı kullanılarak eleştirilmiştir. Myrdal, daha kapsamlı "institutionalist" bir çözümleme önermiştir (Blomstörm ve Hettne, 1984). Fakat, "paradigma değişikliği" asıl olarak Üçüncü Dünya sosyal bilimcilerinin katkılarıyla oluşmuştur. Özellikle de erken katkılar Lâtin Amerika, özellikle "bağımlılık okulun" dan gelmiştir. Blomström ve Hettne (1984) "bağımlılık okulu"nun Üçüncü Dünyanın sosyal bilimlere ilk gerçek katkısı olduğunu söylemektedirler. Bu katkı, o zamana değin Batı dünyasının sosyal bilimlerini taklit eden Üçüncü Dünyanın kendine güvenini arttırmıştır.

Bağımlılık okulu, gelişme sorununa azgelişmiş toplumlar açısından bakmaktadır. Gelişme yazınında egemen kuramca ileri sürülen düşüncele-

rin gerçekleşmediği ve bu düşüncelerin azgelişmişlik sorununu çözmek yerine, bu toplumların azgelişmişliğinin daha da artmasına neden olduğu gerekçesiyle modernleşme okuluna eleştiriler yöneltmişlerdir. Gelişmiş ve azgelişmiş ülkeler arasındaki ilişkilerin bağımlı ilişkiler olduğunu savunması ve dışsal dinamiklere yaptığı vurgu nedeniyle bu okul "bağımlılık okulu" olarak adlandırılmıştır. Buna göre, gelişmiş ve azgelişmiş ülkeler arasındaki bu ilişkiler güç ve kontrol ilişkileridir. Aralarında farklılıklar görünen bu okulun temsilcilerinde ortak nokta, azgelişmiş ülkeler ile gelişmiş ülkeler arasındaki ilişkiyi bağımlılık ilişkisi olarak ele almalarıdır.

Bu okulun, Baran ve Sweezy'nin (Baran, 1957; Baran ve Sweezy, 1966), büyümenin siyasal iktisadı ve tekelci kapitalizm üzerine yaptıkları çalışmalar temelinde Frank'ın (1967; 1969) Lâtin Amerika, modernleşme kuramlarının eleştirisi ve üçüncü dünya ülkelerinin bağımlılaşması konusunda yaptığı çalışmalarla adı konmuş ve çerçevesi çizilmiştir. Okul, Wallerstein, Amin ve diğer birçok sosyal bilimcinin çalışmalarıyla da doruğuna ulaşmıştır (Akşit, 1985). Temel varsayım, Lâtin Amerika ve diğer üçüncü dünya ülkelerinin geri kalmışlıklarının ya da gelişememelerinin nedeni, bu ülkelerin geleneksel yapılarında değil, merkezde gelişmiş metropol ülkeler ve çevrede azgelişmiş uydu ülkelerin varlığıdır. Bu eşit olmayan taraflar arasındaki ilişki, azgelişmişliğin varlığı ve onun süregitmesinin, Frank'ın deyimiyle "azgelişmişliğin gelişmesinin" nedenidir.

Bağımlılık okulu, temel varsayımdaki benzerliğe rağmen, 1970'li yıllarda neo-marksistler olarak adlandırılan sosyal bilimciler tarafından eleştiriler aldı. Bu eleştiriler özellikle Frank'ın düşüncelerine yöneltilmiş olan eleştirilerdir. Bu okula yöneltilen eleştiriler arasında Laclau (1971), Warren (1973), Bernstein (1979), Taylor (1979) ve Mouzelis'in (1980 ve 1981) eleştirileri önde gelmektedir.

Bağımlılık okulu ile pek çok ortak yönü olan ve dünya sistemi olarak adlandırılan yaklaşımın önde gelen mimarı Wallerstein (1974) içsel ve dışsal dinamikleri global sistem içinde bir arada ele almaktadır. O, burjuvazi ve işçi ilişkisi ile merkez ve çevre ilişkisinin birbirini etkileyen bulunan dinamik bir süreç yarattığını söyleyerek bağımlılık okulundan ayrılır. Ayrıca merkez ve çevre kategorilerine "yarı çevre" kategorisini ekleyerek farklı formasyonların varlığını kabul eder. Bu katkıları ile ilk çalışmalarında bağımlılık okuluna daha yakınken, sonraları daha farklı görüşler ileri sürmüştür. Benzer eğilim S. Amin için de söz konusudur.

Bu okula bir diğer eleştiri Bernstein tarafından yöneltilmiştir. Bernstein, azgelişmişlik kuramının temel kavramlarından üretilmiş olan "bağımlı gelişme", "eşitsiz gelişme" "bağımlı burjuvazi" gibi kavramları, ü-

çüncü dünya ülkelerindeki değişmeleri güçlü bir şekilde açıklayamadıklarını ileri sürerek eleştirmektedir (aktaran Akşit, 1985, s. 242).

Bağımlılık okulunun temsilcileri diğer bir eleştiri, bağımlı gelişme, eşitsiz gelişme, çarpık kapitalizm gibi kavramları kullanmaları ve onların normal olan ya da çarpık olmayan, bağımlı olmayan, kendi kendine yeterli, özerk ideal bir sistemin gelişmesi modelini varsaymaları nedeniyle normatif ve ideolojik çerçevede yargıda bulundukları noktasındadır (Bernstein, 1979; Taylor 1979).

Söz konusu eleştiriler dışında başka bir eleştiriyse, üçüncü dünya ülkelerinde çok önemli değişme ve dönüşümlerin yaşanmakta olduğu; ancak bağımlılık kuramının "ideal, normal ve bağımsız" gelişme kavramsallaştırması nedeniyle bu değişmeler ve bu değişimleri anlama ve açıklamaya yönelik kavramlar üretemediği biçimindedir. Oysa ki, üçüncü dünya ülkelerindeki heterojen, somut ve özgül değişme ve gelişmeler, homojen bir azgelişmişlik nesnesine indirgenemez (Bernstein, 1979).

Dünya kapitalist sisteminin işleyişinin ve ihtiyaçlarının sonucu olarak azgelişmiş ülke konumunun ortaya çıktığını, bu konumun bağımlı sanayileşme, iç pazarın gelişmesi ve diğer gelişmelerle değiştirilemeyeceğini söylemeleri nedeniyle, kendilerinin bu yönde modernleşme okuluna yönelttikleri eleştiriye karşın, teleolojik bir çözümleme yaptıkları yönünde bir diğer eleştiri söz konusudur (Bernstein, 1979; Taylor, 1979).

Laclau (1971), Frank'ı Marksist terminolojiyi kullanmasına karşın kapitalizmi Marksist tanımlamadaki üretim tarzı yerine dolaşım açısından tanımladığı gerekçesiyle eleştirir. Brenner de Frank'ın kapitalizmi tanımlayışına karşı çıkmakta ve bir ülkenin azgelişmişliğinin, esas olarak ülkenin dünya kapitalist sistemi içinde işgal ettiği konumdan ziyade, kendi iç yapısı tarafından belirlendiğini söylemektedir. Bu noktada, kapitalizmin ne olduğu sorusu yoğun olarak gündeme getirilmiş ve bu da daha sonraki düşünceleri etkileyerek azgelişmiş ülke çözümlemelerinde formasyonların kendilerine özgü içsel dinamiklerinin varlığı düşüncesine, üretim tarzlarının eklemlenmesi gibi düşüncelerin vurgulanmasına neden olmuştur. Bu da kimi düşünürleri, toplumsal formasyonu dinamik bir süreç olarak görmeleri nedeniyle, ekonomik değişkenlerin yanı sıra politik-ideolojik değişkenleri de çözümlemeye götürmüştür.

1980'li yıllarda, bazı düşünürler (örneğin, Lloyd, 1982 ve Worsley, 1984), neo-marksist kuramların bazılarında ileri sürülen bir toplumsal kuruluşun, biri hâkim olan farklı üretim biçimlerinin eklemlenmesiyle ve bir üretim biçiminin de ekonomik düzeyin son kertedeki belirleyiciliği çerçevesinde göreli olarak özerk yapılar olan siyaset ve ideoloji düzeylerinin, ekonomi temeli üzerine dikey olarak inşa edilmesiyle oluştuğu şeklindeki

kavramlaştırmasını eleştiriyor ve ideoloji kavramı yerine antropolojik ve sosyolojik araştırmalarla zenginleştirilmiş kültür kavramının kullanılması gereğini vurgulamıştır.

Şimdiye kadarki tartışmalar ışığında, gelişme yazınına hem gelişmiş hem de azgelişmiş ülkeler açısından bakan kuramların, benzer bir değişim süreci geçirdikleri söylenebilir. Bu ilk oluşum aşamasından günümüze, sosyal bilimler metodolojisindeki paradigma değişimi ile iki yaklaşım da, daha genel ve makro çözümlemeler -şimdiki kullanımıyla "meta"- kuramlar üretme anlayışından, sürecin daha genel ve karmaşık olduğu ve somut özelliklerin araştırılması gereği noktasına gelmişlerdir. Bu anlamda her iki paradigma savunucuları tarafından da gelişmenin sadece ekonomik değil, tersine siyasal, sosyal ve kültürel bir sorun olduğu düşünülmektedir. Ancak taraflılık anlamında değişimlere rağmen, farklı versiyonlarıyla, hâlâ çatışan ve yarışan iki paradigma olarak devam etmektedirler.

1980 SONRASI DÖNEM

1970'li yılların ortalarından itibaren dünya ekonomisi krize girmiş ve bu krizi atlatma stratejileri geliştirilmeye başlamıştır. 1980'lere gelindiğinde, dünya ekonomisi, geliştirilen stratejiler sayesinde toparlanmayı sağlayabilmiştir. 1980'lerden günümüze, bağımlılık okulu ve neo-marksist eğilimlerin önemsizleşip modernleşme okulunun değişmiş hâli ile tekrar egemen paradigmaya dönüştüğü söylenebilir. Bu dönemde uygulanan ekonomik stratejiler "neo-liberal strateji", dönemin egemen kuramı ise "neo-modernizasyon" olarak adlandırılmaktadır.

Bu dönem için genelde yapılan vurgu, globalleşme ya da küreselleşmenin, yani ekonomik anlamda ulus devletlerin öneminin azalmasının, sermaye ve mal akımlarının giderek ülke sınırlarının ötesinde hareket ettiği yönündedir. Küreselleşme süreciyse, özelleştirme ve deregülasyon politika ve uygulamalarının geliştirilmesine götürmektedir. Bu iki kavram devletin ekonomideki rolünün azaltılması ve devletin küçülmesi gerekliliğini savunmaktadır. Bu anlayış tam da bağımlılık okulunun karşı çıktığı noktaya isabet etmektedir. Bilindiği gibi bağımlılık okulu, azgelişmiş ülkelerde gelişmenin olabilmesi için devletin rolünün çok fazla olması gereğini vurgulamaktaydı.

Savunulan düşünce, tıpkı "modernleşme okulu"nda olduğu gibi, bu sürecin farklı gelişmişlik düzeyinde olan toplumlar açısından aynı anlamı taşıdığı ve her iki tarafın yararına olduğu yönündedir.

TÜRKİYEDE GELİŞME YAZINI

Türkiye'de gelişme tartışmaları kimi zaman "Avrupalılaşma" kimi zaman "Batılılaşma", kimi zaman "Muasırlaşma ya da Çağdaşlaşma" kimi zaman da "Modernleşme" kavramları çerçevesinde ele alınarak tartışılmıştır. Bu tartışmalar Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayıp Cumhuriyet döneminde yeni boyutlar kazanarak çeşitli aşamalardan geçen ve günümüzde devam eden bir yöneliştir. Bu yöneliş, hem düşünsel hem de uygulanan pratikler düzeyleri için söz konusudur.[6]

Osmanlı İmparatorluğu sırasında temelde savaşçı bir toplum için en önemli özellik askerî alanda teknik üstünlük sağlamak olduğundan, daha XVIII. yüzyıl başlarında, Batı'nın askerî kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu yüzyılın askerî reform hareketleri Batıcılık anlamında ilk girişimler olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Batılılaşma yöneliminin asıl hedefi Batı ile aynı teknik düzeye ulaşarak askerî üstünlüğü yeniden ele almak olmuştur. Bu anlayıştan dolayı da, "Osmanlı aydınları ve devlet adamlarının özellikle kültürel alanda geleneksel kimliklerini, ahlâk değerlerini korumak istedikleri, Batılılaşmayı maddî hayat ve teknolojiyle sınırlı tutmaya çalıştıkları görülür" (Belge, 1983). Cumhuriyet döneminde Batılılaşma anlayışında bu anlamda bir kopuş görülür. Batılılaşmanın özellikle kültürel alanda gerçekleşmesi istenmiş, ancak Batılılaşma adına yapılan yenilikler Batılı bir toplum olmaya götürmemiştir.

Cumhuriyet rejiminin düşünce hayatı içinde üzerinde en fazla durulan sorunlardan birinin Batılılaşma olduğu söylenebilir. Cumhuriyet döneminde Batılılaşma tezleri Batı uygarlığının bütün olarak ya da bazı yanlarıyla alınması noktalarında odaklanmıştır. Kısmîciler ya da gelenekçilere göre Batı'nın "ahlâkiyat ve maneviyat"ına gerek yoktur. Durkheim sosyolojisinden etkilenen Ziya Gökalp, bu eğilimin en önde gelen isimlerindendir. Batı'dan yalnız teknik alınabilir. Hıristiyanlığın ürünü olan Batı uygarlığı, bizim İslâmî uygarlığımıza uymaz. Bütüncüler ise çağdaş uygarlıktan kaçınılamayacağını, bunun Türkiye'nin gelişmesi için biricik yol olduğunu savunmaktadırlar. Batı uygarlığı ile karşılaşmanın dinimizi, ahlâkımızı kaybetme anlamına gelmediği, tersine ortaya bir sentezin çıkacağı görüşü egemendir. Bu nedenle Batı uygarlığının ilkelerini muhafazakâr bir kitleye karşı savunmak ve geri çevrelerle mücadele, gelişmenin olması için gereklidir (Tunaya, 1983, 238-239).

Hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Cumhuriyet döneminde Batılı-

[6] Türkiye'de gelişme yazını çok kapsamlı bir konu oluşturmaktadır. Burada yapılan sadece değişim seyrinin çok kısa bir özetini vermek niteliğindedir.

laşma bir "devlet politikası" olarak ele alınmıştır. Uygulamanın "yukarıdan aşağıya" karakteri iki dönemin ortak bir yönünü oluşturmaktadır. Cumhuriyet döneminde Batılılaşmanın kapsamı daha geniş çizilmekle birlikte, hedefin gerçek anlamda gelişme anlamına gelecek birtakım arayışlar yerine daha çok maddî kalkınma düzeyi anlamında tanımlandığı söylenebilir. Diğer bir ortak noktaysa, her iki dönemde de, kısmî Batılılaşmayı savunanlar da dahil olmak üzere, Batılılaşma amacıyla yapılanların son analizde "taklit" ya da "Batı öykünmeciliği" niteliğinde olmasıdır.

Batılılaşmanın başladığı andan itibaren Türkiye tarihinde Batıcılar, kendilerini "ilerlemenin" başlıca odağı olarak görmüşlerdir. Bu kesim için resmî tarihte Batıcı, ilerici kabul edilmiş, Doğulu kalmayı savunanlar da, "gericilik"ten sorumlu tutulmuştur. Zaman zaman Batıdan kaynaklanan sosyalizm ya da faşizm gibi akımlar Türkiye'de aydınlar arasında taraftar bulmakla birlikte, ana Batıcılık akımı liberal-burjuva ideolojisi çerçevesinde oluşmuştur (Belge, 1983, 263). Batı'ya göre ılımlı, çoğu zaman muhafazakâr görüşler, Türkiye'de radikal olarak tanımlanmıştır.

Türkiye'deki aydınlar açısından başlıca saplantı teknolojik gerilikti. Pozitivizm bu ihtiyaca rahatlatıcı bir cevap veren bir ideolojiydi.[7] Öte yandan Türkiyeli aydın, topyekün kalkınma istiyor, geniş kitleleri bu uğurda seferber etmeyi tasarlıyordu. En azından bu kalkınma gerçekleşinceye kadar toplumsal hizmetlerin bölüşümünde sınıfsal eşitlik sağlama kaygısı duymuyordu. Sınıf mücadelesini ilke olarak reddeden (pozitif bilimsel "doğru"ların sınıflardan bağımsız topluma yön vermesi gereken olgular olduğunu söylediği için) pozitivizm, bu bakımdan Türkiye'nin ortalama Batıcı aydınına çekici göründü.

Batılı burjuvazinin muhafazakârlaştığı dönemin ideolojisini benimseyen aydınlar, buna rağmen, Doğucu-Osmanlı rakipleriyle mücadelelerinde kendilerini "radikal" görebildiler. Başka türlü bir "ilericilik" biçimi de görülmediği için, muhafazakârlığın bu iki biçimi arasındaki kavga, olabilecek bütün "ilericilik/gericilik" alternatiflerini kapsamış izlenimi verdi" (Belge, 1983, 264).

Gelişme yazınına özel bir alan olarak bakıldığındaysa, 1930'lardan beri Türkiye'de ülke neden kalkınamıyor veya nasıl kalkınabilir soruları sosyal bilimcilerin birincil problemi olmuştur. Türkiye'nin temel yapısını köy ve köylülük oluşturduğundan ana sorun bu kavramlar etrafında tartışılmıştır. Bir taraftan köylülük korunmaya çalışılırken, diğer taraftan da tarımdan sanayiye nasıl artık aktarılarak gelişmiş sanayi toplumu oluna-

[7] Bu dönemde düşünce hayatı ve devlet politikaları ilişkisi için Etyen Mahçupyan'ın (1997) çalışmasına bakılabilir.

cağı tartışılmaktadır. Bu tartışmalar, genellikle Batı kaynaklı olmakla birlikte, Türkiye'nin gelişme tarihinin yorumlanmasında önemli yer alan Kadrocu görüş o dönemin koşulları çerçevesinde Türkiye'ye özgü kalkınma arayışına girmiştir. Bilindiği gibi 1930'lardaki Büyük Bunalım ile azgelişmiş ülkelerin bu dönemdeki ortak deneyimleri, Lâtin Amerika'da olduğu gibi Türkiye'de de hattâ daha erken bir tarihte azgelişmişlik konusundaki düşüncelerin gelişmesinde belirleyici olmuştur. Türkiye'de daha sonraları gelişme tarihi yorumlarında sıklıkla yapılan "anti-emperyalizm", ile "aydınlar" ya da "bürokratlar iktidarı" kavramlarının birlikteliği, temellerini Kadro'cu yorumdan almaktadır. Kadrocu görüş, dönemin resmî yönetiminee benimsenmiş ancak bunun uygulanması gerçekleşmemiştir (Gülalp, 1983).

Bu çizgi daha sonraları devam etmiş, 1960'larda özellikle Avcıoğlunun çalışmalarıyla yeniden canlandırılmıştır. Onun çevresinde oluşan Yön Hareketi, özellikle 1960'lı yıllardaki sol düşünce üzerinde etkili olmuştur. Türkiye'de kapitalizmin gelişmesi, daha doğrusu nasıl bir yol izleyeceği, toplumsal değişimi mi sağlayacağı yoksa azgelişmişliğin sürüp gitmesine mi yol açacağı bu yılların en önemli tartışma konusudur. 1970'de temel tartışma konusu, kapitalizmin gelişip gelişmediği değil, nasıl bir kapitalizmin geliştiği ve bu gelişmenin sınıfsal ve siyasal sonuçlarının neler olduğudur.

1960 ve 1970'li yıllarda Türkiye'de yapılan tartışmalar daha çok bu yaklaşım çerçevesinde gerçekleşti ve yine o dönemin (Planlı Kalkınma Dönemi) resmî yönetiminee benimsendi. Bu dönemde daha çok gelişme yapısal dönüşümlerin tartışılması biçiminde gerçekleşti. Ancak bu dönemde yapılan tartışmaların ne derece Batı kaynaklı olmaktan uzak olduğu ve özgül koşulları dile getirdiği kuşkuludur. Çünkü, 1960'larda Türkiye'ye planlama anlayışını getiren, hattâ planlama örgütünü kuran Batılı kuruluşlardır. Bu da planlama-devletçilik ve solun özdeşleşmesi ve devlete dayalı popülist politikalar üretmenin "sol" olarak algılanmasına yol açmıştır.

1969-1970 yıllarında gerçekleşen ve daha sonraları 1980'li yıllara geçirilen Korkut Boratav ve Muzaffer Erdost arasındaki polemik bu dönem tartışmalarının ana temaları konusunda iyi bir örnek oluşturmaktadır. Tartışma "egemen üretim biçimi ve tarımda üretim ilişkileri" konusunda ileri sürülen farklı görüşleri içermekte ve dolayısıyla da çözümlemeleri farklı kavramsal temellere oturmaktadır. Ancak ortak sorun tarımsal dönüşümün gerçekleşip gerçekleşemeyeceği çerçevesinde olmaktadır. Bahattin Akşit, Çağlar Keyder ve Şevket Pamuk gibi birçok sosyal bilimcinin çalışmaları yine bu döneme rastlamaktadır.

Kısaca dile getirecek olursak, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana, 1930'larda Kadrocu görüş, 1960'lara kadar "modernleşme okulu" 1960-1970 arası "bağımlılık okulu" benzeri bir anlayış, bir ara dönem ve 1980'lerden günümüze neo-modernizasyon olarak adlandırılan biçimiyle modernleşmeci görüş egemen paradigmalar olmuştur [8]

Sonuç olarak Türkiye'de değişme kavramı çerçevesinde dolaylı ya da doğrudan gelişme tartışılırken iki eğilim görüyoruz. Muhafazakâr eğilimde olanlar "kültür" farklılığını vurgulayarak, açık ya da örtük biçimde, Batılılaşma ya da gelişme için kültürel öğelerin değişmesinin gerekmediği, hattâ değişmesinin olumsuz sonuçlara yol açacağını savunmuş ve savunmaktadırlar. Diğer eğilimi ("ilerici" olarak değerlendirilenler) benimseyenlerinse bazıları, özellikle kültürün değişmesi gerektiğini vurgularken, (örneğin Berkes) diğerleri, soruna daha çok üretim ilişkileri çerçevesinde bakmışlardır. Üretim ilişkileri çerçevesinde tartışanlar tıpkı bağımlılık okulunda olduğu gibi, "kültür" kavramına çok az yer vermiş ya da hiç yer vermemiştir. Ancak, her iki eğilim için de (hem muhafazakâr hem de ilerici olarak değerlendirilenler) kültürün hiç değişmemesi gereğini vurgulayanlar da dahil olmak üzere, hemen hemen hepsi gelişmeyi Batı gibi olmak anlamında tanımlamışlardır. Bu anlamda tanımlanınca doğal olarak gelişme yazını da Batı'daki yazının izlenmesi biçiminde olmuş ve bazı özgüllüklere[9] rağmen, genelde paradigmatik değişim de Batı'dakini izlemiştir. Ancak yaşanan somut formasyonda ne "kültür" değişmeden kalabilmiş, ne Batı'daki gibi olabilmiş ne de üretim biçimi anlamında gelişmiş toplum düzeyine çıkılabilmiştir. Türkiye son yıllarda oluşan değişmelerden etkilenerek ve kimilerince yeni dünya düzeni olarak adlandırılan sürece eklemlenerek farklı bir yerden değişme ya da "gelişme" sürecini yaşamaktadır.

Sonuç

Gelişme yazını ve pratikleri konusuna bilgi üretme, bilim yapma yolu olarak bakıldığında, bu alandaki bütün tartışmalarda daha çok iktisat ağırlıklı yapısal ve makro çözümlemelere dayalı "meta" kuramlardan kültür ve özgüllükleri de göz önüne alan bir alana kayış süreci gözlemlenmekte. Bir diğer deyişle pozitivist epistemolojiden bir kopuş söz konusudur. Ancak bu değişime rağmen, bu alanda temel iki anlayış, "modernleşme oku-

[8] Burada düşünsel alanda gelişme yazını ve pratikler anlamında gelişme kavramının farklılığını hatırlatmakta yarar var. Pratikler olarak uygulanan ekonomi politikalar anlamında "modernleşme okulu" ya da versiyonlarının Türkiye'de her zaman etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

[9] Kadrocular'ın Türkiye'nin gelişmesi konusunda ileri sürdükleri düşüncelerin özgüllüğü kabul edilmekle birlikte, esinlendiği kaynaklar açısından yine Batı kaynaklı olduğu söylenebilir.

lu" ve "bağımlılık okulu" farklı versiyonları ile, birbirleri ile çatışan, yarışan ve değişen kuramlar olarak var olmaya devam etmektedir. Uygulanan ekonomi politikaları anlamında değil de, daha çok düşünsel anlamda değişik dönemlerde bunlardan biri egemen paradigma olmaktadır.

Yazının başında gelişme yazınının sonunun ilânını anımsatan iki eğilim söz konusu edilmişti. Bunlardan ilki, globalleşme ya da küreselleşmenin her anlamda olumlu yorumlanması biçimindeki eğilimin, etkili bir biçimde mevcudiyetidir. Son yıllarda gerçekleşen bir süreç olarak globalleşme/küreselleşme tartışmalarının Batı'da tartışıldığı biçimiyle bizde de tartışılması geçmişten gelen taklit ya da öykünmeciliğin bir tekrarı olarak değerlendirilebilir. Oysa ki, yapılması gereken, bu sürecin varlığının ve işleyişinin Batı gözüyle değil de özgül ülke koşullarının değerlendirilmesiyle farklı biçimde tartışılmasıdır. İlginç olan, bu sürecin sonuçlarının etkisinin ülkeler açısından anlamı konusunda da Batı gözüyle bir bakışın benimseniyor olmasıdır. Bu durum Boratav'ın (Boratav, 1987, 182) "uluslar arası bilimsel işbölümü" kavramlaştırmasını çağrıştırmakta. "Buna göre teori Batı'da, ampirik malzeme ise, hem Batı'da, hem üçüncü dünyada üretilir. Batı akademik hayatına "Şark'tan gelip sığınan Üçüncü Dünyalı araştırıcıların da bu işbölümü ilkelerine uyması doğaldır. Dolayısıyla Batı'ya inceleme sunan Türk araştırmacının da Türkiye'den malzeme üretmesi, bunları çözümlemesi umulur; ama kendi ülkesinden kaynaklanacak kuramsal katkıları irdelemesi gibi bir çaba beklenemez ve ciddiye alınamaz." Boratav'ın yaptığı bu saptama ne yazık ki, sadece Batı'ya inceleme sunan araştırmacılar için değil, diğer tüm araştırmacılar için de geçerlidir.

Oysa ki, "bilgi üretme sürecinde "taraflılığın" işin içine en çok girdiği bir alan olarak gelişme yazını ve dolayısıyla da bu yazına dayalı gelişme pratiklerinde Batı "taklitçiliği" ülke açısından çok büyük kayıplara neden olabilmektedir.

Gelişme yazınının sonunun ilânına götüren ikinci bir yönelim ise, genel tartışma alanları yerine daha dar çerçeveli, küçük ölçekli, kimlik, *gender*, çevre, anayasallık, vatandaşlık gibi tartışma alanlarına yönelinmesidir. Sorun söz konusu alanların gelişme ile ilişkilendirilmeden çalışılıp çalışılamayacağı ve çalışıldığında çözümlemenin yeterli olup olamayacağıdır.

Globalleşme/küreselleşmenin dayatmaları sonucu gerekli politikaların uygulanmaya başladığı 1980'li yıllardan bu yana ülkeler arasındaki uçurumların giderek daha da büyüdüğü bir durumda gelişme daha doğrusu azgelişme yazınının sonundan bahsedilebilir mi?

Görünen odur ki, günümüzdegloballeşme ya da küreselleşme kaçınıl-

mazdır. Ancak önemli olan, bu süreçte dünya ekonomisine eklemlenirken ülke kaynak ve potansiyellerinin doğru biçimde kullanılarak bu sürecin olabildiğince Türkiye ya da azgelişmiş ülke yararına dönüştürülebilmesidir. Bunun olanaklılığı kuşkulu olmakla birlikte yine de yapılması gereken pek çok şey olabilir. Öncelikle Türkiye'de son dönemlerde, çok kabul gören biçimiyle küreselleşmenin/globalleşmenin sonuçları bize yansıdığı hâliyle kaçınılmazdır, dolayısıyla bize düşen, dünya sistemine entegrasyon süreci içinde "yapısal uyum programları" geliştirmektir, düşüncesinin sorgulanmasıdır. Bu düşüncenin benimsenmesi "Batı'nın ya da "gelişmiş" olanın dayatmasının kabulü anlamına gelmektedir. İkinci olarak da, gelişme yazını alanında, özgün çalışmaların yapılmasının kaçınılmazlığıdır. Çünkü, azgelişmiş ülkeler benzer olmadığı gibi, homojen bir birim de değildirler. Dolayısıyla da bu süreç her bir ülkeyi farklı bir biçimde etkileyeceği gibi, ayrıca her bir ülkede değişik bölgeleri, sektörleri, sınıfları, kesimleri de farklı biçimde etkilemektedir. Bu nedenle de ülke koşullarının çok ayrıntılı biçimde çözümlenmesi gerekmektedir ki, bu da azgelişmiş ülkeler açısından gelişme yazınını belki de giderek daha önemli olacağı biçiminde yorumlanabilir. Ancak ülkemizde çoğu sosyoloji bölümünde gelişme sosyolojisi dersinin bile programlarda yer almaması bu konuda iyimser olmanın ne kadar zor olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Akşit, Bahattin, (1985), *Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*, Ankara, Turhan Kitabevi.

Belge, Murat (1983) "Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Berkes, Niyazi (tarihsiz) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Bernstein, Henry (1979) "Sociology of Underdevelopment Versus Sociology of Development?", Devid Lehmann der. *Development Theory* içinde, London, Frank Cass & Co. Ltd.

Blomström, Magnus ve Björn Hettne (1984) *Development Theory in Transition*, London, Zed Books.

Boratav, Korkut (1987) "Eski Bir Tartışmanın Yansımaları Üzerine", *İ.İ. Tez*, Sayı, 3.

Durkheim, Emile (1933) *The Division of Labor in Society*, New York, The Free Press.

Ercan, Fuat (1996) *Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, İstanbul, Sarmal Yayınevi.

Ersoy, Melih (1984) "Çevre Toplumsal Formasyonlarında Ulusal Ekonomiler ve Kentsel Sanayi Sektörünün Yapısına İlişkin Modeller", Melih Ersoy der. *Üretim Tarzlarının Eklemlenmesi Üzerine* içinde, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları.

Frank, Andre Gunder (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press.

Frank, Andre Gunder (1975) "Azgelişmişliğin Gelişmesi", Melih Ersoy der. *Emperyalizm Gelişme ve Bağımlılık Üzerine* içinde , Ankara, V Yayınları.

Gülalp, Haldun (1983) *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri*, Ankara, Yurt Yayınları.

Huntington, Samuel P (1997) *"Medeniyetler Çatışması mı?*, Murat Yılmaz der. Ankara, Vadi Yayınları.

Harris, Nigel (1987) *The End of the Third World*, London, Penguin Books.

Keyman, Fuat ve diğerleri (1996) *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Ankara, İletişim Yayınları.

Kuhn, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

Laclau, Ernest (1971) "Feudalism and Capitalism in Latin America", *New Left Review*, No: 67.

Mahçupyan, Etyen (1999) "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar: Devlet/Ulema İlişkilerinde Mo dern Durum", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı 7.

Mardin, Şerif (1990) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1991) *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mouzelis, N. (1978) "Ideology and Class Polities: Acritique of Ernesto Laclau", *New Left Review*, No: 112.

Mouzelis, N. (1980), "Modernization, Under Development: Pros Peets for a Theory of Third World Formations", *The Journal of Peasents Studies*, cilt. 17, No: 3.

Mouzelis, N., (1981) "Theology and Uneven Development: A Reply to Taylor", *The Jurnal of Peasent Studies*, cilt. 18, No: 14.

Myrdal, Gunnar (1975) *Economic Theory and Underdevelopment Regions*, London, Gerald Duckworth.

Said, Edward (1991) *Oryantalizm*, İstanbul, Pınar yayınları.

Savran, Sungur (1986) "Azgelişmişlik: Eşitsiz ve Birleşik Gelişme", *11. Tez*, Sayı, 3.

Taylor, (1979) *From Modernisation to Modes of Production: A Critique of the Sociology of Development and Underdevelopment*, London, Macmillan Press.

T.M.M.O.B. (1996) *Gelişme Stratejileri: Workshop*, Ankara, Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği.

Trak, Ayşe (1984) "Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular", *Yapıt*, Sayı 5.

Trak, Ayşe (1984) "Azgelişmiş Ülke Aydınları ve Gelişme Sorunu" *Yapıt*, Sayı 6.

Tunaya, Tarık Zafer (1983) "Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Turner, Bryn S. (1977) *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, İstanbul, İnsan Yayınları.

Randall Vicky ve Robin Theobald (1985) *Political Change and Underdevelopment: A Critical Introduction to Third World Politics*, London, Macmillan.

Wallerstein, Immanuel (1974) "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Society and History*, cilt. 16, No. 4. Türkçe'si "Kapitalist Dünya Sisteminin Yükselişi ve Geleceği: Karşılaştırmalı Analiz için Temel Kavramlar", *Dünya Ekonomisi, Bunalım ve Siyasal Yapılar*. İstanbul, Belge Yayınları.

Warren, Bill (1973) "Imperyalism and Capitalist Industrialisation", *New Left Review*, No. 81.

Weber, Max (1947) *The Theory of Social and Economic Organizations*, New York, The Free Press.

Weber, Max (1958) *Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, New York, Scribner.

Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds: Culture and World Development*, London, Weidenfeld and Nicolson.



Atatürk 25 Eylül 1930'da TBMM locasından görüşmeleri takip ederken (İlhan Akşit, *Mustafa Kemal Atatürk*).

SÖYLEM KURAMLARI, HEGEMONYA KAVRAMI VE KEMALİZM

Nur Betül Çelik*

Son yıllarda toplum bilimlerinde pozitivist eğilimler ve yaklaşımları sorgulayan kuramların ve yöntemlerin arttığı gözleniyor. Özellikle eleştirel ve yorumsal geleneklerden beslenen bu kuramlar ve yöntemlerin, toplumsal ve siyasal olguları değerlendirirken insan ve toplum bilimlerin temellerini de sorguladıkları görülüyor. Ancak, bu yöntemler ve kuramların epistemolojik kurguları ve yöntembilimsel sonuçları, Howarth'ın da belirttiği gibi, henüz yeterince açık biçimde ortaya konulmuş değil (1996: 1). Bu durum, söylem kuramları açısından da geçerli. Örneğin, Lacan, Derrida ya da Foucault, söylemi bir çözümleme nesnesi olarak görmelerine karşın farklı söylem tanımları yapmaktadırlar. Tanımların farklılaşması, çözümleme yollarını da farklılaştırmaktadır. Söylem kuramlarının bu dağınıklığını göz önüne alarak, bu yazı boyunca, tek bir söylem kuramına ve bu kuramın kullandığı kavramsal kategorilere göndermede bulunacağım. Laclau ve Mouffe'un büyük ölçüde *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) adlı kitaplarında geliştirdikleri söylem çözümlemesi yaklaşımı ve kavramları ışığında Türk siyasetini yeniden yorumlamaya elve-

* Y. Doç. Dr. Nur Betül Çelik, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

rişli bir yaklaşım önerisinin temellerini oluşturmaya çalışacağım. Laclau ve Mouffe'un söylem kuramını, beslendiği düşünsel gelenekleri tutarlı biçimde bir araya getirerek siyaset kuramının temellerini tartışmaya açarken siyasal çözümleme açısından oldukça verimli yeni kavramsal kategoriler inşa eden bir yaklaşım olması nedeniyle tercih ettiğimi belirtmeliyim.[1] Söylem kuramı, Türkiye'de kurtuluş/uygarlaşma/modernleşme temasını açıkça ya da üstü örtük biçimde barındıran söylemsel oluşumların, kendi siyasal projelerini oluştururken, en ayrı göründükleri noktalarda bile bir ortak 'biz'e, ortak bir kimlik tasarımına ve birbirlerine nasıl olup da eklemlendiklerini görmemi ve göstermemi sağlayan araçları sunuyor. Bu araçlardan en önemlisi kuşkusuz hegemonya kavramı. Kavram, siyaset kuramının gelişimi içinde egemenlik ve iktidar kavramlarına paralel olarak geçirdiği evrimin ve özellikle Gramsci'nin katkılarının izini taşıyor. Ancak kavramın söylem kuramı içinde bir eklemleyici pratik olarak tanımlanarak özgün bir çizgide gelişimini sürdüğünü vurgulamak gerektiği düşüncesindeyim. Bu nedenle bu çalışmada önerdiğim Kemalizmin hegemonik kuruluşunu gerekçelendiren yaklaşımın temellerini oluştururken, öncelikle hegemonya kavramını bağlamına yerleştirmeyi deneyeceğim. Bu hedef doğrultusunda yazının ilk bölümünü Laclau ve Mouffe'un söylem kuramı ve hegemonya kavramının, önerdikleri siyasal çözümleme programı açısından önemini tartışmaya ayırıyorum. İkinci bölümde, Kemalizmin söylem kuramı açısından çözümlenmesinin metodolojik gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağım. Bu bölümde ayrıca, Kemalizmin hegemonik bir söylem olarak anlaşılması gerektiği tezinin temel dayanaklarını açıklamaya çalışacağım. Son bölümde ise, Kemalizmin önerdiğim yaklaşımla çözümlenmesinin kuramsal ve empirik sonuçları üzerinde duracağım.

SÖYLEM KURAMI VE HEGEMONYA KAVRAMI

SÖYLEM

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramının gelişimi içinde, Althusser'in Marksist yaklaşım ile giriştiği toplumbilimsel ve epistemolojik hesaplaşmanın önemli bir rolü vardır. Althusser'in bu hesaplaşma içinde geliştirdiği ideoloji kuramının açmazları, Laclau ve Mouffe için birer çıkış noktası oluşturmuştur. Althusser, üstbelirlenim kavramıyla toplumsal düzey ve pratiklerin göreli özerkliklerini vurgulamaktadır. Ancak, ekonomik

[1] David Howarth, bu görüşü destekler biçimde, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından geliştirilen söylem çözümlemesi yaklaşımının, "empirik araştırmaya söylemsel bir yaklaşımı eklemlemeyi hedefleyen bir araştırma programı olarak", diğer söylem çözümlemesi çalışmalarına göre bir üstünlük taşıdığını belirtmektedir (Howarth, 1996: 1).

düzeyin diğer düzeyler üzerinde son kertede belirleyici olduğu görüşünde ısrar eder. Aynı zamanda toplumsal ilişkileri, egemen yapıya muhalefet edebilecek çatışan özdeşlik formları için hiçbir kuramsal alan bırakmayacak biçimde, bireylerin toplumsal özneler olarak çağrılmasından önce var olan bir sistem olarak kurgulamaktadır (Howarth, 1996: 2-3). Bu topografik anlayış, toplumsal pratiklerin ilişkiselliğini kavramada yetersiz kalmaktadır. Laclau ve Mouffe, toplumsal pratiğin düzeylerinin tâbi tutulduğu ontolojik ayrımı reddetmektedirler. Onlara göre, toplumsal ilişkileri ve pratikleri düzeylere ayırması için kuramcının elinde soyut ya da tarih-ötesi hiçbir gerekçe yoktur (Howarth, 1996: 4). Yazarlar, Althusser'in ideolojinin maddî karakteri üzerindeki vurgusunu paylaşırlar, ancak onun bilim ve ideoloji arasında olduğunu varsaydığı keskin ayrımı, görünüş/gerçeklik ve yanlış bilinç/doğru bilinç ikiliklerini yeniden üreterek ideolojiyi yeniden bir bilinç sorununa indirgemenin yolunu açtığı savıyla terk ederler.

İdeoloji kavramını, Foucault'yu izleyerek 'söylem' biçiminde yeniden tanımlarken Laclau ve Mouffe, Althussergil ideoloji kuramının bu açmazlarını aşmayı hedeflemektedirler. İdeolojinin özneye gerçek varoluş koşullarıyla imgesel bir ilişki sağladığı tezini sorunsallaştıran Laclau ve Mouffe, söylem kavramını, toplumsal pratiklerin eklemlenen karakterine ve dolayısıyla hiçbirinin ayrıcalıklı olarak diğer pratiklerin etkisinden bağımsız olarak var olamayacağına işaret ettiği için tercih etmektedirler. Onların söylem kuramı, her nesnenin ancak söylemsel olarak eklemleyici pratikler tarafından kurulabileceği temel savına dayanmaktadır. Bunun sonucunda, söylemsel oluşumların sınırlarını çizen söylem-dışı gerçekliğin varlığı reddedilmekte, söylemlerin ancak başka söylemsel oluşumlarla sınırlanabileceği vurgulanmaktadır. Burada söylemin, kendisini sınırlayan dışsal bir gerçekliğin temsil edildiği ya da yansımasını bulduğu bir alan olarak tarif edilmediği açıktır (Howarth, 1996: 4- 5).

Kendi alternatif söylem kavramlarını geliştirirken Laclau ve Mouffe, Saussure, Levi-Strauss ve Lacan gibi yapısalcı düşünürlerin öncüllerinden yararlanırlar. Toplumsal olguyu yeniden tanımlarken, yapısalcı düşüncenin dilbilimsel öğelerin her birinin kimliğinin sistem içindeki diğer öğelerle ilişkisine bağlı olduğu savını esas alırlar. Toplumsalın dil gibi eklemlenmekte ve yapılanmakta olduğunu iddia ederler. Buna göre toplumsal olgunun niteliği, dil gibi yapılanan toplumsal içindeki diğer öğelerle ilişkisine bağlı olacaktır. Toplumsal olgu eklemleyici bir pratiğin ürünüdür.

Eklemleyici pratik, Laclau ve Mouffe'un söylem kuramlarının temel kavramlarından biridir. Kavram, anlamın oluşumu açısından şöyle tanımlanmaktadır:

> Eklemleyici pratik, anlamı kısmî olarak sabitleyen düğüm noktalarının inşasını kapsar; ve bu sabitlemenin kısmî karakteri, toplumsalın açıklığından gelmektedir, [ki bu] kendi dönüşünde, her söylemin söylemsellik alanının sonsuzluğu tarafından sürekli taşırılmasının bir sonucu[dur]. (Laclau ve Mouffe, 1985: 113 [Çeviri benim. Vurguysa yazarlara ait.])

Bu tanım, söylem kuramının en can alıcı noktasını oluşturur. Yazarlar, bu tanımın öncüllerini söylemsel oluşumun bütünlüğü, söylemsellik alanının boyutları ve bir söylemsel oluşumun oluşsallığı açısından tartışmaya açarlar. İlk olarak söyleme yükledikleri tutarlılığın, Foucault'nun *söylemsel oluşum* kavramını da niteleyen, farklı öğelerin dağılımının içerdiği düzenlilikle *(regularity in dispersion)* betimlenmesi gerektiğini belirtirler. Burada söz konusu olan, ilişkisel konumlar arasındaki birliktir. Ancak bu birlik, kendi dışında bir ilkenin ifadesi değildir. Söylem(ler), "belirli dışsallık bağlamlarında bir bütünlük olarak anlamlandırılabilecek olan" dağınık öğelerin oluşturduğu sistemlerdir. Eklemlenmiş bir söylemsel oluşum içinde, her öğe ilişkisel bir konum işgal etmektedir. Doğrudan doğruya Saussure ve Benveniste'in dilbilimsel değer ilkesinden hareketle Laclau ve Mouffe, söylem içinde özdeşliklerin ilişkisel belirlenimini bir zorunluluk olarak görürler. Ancak eklemle(n)menin mümkün olabilmesi için, öğelerin sistemin içsel momentlerine indirgenmemesi gerektiğini de savunurlar. Söylemlerin açık ve oluşsal karakteri, bir öncül olarak kabul edilmelidir. Hiçbir söylemsel oluşum, kapanmış bir bütünlük değildir; bir başka deyişle öğelerin momentlere dönüşümü hiçbir zaman tamamlanamayan bir süreçtir (Laclau ve Mouffe, 1985: 105- 107).

Söylemin maddîliğinin yanı sıra eklemleyici pratiği mümkün kılan açıklığını ve oluşsallığını vurgulayan Laclau ve Mouffe, somut söylemlerin sonluluğuyla söylemsellik alanının sonsuzluğu arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Onlara göre bu ayrım, zorunlu olarak karşıtlardan birine ayrıcalık yüklemeyi gerektirmemektedir. Aralarında var olan diyalektik, herhangi bir toplumsal oluşumun bir anlam alanının bütününü tüketmedeki başarısızlığına ve her durumda söylemin kendi bütünlüğüne eklemleyemediği birtakım öğelerin varlığına işaret etmektedir (Howarth, 1996: 6).

Laclau ve Mouffe, post-yapısalcı, post-modernist ve post-analitik felsefenin izinden giderek, anlamlandırmanın tamamlanamayışı tezine benzer biçimde, öğelerin tamamının söylemsel oluşumun momentlerine dö-

nüşümünün olanaksızlığını vurgulamaktadırlar. Burada, belli bir söylemsellik alanında var olan toplumsal anlamların bir toplumsal oluşum tarafından bütünüyle hegemonize edilmesinin olanaksızlığına işaret edilmektedir. Toplumsal oluşumlar (nesneler), kimliklerini oluşsal kılan söylemsel bir dışsallığın kuşatması altındadır. Burada söz konusu olan diyalektik ilişki, eklemleyici pratiği mümkün kılar. "Bir başka deyişle, anlamın sonul kapanmasının olanaksızlığı, toplumsal pratiklere eklemleme, yani kendilerini tanımlayan söylemlerin kısmen içinde kısmen de dışında kalarak yeni anlamlar ve kimlikler inşa etme alanı açar" (Howarth, 1996: 6).

Laclau ve Mouffe, Foucault'nun söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratikler arasında yaptığı ayrımı reddetmektedirler. Onlara göre, "her nesne bir söylem nesnesi olarak kurulur" ve "toplumsal pratiğin genellikle dilbilimsel ve davranışsal olarak adlandırılan boyutları arasında bir ayrım yapmanın" ontolojik bir temeli yoktur (1985: 107). Bu tezin, realizm/idealizm karşıtlığıyla ilişkisi yoktur. Yazarlar, bireyin iradesinden bağımsız bir dışsal gerçekliğin varlığını tartışmamaktadırlar. Reddettikleri, nesnelerin söylem dışında da kendilerini anlamlı nesneler olarak kurabilecekleri iddiasıdır (1985: 108). Böylece, nesnel dünya ve düşünce karşıtlığı sorgulanmakta ve söylemin dışsal gerçekliğin zihinsel bir temsili olarak kavranmasının yanlış olduğu vurgulanmaktadır. Laclau ve Mouffe, Wittgenstein'ın geç dönem yazılarına atfen, söylemin maddî karakterinin altını çizerler ve onu, Howarth'ın belirttiği gibi, "toplumsal yaşamın özneler arası kurallarını oluşturan anlam çerçevesi" olarak tanımlarlar (1996: 7).

Siyasetin Önceliği ve Hegemonya Kavramı

Söylemin açıklığı ve buna bağlı olarak toplumsal kimliklerin oluşsal karakteri... Bunlar, yukarıda da tartışıldığı gibi, Laclau ve Mouffe'un söylem kuramlarının çerçevesini çizen vurgular. Ancak burada kuramın yüz yüze olduğu bir açmazdan söz etmek gerekiyor. Bu açmaz, biri yapısalcı, diğeri postyapısalcı düşünceden devralınan iki tez arasındaki gerilimden kaynaklanıyor. Laclau ve Mouffe, bir yandan yapısalcı düşünceyi izleyerek kimliklerin ilişkiselliğini ve varlıklarının farklılıklar sistemine bağlı oluşunu iddia ediyorlar, öte yandansa post-yapısalcı eleştirinin, bu farklılıklar sisteminin anlamın çoğulluğunun tek bir gösterilene indirgenememesi nedeniyle hiçbir zaman kapalı bir bütünlük oluşturamayacağı biçiminde ifade edilebilecek tezini benimsiyorlar. Bu noktada Laclau ve Mouffe'un yüz yüze oldukları soru, siyaset kuramı açısından merkezî bir önem taşıyor: Eğer kimliklerinin varlığını borçlu oldukları farklılıklar sistemi hiçbir zaman tamamlanmış bir bütünlük oluşturamıyorsa, bu durum-

da herhangi bir kimliğin varlığından söz etmek ne dereceye kadar mümkün olabilir? Bir başka deyişle, nasıl oluyor da bu durumda bile kimliklerin varlığını iddia edebiliyoruz?

Laclau ve Mouffe bu soruların ortaya koyduğu açmazı siyasete tanıdıkları kuramsal öncelikle aşmaya çalışıyorlar. Onlara göre, iktidarın uygulanımlarına tâbi olmaları nedeniyle toplumsal ilişkiler, her durumda siyasal yapılanmalar oluşturmaktadır. Yazarlar, söylemin biçimlendirdiği kimlikler ve söylemin kendisinin siyasal pratikler tarafından kurulduğunu kabul ederler. Toplumsal sistemleri kırılganlaştıran, temelde siyasal oluşumlar olmalarıdır. Oluşumları sırasında dışarıda bıraktıkları güçlerin sürekli tehdidi altındaki bu sistemlerin kendilerini tam bir güvenceye almaları olanaksızdır. Kimliklerin oluşsallığını belirleyen, toplumsalın içerdiği bu radikal olumsuzluktur. Bir toplumsal oluşum, kimliğini kurabilmek için, dışarıda bıraktığı öğelere muhtaçtır. Dışlama ve bağımlılık arasındaki bu diyalektik, antagonizma kavramıyla tanımlanan toplumsala özgü radikal olumsuzlukta ifadesini bulmaktadır (Howarth, 1996: 8). Antagonize olanla antagonize eden arasındaki karşılıklı ilişkinin bu özelliği, her iki tarafın kendi kimliklerini tam olarak deneyimlemelerini engellemektedir. Söylem çözümlemesinin hedefi, bu deneyimin farklı biçimlerini ve "toplumsal ajanların antagonistik ifadelerle kurdukları bu kimlik engelinin mekanizmalarını" ortaya koymaktır (Howarth, 1996: 8). Söylem kuramı, buradan hareketle, siyasal çözümlemenin inceleme alanının ajanların kimliklerini nasıl edindikleri ve deneyimledikleri soruları ışığında belirlenmesi gerektiğinde ısrar eder. Burada özne konumları ve siyasal öznelik kavramları önem kazanmaktadır. İlk kavram, söylemsel yapı içinde öznelerin aldıkları konumlarla ilgilidir ve toplumsal aktörleri üreten oluşumların çoğulluğuna işaret etmektedir. Buna karşılık siyasal öznelik kavramı, toplumsal aktörlerin eylemine ilişkin bir kavramdır. Öznenin eylemi, söylemsel yapıların oluşsallığını görünür kılan yerinden etmeler sonucunda ortaya çıkar, çünkü öznenin kimliği de bu oluşsallığın bir sonucudur. Yapıda ortaya çıkan herhangi bir çözülme, o yapının parçası olan özneleri eylemde bulunmaya itecektir. Bu durumda özneler, belli siyasal projelerle ve bu projelerin eklemlediği söylemlerle özdeşleşerek yeni bir yapılanmanın kurulabilmesi için hareket edeceklerdir.

Hegemonya, söylem kuramının öznelerin ortak bir projeye eklemlenmesini ve yeni bir toplumsal düzen oluşumuna dahil olabilmesini açıklamak üzere başvurduğu temel kavramdır. Kuram, Gramsci'nin hegemonya kavramını yapı çözüme uğratarak radikalleştirir. Tarihin, toplumsal oluşumların birliğini güvenceye alan kendine özgü *a priori* bir mantığı olmadığı gibi, tarihsel değişme belli bir toplumsal ajana bağlanarak açık-

lanamaz. "Hegemonya, toplumsalın açık ve tamamlanmamış karakterini gerektirdiği içindir ki, ancak eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda ortaya çıkabilir" (Laclau ve Mouffe, 1985: 134). Hegemonik pratiklerin olabilirliği, antagonistik güçlerin varlığına ve onları birbirinden ayıran siyasal sınırların oynaklığına/kaypaklığına bağlıdır. Söylem kuramı, Gramsci'nin hegemonyayı açıklarken başvurduğu eklemlenme mantığı ve cepheleşme etkisi gibi araçları alıkoymakta, ancak Gramsci'nin ötesine geçerek siyasal uzamın çoğulluğunu ve buna bağlı olarak da bu cepheleşmenin kaypaklığını hegemonyanın oluşumu için zorunlu görmektedir. Toplumsal alanı boydan boya kesen antagonistik ilişkiler ve karşıt siyasal projelerin eklemlemelerine hazır öğeler, hegemonya mücadelesinin çerçevesini çizmektedir. Bir eklemleyici pratik olarak hegemonyanın amacı, somut bir toplumsal düzenin temelini oluşturacak biçimde anlamın yoğunlaştığı bazı düğüm noktaları inşa etmek ve bunları sabitlemektir (Laclau ve Mouffe, 1985: 134- 145).

Söylem Çözümlemesi ve Kemalizm

Söylem kuramları içinde hegemonya, bir tarihsel öznenin siyasal stratejisi değildir; sembolik alana özgü, bu alanda işleyen ve bir tarihsel özneyle zorunlu bir aidiyet ilişkisi dışında kavranması gereken siyasal bir ilişki biçimini anlatır. Sembolik alanda anlamın sabitlendiği noktaları kuran siyasal momentin adıdır. Bu kavrayış içinde anlam, zorunlu olarak bir merkezden üretilen ve toplumsal alanı ele geçirecek biçimde yaygınlaştırılan mekanizmaların ürünü değildir. Söylem dışında hiçbir öğenin bulunmaması teziyle birlikte düşünüldüğünde, belli bir merkez tasarımının kendisi, söylemin ve onun tarihselliğinin bir parçası olmaktadır. Hegemonya kavramı, iktidarın yerleşikliğine işaret eder, ancak bu yerleşikliğin sağlanması sürecinin bir kurucu özne dolayımıyla kavramlaştırılması, hegemonya tezlerini mekanikleştirmekte ve kavram, 'hâkim olmanın' ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Oysa söylem kuramı tarafından kavramlaştırıldığında hegemonya, herhangi bir kurucu öznenin ya da merkezin ürettiği bir iktidardan çok, Foucault'nun iktidarına benzer biçimde, söylemsel olarak kavranması gereken, sonsuz söylemsellik alanı içinde kavrayışın/-anlamın sınırlarını belli düğüm noktaları üzerinden kuran, güç ilişkilerine bağımlı bir momenttir. Bu nedenle bir söylemin hegemonik olduğunu söylemek, söylemi belli bir grubun düşünce ve inançlarına indirgeyerek bu inanç ve düşüncelerin sahibi bir toplumsal kümenin, toplumsal alana yaygın ve yerleşik iktidarına işaret etmekten fazla olarak, söylemin söylemsellik alanı içindeki söylemsel öğelerin eklemlenebildiği bir yazım yüzeyi oluşturduğunu ifade etmek anlamına gelir. Kemalizmin yeniden

yorumu bence bu noktadan hareket ederek, Kemalizmi, farklı toplumsal oluşumların taleplerini eklemledikleri, başka bir deyişle varlıklarını kalıcı kılmak için kendilerini onun diliyle ifade ettikleri, yani taleplerini üzerine yazdıkları bir söylemsel oluşum olmayı başardığı ölçüde hegemonik bir söylem olarak ele almalıdır.

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramları açısından söylem, belirli bir gerçeklik kavrayışının ve toplum anlayışının kurulmasını sağlayan çokboyutlu pratikler, anlamlar ve alışkanlıklar düzlemidir. Bu tanımdan yola çıkarak Kemalizm de, birbirinden farklı, çokyüzlü pratiklerin, alışkanlıkların ve anlamların birbirlerine eklemlendikleri bir yüzey olarak ele alınmalıdır. Bu tür bir yaklaşım, Kemalizmin çoğulluğunu ve Türkiye siyasetindeki hegemonik rolünü anlamanın araçlarını sunmaktadır. Kemalizmin eklemleyici karakteri üzerinde durularak, siyasal ve toplumsal arenada çevrime giren akışkan öğelerin çoğulluğunda anlamı kısmî olarak sabitleyen düğüm noktalarının eklemleyici Kemalist pratik tarafından nasıl kurulduğu gösterilebilir. Yaklaşım, anlamın söylemsel kuruluşunun kısmîliği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu vurgunun benimsenmesi, Kemalist hegemonyanın nasıl kurulduğunun yanı sıra, 1990'lar Türkiye'sinde yaşanan 'organik kriz' ortamında iyice belirginleşen, Kemalizmin Türkiye'de söylemsel alanın içerdiği çokyüzlü anlamları tamamen hegemonize etmedeki başarısızlığını ortaya koyabilme olanağını sağlamaktadır. Söylem kuramının, söylem, hegemonya, mit ve imgesel gibi kavramları, Kemalizmin hegemonik kuruluşunun çözümlenmesinde önemli kavramsal araçlar olarak yaklaşımımın temelini oluşturmaktadır.[2] Hegemonya mücadelesi içindeki herhangi bir siyasal söylemin mitsel bir boyut taşıdığı söylenebilir. Mitin işlevi, dağılmış bir toplumsal alanı bir araya getirebilecek yeni bir temsilî yapı ortaya koymaktır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılışı toplumu bir arada tutan hegemonik düzenin çöküşü anlamına geliyordu ve bu yapının dağılmış öğelerinin, toplumsal bütünlüğü yeniden kurabilecek yeni bir mit aracılığıyla bir araya getirilmesi gerekiyordu. Bu açıdan bakıldığında, "mitin sonucu esas olarak hegemoniktir; dağılmış öğelerin yeniden eklemlenmesi yoluyla yeni bir nesnelliğin kuruluşunu içerir" (Laclau, 1990: 61). Kemalizmin bu türden mitsel bir boyut taşıdığını düşünüyorum. Kemalizmin söylemsel alandaki egemenliğini kurma başarısına paralel olarak, Kemalist mitin Türk kimliğinin kuruluş alanının kavranışında mutlak sınırı oluşturan

[2] Bu kavramsal araçları kullandığım bir çözümleme denemesi olarak bkz. "The Constitution and Dissolution of the Kemalist Imaginary", içinde A. J. Norval, D. Howarth ve Y. Stavrakakis (der.), *Discourse Theory and Political Analysis*, Manchester University Press (basılıyor).

ortak bir imgesel ufka dönüştüğünü iddia ediyorum. Burada belirtilmesi gereken, bütün ortak imgeseller gibi Kemalist imgeselin de oluşsal, sınırlı ve toplumsal ve siyasal artığın yerinden edici, parçalayıcı etkisine bağışık olmaktan uzak niteliğidir. Kemalist mitin söylemsel kuruluşunun soyküğünü çıkarmak, bu açıdan bakıldığında, mitin Türk kimliğinin mutlak temsiline, yani imgesel bir ufka dönüşümünün/genişlemesinin yanında, hegemonik projesinin yerinden edi(li)şlerinin ve imgesel boyutunun yeniden ve yeniden kurulması çabalarının da çözümlemeye uğratılması anlamına gelmektedir.

Kemalizm, bu anlamda ele alındığında, iki yönlü bir okumaya tâbi tutulmalıdır. Bunlardan ilki ve en sık yapılanı, Kemalizmin iç mantığını ortaya koymak için onun içeriğini oluşturan öğelere yoğunlaşarak gerçekleştirilen metinsel okumadır. Bu tür bir okuma oldukça gerekli olmakla birlikte, her durumda benzer sonuçların farklı kuramsal araçlarla, farklı dillerde yinelenmesinden öteye geçememektedir. Bu tür okumaların vardıkları ortak sonuç, Kemalizmin modernleştirici bir uygarlık projesi olduğudur. Kemalizmi salt bir proje olarak kendi sınırlılıkları içinde ele alan bu tür okumalar, Kemalizmin bu sınırlar içinde bir eleştirisini sunmanın ötesine geçememekte, Kemalist söylemi kendi tarihselliği içine yerleştirmekte başarısız kalmakta ve onun Türkiye siyasetinde kurucu rolünü çözümlemek için gerekli kavramsal araçları oluşturamamaktadır. Bu önemli bir eksikliktir; çünkü Türkiye'de siyasetin bugününü anlamanın tek yolu Kemalizmin kapsamlı bir çözümlemeye tâbi tutulması ile mümkündür.[3] Kemalizmin metinsel okuması, tek başına yeterli değildir. Kemalizmin bir yazım yüzeyi olarak anlaşılması, onun eklemleyici bir pratik olarak alternatif ya da yarı-alternatif kimlik taleplerinin bu yüzeye hangi söylemsel stratejilerle yazıldığının ortaya konmasını zorunlu kılmaktadır. Yapılması gereken, bir yandan Kemalist hegemonyanın kuruluş momen-

[3] Bunu söylerken Kemalizmi Türkiye'de siyasetin tek merkezi olarak göstermek gibi bir amacım yok. Onu Türkiye siyasetinin özünü belirleyen bir oluşum olarak tanımlamak istemiyorum. Daha çok, Kemalizmin tarihsel rolünü küçümsemeden (örneğin onu mutlak bir sürekliliğe indirgeyerek özgüllüğünü kavrayamayan yaklaşımlar) ya da özsel bir yorumla aşkınlaştırmadan (örneğin, onu Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş momentine indirgeyerek tam bir kopuş ya da süreksizlik olarak anlayan ve tarih dışı kılan tezler), Kemalizmi Türkiye'de siyasetin anlamını kısmen sabitleyen düğüm noktalarını eklemleyen bir söylemsel oluşum olarak ele alan bir yaklaşıma duyulan gereksinmeyi vurgulamak istiyorum. Bu tür bir yaklaşımın Kemalizmin yeniden yorumunun olduğu kadar Türkiye'nin bugününün tarihini yeniden yazmanın da kavramsal araçlarını hazırlayacağını düşünüyorum. Bu yönde bir deneme olarak tasarladığım doktora çalışmamın, bir başlangıç çalışması olarak bütün yetersizliklerine karşın, böyle bir yaklaşımın gerekliliği ve kavramsal verimliliği konusundaki inancımı pekiştirdiğini söylemeliyim. Bkz. Nur Betül Çelik, *Kemalist Hegemony: from its Constitution to its Dissolution*, Essex Üniversitesi, 1996, (basılmamış doktora tezi).

tini, bu momentin öğelerini, Kemalizmin içerdiği metinsel çoğulluğu, kurucu tutarsızlıkların hangi eksenler üzerinde oluştuğunu, bu tutarsızlıklarda görünür hâle gelen başka metinlerin izlerini, farklılık ve eşdeğerlik mantıklarının hangi öğeler ekseninde işlediğini gösterirken, öte yandan farklı söylemlerde Kemalizmin izini süren bir araştırma stratejisi oluşturmaktır. Bu araştırma stratejisi, soykütüğü yaklaşımından yararlanarak, Türkiye'nin nesnel tarihini değil, "günün tarihini kurmayı" başarabilir. Soykütüğü yaklaşımıyla, Kemalizm, bir bağımlılık dizisi boyunca hareket ederek kendi koşulları, kuralları ve etki düzeyleriyle biri diğerinden farklı özgül dönüşümler oyununun içine yerleştirilir. Böylece Kemalizmi ya geçmişin birikimi, kendinden önceki formların bir devamı ya da benzeri, bir süreklilik olarak ya da radikal bir kopuş, bir süreksizlik olarak ele alan yaklaşımların değişimi kavramsallaştıramayan çerçevelerinin dışına çıkılabilir. Önerdiğim strateji, Kemalizmin ortaya çıkışına yol açan ve onun hegemonik yapısını etkileyen ve değiştiren karmaşık süreçler üzerinde yoğunlaşmayı gerektirecektir. İzleyen bölümlerde bu stratejinin sonuçlarını iki temel nokta açısından tartışacağım. Bunlardan ilki, Kemalist devrimin söylemde sunuluş biçiminin hegemonik bir moment olarak çözümlenmesini, ikincisi ise mordemleşme ve Kemalizm ilişkisinin hegemonya tezleri çerçevesinde sorunsallaştırılmasını kapsamaktadır.

SÜREKLİLİK/KOPUŞ KARŞITLIĞI VE KEMALİST DEVRİM

Türkiye'de resmî tarih-yazımı, Kemalist söylem, eski ve yeni arasında varsayılan *radikal fark* açısından Türk Devrimi'ni kavramayı/kavratmayı yeğlemektedir. Ulusal tarih-yazımı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ânını *yeni bir ulusun doğuşu, bir dönemi sona erdiren* ***devrimci*** *bir moment, kendisini önceleyen* ***karanlık çağla*** *tam bir kopuş* olarak sunmaktadır. İronik biçimde, yeni eskiyi, kendi varoluş nedenini yadsımaktadır. Bu, söylem içinde, herhangi bir öğenin Türk Devrimi'nden bağımsız bir anlam yüklenmesini olanaksız kılan stratejik bir momenttir. Söylem, Türk Devrimi'ni Türkiye tarihiyle tam bir özdeşlik içinde kavramaktadır. Cumhuriyet basit bir başlangıç ânı değildir, o, neredeyse tarihin başlangıcıdır; bir ulusun doğduğu an olarak aynı zamanda tarihin keşfedildiği andır. Burada henüz başlamakta olan tarih, geçmişin izini taşımamaktadır. Cumhuriyet, geçmişe ait toplumsal oluşumlarla herhangi bir ortaklık ya da yakınlık içinde olamaz. Geçmişi köktenci bir tavırla reddeden bu söylem, belli bir toplumsal oluşumun kendisini önceleyen oluşumlardan tamamen bağımsız bir varoluşa sahip olabileceği varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Bununla, devrimci bir momentte bile izi sürülebilecek kimi sürekliliklerin muhtemel varlığının reddedilmesi söz konusudur. Tarih, ka-

panmaların ardışık dizimi olarak anlaşılmakta ve toplumsal pratik, bu kapanmalar arasında mekanik bir ilişkiye indirgenmektedir. Bu durum, toplumsal pratiğin gerçekte içerdiği karmaşıklığı kavramayı olanaksız kılan bir meşrulaştırım stratejisiyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihini yeniden yorumlama girişimleri, bu söylemsel stratejiyi ve ulus-kimliğinin (bugünkü siyasal kimliklerimizin) inşasında yüklendiği kurucu rolü kavrayabilmek için, süreklilik/süreksizlik arasındaki diyalektik ilişkiyi temel alan bir yaklaşım geliştirmek zorundadır. Bu diyalektik ilişki içinde değişim olasılığını barındıran süreksizlik, sürekliliğe içkin bir öğedir. Başka bir deyişle, hiçbir kopuş mutlak değildir; tarih, bütünüyle temsil edilebilir ve değiştirilebilir yapıların kurulabileceklerine ilişkin somut veriler sunmamaktadır. Toplumsalın muğlaklığı ve çokanlamlılığı, herhangi bir değişimi mutlak kavramlarla bir zorunluluk olarak tasavvur etmemizin önünde engel oluşturmaktadır. Aynı nedenle, değişimi mutlak bir rastlantı, nedensiz bir keyfiyet olarak düşünebilmemiz de olanaksızdır. Sonuç olarak, süreklilik ve süreksizlik arasında birbirine karşıt ve dışsal iki kavramsal alan arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurulamayacağını ve bu karşıtlar arasından herhangi birine ayrıcalıklı bir statü atfedilemeyeceğini söylemek mümkündür. Burada var olan, daha çok diyalektik bir ilişkidir. Söylemleri sürekli bir dönüşüme eklemleyen süreksizliktir. Bu eklemleme ediminde, süreksizlik sürekliliğin tam kalbine yerleşiktir. Söylemler arasına böylece yerleştirilen fark, mutlak olmaktan çok uzaktır; özdeşliklerin ilişkisel ve kısmî nitelikleri farkın mutlaklığını olanaksız kılar.

Bu açıklamalardan sonra, Türk Devrimi'ni *kökten bir kopuş* ya da tarihsel akışın sürekliliğinde olağan bir moment olarak anlamak yerine, *tarihsel bir eklemlenme momenti* olarak anlamayı öneriyorum. Burada, eklemlenmeyi özgünlüğü içinde bir yinele(n)me olasılığı olarak kavradığımı belirtmeliyim. Başka bir deyişle, eklemlenen her oluşumun yinelemeler içermesinin kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Burada vurgulanması gereken, yinelemelerin zorunlu olarak özdeş ya da aynı öğeler ve formlar oluşturmadığı noktasıdır. Her yineleme özgündür; yinelenen form, hem bir kopyadır ve hem de özgün formdan başkalaşmıştır. Yineleme aynılık ve farkın birlikte varoluşlarının koşulunu içermektedir.

Kemalist devrimi bir eklemlenme momenti olarak ele aldığımızda, kuruluş temalarının söylem içinde yerine getirdikleri hegemonik işlevi anlamak kolaylaşmaktadır. Hegemonya, Laclau'nun ifadesiyle, bir yoksun-luğun ifadesi olarak ortaya çıkan boş gösterenlerin toplumsal üretimi sorunuyla bağlantısı açısından ele alındığında, belli bir grubun taleplerini ve mücadelesini, bu yoksunluğu doldurabilme potansiyeliyle tanımlar ve bu

grubun mücadelesini, özgül talepleri evrensel bir çerçeve içine yerleştirerek diğer siyasal mücadelelerin eklemlendiği bir yazım yüzeyine dönüştürür (Laclau, 1995: 45). Bu anlamda düşünüldüğünde, söylemin devrim ya da kuruluş temaları, yeni bir düzenin -ki başlangıçta bu düzenin içeriği ikincil bir nitelik taşıyordu- boş gösteren ya da yoksunluğun göstereni olarak ortaya çıkışına işaret ederler. Devrim, özgürlük, kurtuluş ve birlik temalarının kendileri de birer boş gösteren olarak Kemalist söylemin hegemonik kuruluşunda merkezî bir rol üstlenirler. Bu temalar, Kemalist söylemin tarihin akışı içinde değişen çerçevesine paralel olarak farklı içerikler kazanmışlardır. Ancak, bu içeriklerin değişiminin ne yönde gerçekleştiği sorusundan daha önemlisi, bu temaların hangi söylemsel stratejilerle Kemalist talep ve hedeflerin bütün bir ulusa mal edilerek evrenselleştirilmesinde bir temel oluşturduğu ve diğer politik-kültürel oluşumların siyasal dillerine nasıl tercüme edildiği sorusudur. Bu sorunun yanıtı, Kemalizmin bir yazım yüzeyi olarak kavranmasını kolaylaştıracaktır.[4]

Modernleşme Projesi Olarak Kemalizm

> 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 (Kahraman ve Keyman, 1998: 72).
>
> 1990'lar Türkiye'sinin yaşadığı belirsizlik, olumsuzluk ve ontolojik güvensizlik durumunda 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 (Kahraman ve Keyman, 1998: 76).

Burada ben bir adım öteye gideceğim ve Batı metafiziğinin merkezî kavramlarının izini Kemalizmde sürmenin Batı'nın (modernitenin) hegemonyasını anlatmakta son derece yararlı araçlar olmalarına rağmen, Kemalizmin hegemonik söyleminin yapı çözümü için yeterli olmadıklarını söyleyeceğim. Kemalist söylemde (Batılı) modernitenin hegemonik kuruluşunun izlerini yakalamak, Kemalizm'in hegemonyasını salt modernitenin

[4] Levent Tezcan da, *Toplum ve Bilim* dergisinde yer alan "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları" başlıklı makalesinde Kemalizmi "kurucu nitelikte bir siyasal dil", "bir yazım yüzeyi" olarak ele almayı önermektedir (Tezcan, 1997: 204-205).

hegemonyasına bağlayarak Kemalizmi bir modernleşme projesi olarak yapı çözüm sürecine tâbi tutmak belli bir indirgemecilik içeren ve Kemalizmin hegemonik kuruluşunu ve onun tarihsel kuruculuğunu yeterince anlamaktan uzak bir tavır olarak kalıyor. Kemalizmi yapı çözüme uğratırken, Kemalist söylemde varlığın ontolojik merkezîliğini ve bu varlığın ne denli Batılı olduğunu göstermek yetmiyor. Kısacası Kemalizmi bir modernleştirme projesi olarak ele almak onun barındırdığı başka izlere körleşmek anlamına geliyor ve Kemalizmin özgünlüğünü modernliğin global hegemonyasına feda ederek onu Batı'nın Doğu üzerinde hegemonyasını nasıl kurduğunu bir kez daha görmenin aracı hâline getiriyor. Burada, ne Kemalist söylem içinde Batı/Doğu, rasyonelizm-pozitivizm/irrasyonelizm karşıtlıkların edindiği merkezî rolü yadsımak, ne de Kemalizm'in toplumu topyekun modernleştirme hedefi etrafında kurulan bir söylem olduğunu reddetmek niyetindeyim. Ancak Kemalizmin bundan fazla bir oluşum olduğunu göstermenin önemli olduğunu düşünüyorum. Öğün'ün ifade ettiği gibi, Kemalizm, "yüksek derecede tutunumlu bir yapılaşma olarak zamanın akışı içinde toplumsal-politik kültürün neredeyse biricik meşrulaştırıcı unsuru hâline" gelmiştir (Öğün, 1997: 103). Farklı söylemsel oluşumların kendi meşruiyetlerini neden ve hangi mekanizmalarla Kemalizm üzerinden gerçekleştirdiklerini kavrayabilmek için, Kemalizmin merkezîliği söylemsel kuruluşunun çoğulluğuyla ilişkilendirilmelidir. Bir önceki bölümde, uluslaşma ve modernleşmenin bir boş gösteren olarak Kemalizmin hegemonik kuruluşunda üstlendikleri rolü açıklamıştım. Burada aynı tartışmayı tekrar etmek istemiyorum. Ancak, o bölümde sunduğum argümanı destekleyen bir başka örnekle tartışmayı bitirmenin yararlı olacağı düşüncesindeyim.

Kemalizm, bir ulus yaratma vaadiyle siyasal alanı hegemonize etmeyi denemiştir. Kendisini *ulusun, modernleşmiş, rasyonel ve lâik siyasal topluluğun* yaratılmasının bir aracı olarak sunmuştur. Bütün toplumun Kemalist projeye bağlılığı, ulus olabilmenin temel koşuludur. Bu süreç, Kemalizmin giderek daha fazla modernleşmeyle ve uluslaşmayla özdeşleşerek, hedeflerini toplumsal alana yaygınlaştırma sürecidir. Kemalizm, *ulus* kategorisini bütünleyici bir kategori olarak tanımlamakta ve daha önce kamusal alandan dışlanan öğeleri bu bütünlüğe entegre etmeyi vaat etmektedir. Bu, Laclau'nun tanımladığı anlamda bir hegemonize etme girişimidir. Toplumun yoksun olduğu ulusal birlik ve modernlik, Kemalist mücadelenin hedeflerinde ifadesini bulan boş gösterenlerdir. Bu özdeşleşme, bütün modernleş(tir)me hedeflerinin ya da ulusçu söylemlerin üzerinden kurulacağı bir yazım yüzeyi oluşturmuştur. Bunun sonucunda Kemalizmin kendisi, etrafında toplanan eşdeğerlikler zinciri tarafından içi

boşaltılan, gerçek içeriğinden kopartılan bir boş gösterene dönüşmüştür (Laclau, 1995: 44-45). Bu nedenle Kemalizmden sınırları belli bir içerikle tanımlanan *özgün* ve *tekil* bir ideoloji ya da proje olarak söz etmek yerine, onu her keresinde farklı biçimde okunabilen bir çoğulluk olarak düşünmek daha doğru olacaktır.

Sonuç

Burada önerdiğim yaklaşım doğrultusunda yapılacak bir Kemalizm okumasının muhtemel sonuçlarını sıralayarak bu yazıyı bitireceğim.

1. Kemalizm, kurucu bir moment olarak öncelikle bir kırılmadır, ancak bu kırılma, Türkiye siyasetinde ortaya çıkan dönüşümlerin karmaşık yapısı içinde düşünülmelidir. Kemalizmin söylemsel birliğini kuran modernleşme ve ilerleme temaları, Osmanlı aydınlanmasından devralınmış ve Kemalizm tarafından ulusçuluk temelinde yeniden tanımlanmıştır. Bu noktada, Öğün'ün, "Kemalizmin cumhuriyet projesinin, referanslar düzeyinde olmasa bile yerleşik kültürel kodlarla sanıldığından daha fazla uyumlu" olduğu vurgusuna katılarak, Kemalist söylemin gelenekle kurduğu diyalektik ilişki vurgulanmalıdır (1997: 103).

2. Kemalizm, *ex nihilo* bir oluşum değildir, tarihin belli bir ânında bir yeniden eklemlenme süreci sonunda ortaya çıkmıştır. Oluşsallığı Kemalizmin kendisini eklemlenme ve yerinden etmelerin hem nesnesi hem de öznesi kılmaktadır. Kemalist oluşumun kararsızlığı, onu farklı hegemonik pratiklerin kesişim noktasına yerleştirmektedir.

3. Kemalizm, farklı söylemsel oluşumları kendisine eklemlemeyi başardığı ve kendi alternatiflerinin bile ona referansla söylemsel birliklerini kurmaları anlamında hegemoniktir. Kemalizm bu anlamda bir yazım yüzeyi oluşturmaktadır. İslâmcı alternatiflerin hem kendi meşruluklarını kurarken hem de kendilerini bir alternatif olarak sunarken Kemalist söylemin içinden geçmeleri bu durumu örneklemektedir.

4. Buna eklenmesi gereken son nokta, Kemalist hegemonyanın ironik biçimde kendi çözülüşünün de koşullarını içermekte oluşudur. Toplumun kurucu olanaksızlığının boş gösterenlerin üretimi aracılığıyla kendini ifade etmekte oluşu, bir hegemonyanın neden hep kararsız ve muğlak olduğunu da açıklamaktadır (Laclau, 1995: 44). Hegemonik projenin başarısı, onun kendini üreten güçlerle bağlantısının kopması sonucunu doğurmaktadır. Kemalizmin hiçbir zaman tek bir okumaya tâbi tutulamamasının temel nedenini burada aramak gerekir.

Kaynakça

Çelik, N. B. (1996) *Kemalist Hegemony: from Its Constitution to Its Dissolution*. Essex

Universitesi, basılmamış doktora tezi.

Howarth, D. (1996) *Reconstructing Laclau and Mouffe's Approach to Political Analysis.* Staffordshire papers in Politics and International Relations, Stoke-on-Trent, Staffordshire University.

Kahraman, H. B. ve E. F. Keyman (1998) "Kemalizm,Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, sayı 2.

Keyman, E. F. (1997a) "Levent Tezcan'a Yanıt: Kemalizm, Gelenek ve Demokratik Açılım". *Toplum ve Bilim*, sayı 75.

Keyman, E. F. (1997b) "Kemalizm, Modernlik ve Gelenek". *Toplum ve Bilim*, sayı 72.

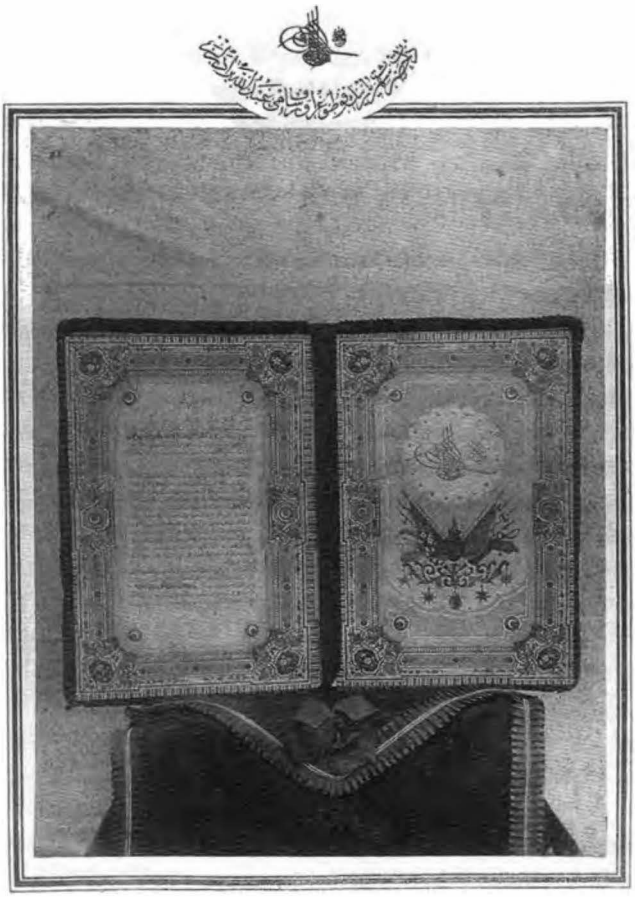
Laclau, E. (1995) "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?", içinde Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*. London, Verso.

Keyman, E. F. (1990)*New Reflections on the Revolution of Our Times.* London, Verso.

Laclau, E. ve C. Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy.* London, Verso.

Öğün, S. S. (1997)"Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı". *Toplum ve Bilim*, sayı 74.

Tezcan, L. (1997) "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları". *Toplum ve Bilim*, sayı 74.



Sultan II. Abdülhamid'in 25. Cülus Senesi olan 1901'de Ermeni Cemaati tarafından verilen hediyelerle birlikte sunulan şükran mektubu:

"Heybetli, Kudretli, Sevgili Padişahım,

Memleketiniz ve memleketimiz içinde yaşayan insanların bereket ve mutluluğu olan zat-ı Şahanelerinin tahta çıkmalarının yirmi beşinci refah yıldönümü nedeniyle, bütün tebaanız ve Ermeni tebaası tam bir mutluluk ile tebrik etme vazifelerini yerine getirmeye cesaret göstererek arz ederler:

Osmanlı Devleti'nin ayakta kalması ve daim olması, kısa süre içinde ilim ve fennin ilerlemesi, yaygınlaşması ve sanayinin gelişmesi hususlarında zat-ı Şahanelerinin iktidarları döneminde övünülecek eserler verilmiştir. Sadakatlerinin fazla olması nedeniyle padişahın lütuflarına erişen Ermeni tebaası, padişahın kendilerine iyi gözle bakmasından mahrum kalmayacaklarına dair tam bir inanç taşımaktadırlar. Padişahın ömrü ve geleceği için gece gündüz duacı olduğumuzu arz ederek belirtiriz ki: Cemaatimiz olarak, bu tebriki sunmak ve teşekkürlerimizi bildirmiş olmaktan fevkalade övünç ve mutluluk duymaktayız...."

(Engin Özendes, *Abdullah Fréres, Osmanlı Sarayının Fotoğrafçıları*, YKY, 1998).

OSMANLI DÜNYASININ ZİHNÎ TEMELLERİ ÜZERİNE

Etyen Mahçupyan

ZİHNİYET VE TOPLUMSAL YAPI

İnsanoğlu çevresindeki dünyayı ve bunun içinde kendi rolünü; diğer bir deyişle hayatın anlamını sorguladığından bu yana, iç tutarlılığı olan modeller yaratma çabası içine girmiştir. Bu modeller vasıtasıyla dışsal gerçekliği ve hayatı anlamlandırma ve açıklamayla yetinilmemiş, eylem programları da üretilmiştir. Bugün genel olarak ideoloji terimiyle karşıladığımız bu zihinsel kurguların, aslında her zaman ve her toplumda mevcut olmasına karşın; farkına varılmaları ancak mukayeseyle mümkün olmuştur. Çünkü bir ideolojinin çerçevesi içinde yaşayanların, onun detaylarına ilişkin bir bilinç geliştirseler de, kendi anlam dünyalarını bir 'ideoloji' olarak ayırt etmeleri son derece güçtür. Bu olanak ancak farklı olanla yüz yüze gelinip bir sorgulamaya girişildiği zaman ortaya çıkar.

Ne var ki İlk ve Orta Çağlar bu imkânı iki nedenle kısıtlamıştır: Her şeyden önce farklı olanı gerçekten tanımak, seyâhat etmeyi ve gidilen kültürü kavramaya imkân veren bir donanıma sahip olmayı gerektirmekteydi. Ancak belki daha önemlisi, bu dönemlerde dünyanın farklı bölgelerindeki zihinsel yapılar temelde birbirine epeyce yakındılar. Dolayısıyla farklı kültürlerle muhatap olanlar bunları ayrı bir ideolojik bakış olarak tanımlamaktansa; egzotik, yabanî veya garip buldular. Çünkü benzer

zihniyetler toplumların üreteceği ideolojileri doğrudan belirlemiyor olsa da, bunlara ortak bir altyapı oluşturmaktaydı. Bu nedenle de farklılıklar 'ideolojik' olmaktansa, ırklara veya cinslere atfedildi.

Diğer bir deyişle modernite öncesinin dünyası 'global' bir zihniyet çerçevesine dayanmaktaydı. Bu çerçeve otoriter ve ataerkil zihniyetlerin kendine has eklemleşmelerinden oluşmaktaydı; ve coğrafî bir yelpazeye de tekabül etmekteydi. Kıtalararası kadim ticaret yollarının geçtiği coğrafyayı temel alırsak, Batı Avrupa'dan Hindistan'a uzanan alanda Batı'da otoriter zihniyetin Doğu'da ise ataerkil zihniyetin göreli egemenliğinden söz etmek mümkün gözüküyor. Ancak bu coğrafyanın her noktasında her toplumun bu iki zihniyeti bir şekilde bütünleştirdiği; ve kendi toplumunu idame ettirecek ideolojik yapıları yaratarak aynı zamanda farklılaştığı da görülüyor.

Bizans-Selçuklu-Osmanlı geleneği de kendi içinde tarihsel olarak değişim gösterse de, bu 'global' zihniyet dünyasının dışında değildi. Bu dünyayı oluşturan iki zihniyetin birbirine olan tarihsel önceliği en azından bugün için yanıtı olmayan bir soru. Ama bilinen o ki, Osmanlı Beyliği doğmadan yüzyıllarca önce bu iki zihniyet farklı coğrafyalarda yarattığı kendine özgü bileşimlerle, tüm toplumların dünya ve ahiret anlayışlarını avcunun içinde tutmaktaydı. Osmanlı da bu zihnî çerçevenin içine doğdu ve onun içinde kendi kimliksel damgasını tanımlayan bir özgünlük yarattı.

Bu özgünlüğü sergileyebilmek için, önce ataerkil ve otoriter zihniyetlerin temel kurgularını bütünsellikleri içinde ele almak gerekiyor. Böylece söz konusu iki zihniyeti bir tür 'ideal tip' olarak kavramak; ve hangi boyut ve özellikleriyle Osmanlı'ya referans olduklarının izini sürmek mümkün hâle gelebilir.

Her zihniyet bir epistemolojik duruşla veya önvarsayımla birebir bağlantılıdır. Çünkü her zihniyet ister maddî ister manevî olsun dış dünyayla ilgili önermeler yapmak durumundadır; ve dolayısıyla her şeyden önce bu önermeleri yapma meşruiyetini ortaya koymak zorundadır. Ataerkil zihniyetin de temelinde 'idealist yansımacı' bir anlayış yatar: Buna göre her tür bilginin oluşması bir zihin gerektirir; ve ancak dünyanın tüm çeşitliliğiyle birlikte, insanoğlunun bilgisine kapalı olan diğer bilgileri de içine alan bir 'üst' zihnin varlığında, 'bilgi' olanaklı hâle gelir. Dolayısıyla insanoğlunun her türlü bilgisinin dayanağı bu 'üst' zihnin kapsayıcı niteliğidir. Öte yandan insanın birçok konuda sınırlı da olsa bilgi edinebildiği de açık olduğuna göre, 'üst' zihindeki bilginin bir şekilde insan zihnine ulaştığı inkâr edilemez. Ancak insanın bilgi edinebilirliği bir şey daha gös-

terir: Farklı kapasitelerde olsalar da tüm zihinlerin aynı tözden oluştuğunu. Çünkü aksi hâlde insanın bilgisi gerçek bir bilgi olamazdı.

Böylece ortaya, hepsi de aynı tözden oluşan ve 'üst' zihinden aşağıdaki zihinlere doğru giden bir hiyerarşi çıkmaktadır. Ne var ki aşağı zihinlerde oluşan bilgi hiçbir zaman tam ve derin olmayıp, 'üst' zihnin bilgisinin zayıf bir izdüşümü olmaya mahkumdur. 'Üst' zihindeki gerçek bilgi bizlerin zihnine yansımakta; ve eksik olmasına karşın yararlı bir bilgi parçacığı şeklinde somutlaşmaktadır. İdealist yansımacı anlayış ataerkil zihniyetin temel önermesini mümkün kılan bir varsayım işlevi görmektedir: Bu önerme dünyanın aynı tözden olmakla birlikte farklılaşan, yani heterojen bir bütünsellik oluşturan bir hiyerarşik yapıya sahip olduğunu söyler. Heterojenlik ve hiyerarşi Osmanlı anlam dünyasının ve toplumsal yapısının da vazgeçilmez niteliğidir; ve gücünü ataerkil zihniyetin temel taşıyıcısı olan dinden alır.

Osmanlı'da dinin böyle bir işlev yüklenmesi özel bir durum değildir. Çünkü ataerkil zihniyetle özellikle tek tanrılı dinler arasında neredeyse doğal bir geçiş vardır: Hattâ dinlerin ataerkil zihniyetin sunduğu toprakta yeşeren ideolojiler olduğu öne sürülebilir. Bunun nedeni tek bir manevî tözün varlığıyla, yansıma varsayımının birleşerek bizi sorunsuz bir şekilde 'yaradılış' kuramına götürmesidir. Böylece nasıl bilgi edindiğimiz bir muamma olmaktan da çıkar: Tanrı hem bizi hem de dışımızdaki gerçekliği yarattığına; üstelik tüm gerçekliği kendi tözünden yarattığına göre, insanoğlunun dış gerçekliği anlamasında şaşırtıcı bir yan yoktur. İç gerçekliğe ulaşmanın yolu ise doğal olarak insanın Tanrı'ya yaklaşma, onun derinliğini biraz daha paylaşma becerisine bağlıdır.

Tanrı'nın tüm gerçekliği kendi tözünden yaratmış olması, tevhit ilkesinin temelidir. Bu ilke sadece uhrevî bir bütünleşmeyi değil; parçaları anlamlı ve amaçlı olan heterojen yapıların bizatihi meşruiyetini de ifade eder. Eğer bu tür bir anlayışa dayanılmasaydı, Osmanlı millet sisteminin ideolojik olarak yaşatılması da belki olanaksız olurdu. Diğer taraftan yansımacı anlayış, gerçekliğin hiyerarşik olmasına koşut olarak, gerçekliğin bilgisinin de hiyerarşik olduğunu imâ eder. Bunun anlamı en üst bilginin Tanrı'ya ilişkin, yani dinsel bilgiler olduğudur. Dolayısıyla her türlü dünyevî eylemin gerekçesi eninde sonunda dinsel bir gerekçede temellenmek zorundadır. Bu ise Osmanlı toplum yapısının ve yönetim zihniyetinin temel niteliklerinden biri olan dinsel meşruiyet arayışının arka planıdır.

Nihayet dünyevî çeşitliliğin bir doğal hiyerarşinin parçası olması; ve bu hiyerarşinin tepede manevî bir güce bağlanması, bilgiye ulaşmada rehberliğin rolünü kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü tüm zihinler eşit olmadığına göre, bazılarının Tanrısal zihne daha yakın olabileceği açıktır. Öte

yandan hangi zihnin bu tür yeteneklerle donanmış olduğunu bize söyleyecek dışsal bir ölçüt de yoktur. Bu nedenlerle herkes kendi aklının yettiği ölçüde kendi rehberini seçmekte serbest olmalıdır. Söz konusu anlayış Osmanlı'daki tarikat zenginliğini mümkün kılan bir unsur olduğu kadar, farklı mezhepler üzerinden bir cemaatsel ayrışmayı da meşrulaştırmıştır. Osmanlı kendi iç serbestiyeti olan gruplara dayanan bir toplumsal yapı oluştururken, bireylerin özgürlüğünü bu yapıların içine hapsetmiştir. Çünkü ele aldığımız zihniyet altında, esas özgürlük iç dünyada aranmakta; dünyevî alanda ise doğal hiyerarşinin gereği olarak herkesin kendi yerine razı olması beklenmektedir. Bu ise o çok iyi bilinen kader ve tevekkül anlayışının çıkış noktasıdır.

Ataerkil zihniyetle birlikte modernite öncesinin anlam dünyasını belirleyen ikinci unsur ise otoriter zihniyet olup, aynı şekilde bir epistemolojik varsayımla temellenmiştir. 'Materyalist yansımacı' bu bakış da tüm gerçekliği tek bir töz hâlinde anlamakta; ancak söz konusu tözün 'madde' olduğunu öne sürmektedir. İnsan zihninin salt maddesel bir varlık olarak tanımlanması, onu bilgi edinebilir kılmakta; ancak bu bilginin nasıl elde edildiği hâlâ ucu açık bir soru olarak durmaktadır. Öte yandan dışımızdaki nesne ve olguların kendi iç bilgilerine sahip olmadığı açıktır: Bilgi bizim onların iç düzenlerine ilişkin kendi bulgularımızı kapsar. Buna karşılık insan zihni de kendi dışındaki nesnelerle aynı tözü taşıyan, yani aynı düzlemde yer alan başka bir nesnedir. O hâlde bilginin kaynağının ne dışımızdaki nesnelerde, ne de zihnimizde olmayıp, farklı düzlemde yer alan bir 'madde'de olduğunu varsaymak gerekmektedir. Böylece ortaya, kendini tüm maddî dünyada realize etmesine rağmen, onların dışında duran soyut bir madde anlayışı çıkmaktadır. Diğer bir deyişle materyalist yansımacılık 'madde' adı altında değişmeyen, amaçsız ve iradesiz, yani bilinçsiz bir Tanrı yaratmış olmaktadır.

Gelinen nokta nasıl bilgi edinildiğinin de yanıtıdır: Her varlığa kendi damgasını vurmuş olan 'madde', insan zihniyle dış gerçeklik arasında doğal bir geçişlilik sağlamaktadır. Duyumlarımızın bize ulaştırdığı bilgi parçacıkları gerçekliğin doğru ancak eksik kopyalarıdır. Bunlar doğru kopyalardır, çünkü zihinle dış gerçeklik arasında tözsel bir farklılaşma yoktur. Öte yandan bu bilgi her zaman eksiktir, çünkü algılanan dış gerçeklik hiçbir zaman gerçekliğin tümünü kapsamaz. Böylece aynı anda hem kendi bilgisinden emin olan, hem de gerçek bilginin kapsamı konusunda cahil kalan bir ruh hâli yaratılmış olur. Bu anlayış, otoriter zihniyetin beslendiği damarı oluşturur. Çünkü bilgi sayesinde gerçekliğe adım adım yaklaşıldığı iddia edilebilse de; bu yeteneğin herkese eşit olarak dağılmadığı açıktır.

Dolayısıyla esas mesele farklı bilgi sahipleri arasında nasıl ayrım yapılacağı, daha kapsayıcı olan bilginin kimde olduğunun nasıl anlaşılacağıdır. Ataerkil zihniyetin rehberlik müessesesi burada işe yaramamaktadır; çünkü rehberler nihayette bilinemez bir ilâhî bilgiye yaklaşmaya çalışmakta, yani ellerinde bir ölçüt olmadan kendi içsel eylemlerini yaratmaktadırlar. Oysa otoriter zihniyet temel bilgiyi madde düzeyinde tanımlayıp erişilebilir kılarak, insana kendini sınayabileceği bir ölçüt vermiş olmaktadır: Eğer bir eylem başarılıysa, bu onun dış gerçeklikle uyum içinde olduğunu, yani gerçekliğin yasalarına uygun bir eylem olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle farklı bilgi ve fikirlerin sınanmasının tek yolu eyleme dönüşmeleridir. Eylemin başarılı olması ardında yatan fikrin de doğru olduğunun kanıtıdır.

Bu anlayış doğal olarak bir çatışma kültürü yaratmaktadır; çünkü fikirleri karşılıklı tartışmanın hiçbir getirisi yoktur. İş, eylem programlarının sınanması hâline dönüşünce de, önce davranmanın bariz bir getirisi vardır. Böylece otoriter zihniyetin Osmanlı'daki devlet algılamasını da büyük ölçüde etkileyen iki özelliği ortaya çıkmaktadır: Eylemin kendi içinde rasyonalize edilmesi ve var olan durumun meşru olarak kabulü. Sadece kardeş kavgaları ve kardeş katlinin değil, saray içi hiziplerin iktidar mücadelelerinin de altında; başarılı olunduğu takdirde eylemin bir ideolojik sığınak olarak işlev görmesi yatar. Diğer bir deyişle eylemin başarılı olmasıyla yeni bir düzen kurulur ve kimse etik kaygularla yeni düzeni yargılamaya kalkmaz. Aynı şekilde var olan yönetim otomatik olarak meşru kabul edilir, çünkü eğer haketmeseydi zaten iktidarı ele geçirmede başarılı da olamazdı. Bu anlayış halkın kimin padişah olduğu konusundaki duyarsızlığını; ve isyancı yeniçerilerin nasıl kolaylıkla padişah kellesi alıp, yerine yeni bir padişah geçirebildiklerini de anlamakta yardımcı olur.

Otoriter zihniyetin etkisi, Osmanlı'daki meşhur adalet kaygusuna rağmen, nasıl olup da doğru dürüst bir hukuk anlayışının oluşmadığını da açıklar. Çünkü hak kavramı sadece yönetilenler için işlevsel bir sistem yaratılmasına izin vermiş; yönetenlerin göreli gücü kendi aralarındaki hak kavramı için yeterli olmuştur. Benzer bir şekilde toplumsal yapı da birbirinden seviye olarak farklı, kendi iç bütünlükleri ve kuralları olan iki ayrı birim olarak tanımlanmıştır: Devlet ve halk. Otoriter zihniyetin egemen olduğu alanlardan biri yönetimin oluşma mantığı ise, muhakkak ki bir diğeri de devletle toplum arasındaki ilişkinin doğasıdır. Otoriter zihniyetin bilenle bilmeyen, yani başarılı olanla olmayan arasında yarattığı ayrıma benzer bir biçimde, Osmanlı yönetim anlayışı devletle toplumu kesin çizgilerle birbirinden ayırmış; halkın devlete nüfuz olanaklarını titiz bir şe-

kilde denetleyip engellemiş; ve ikisi arasında katı bir hiyerarşi ilişkisi yaratmıştır.

Bu tavır, iş devletle muhatap olma noktasına geldiğinde, halkın farklı bir 'özgürlüğe' razı olmasıyla sonuçlanmıştır: Devlete mutlak itaat. Bunun özgürlüğün tam zıddı olduğu ileri sürülebilse de, otoriter zihniyetin kabulüyle birlikte, gerçekliğe ve gerçekliği bilene olan itaat özgürlüğe giden tek yoldur. Çünkü özgürleşme ancak maddenin yasalarını öğrenmek ve ona uymakla mümkündür; ve başarılı eylemler gerçekliği anlama gücünü gösterdiği ölçüde, sıradan insanların yapabileceği tek şey bu eylemleri gerçekleştirenlere itaat etmekten ibarettir. Sonuç, yöneticileri insanüstü kılan bir halk kültünün doğması; ve buna koşut olarak yöneticiye mutlak anlamda itaat etmekten gocunmayan bir kültürün oluşmasıdır.

Doğal olarak burada sergilenen ataerkil ve otoriter zihniyetler, ne Osmanlılar ne de çağdaşları için kendi iç tutarlılıkları içinde algılanarak hayata yansıtılmış değildi. Ne de toplumsal yapının özelliklerinden hareket eden Osmanlı düşünürleri, burada sergilenen zihniyet eksenini bütünüyle resmetmişlerdir. Bu makalede yapılmaya çalışılan, zihniyet dünyasının iki referans pozisyonundan hareketle, Osmanlı'nın anlam dünyasını deşifre etmeye, bu dünyayı daha derinden anlamaya çalışmaktır. Bu açıdan bakıldığında, diğer çağdaşları gibi Osmanlı'nın da ataerkil ve otoriter zihniyetlerin çerçevelediği bir anlam dünyasına sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlam içinde ataerkillik, çoklu bir hiyerarşiye dayanan heterojen bir toplumsal yapıyı; otoriterlik ise tek bir hiyerarşiye dayanan homojen bir yapılanmayı imâ etmektedir.

Dolayısıyla bu iki zihniyetin nasıl bir eklemleşme yaratacağı tamamen ucu açık bir soru olup, her toplumun tarihsel ve coğrafî geçmişiyle bağlantılıdır. Diğer bir deyişle zihniyetlerden hareketle Osmanlı anlam dünyası öngörülemese de, bu anlam dünyasının anlaşılır kılınması ancak zihniyetlerle olan bağının incelenmesiyle mümkündür. Osmanlı'nın özgünlüğü, söz konusu iki zihniyeti devlet-halk ikililiği içinde uyumlu bir bütünlüğe dönüştürmesidir. Otoriter zihniyet devletle toplumu hiyerarşik bir ilişki içinde birbirinden ayırarak tanımlarken; her birini kendi içinde diğerine göre homojen özelliklerle donatmıştır. Böylece iç çeşitliliğin yarattığı karmaşıklığa rağmen göreli olarak homojen bir askerî, yani yönetici sınıf ve reaya, yani yönetilen sınıf kategorileri içinde davranılabilmiştir. Buna karşılık ataerkil zihniyet ise yöneten ve yönetilen grupların iç farklılaşmasının meşruiyetini yaratmış, cemaat ve hiziplerin varlığını rasyonel kılmış, devlet-halk ayrımı ihlal edilmediği sürece her türlü farklılaşmanın yolunu açmıştır.

Osmanlı dünyasını mümkün kılan, her iki özelliği de, yani yönetenyönetilen ayrımıyla iç çokluluğun aynı anda meşrulaştırılabilmesidir; ve zaten Osmanlı sisteminin özgünlüğünü sağlayan da budur. Bunun yolu toplumsal yapı içinde otoriter zihniyetin ataerkilliği kuşatması; buna karşılık meşruiyet düzleminde ataerkil zihniyetin otoriterliği kuşatmasıdır. Basit bir örnek vermek gerekirse, devlet halk karşısında mutlak bir güç kullanmasına rağmen, yaptırımlarını dine referans vererek meşrulaştırmış; ataerkil referanslara riayet, otoriter güç kullanımının mutlaklaşmasını mümkün kılmıştır. Ancak bunu yaptığı ölçüde devlet dinin sahibi hâline gelerek onu araçsallaştırmış; din bir yönetim unsuru hâline gelmiştir. Diğer bir deyişle devletin meşruiyet düzleminde dine verdiği her taviz, onun halk karşısında yönetsel gücünü artırmıştır. Öte yandan 'adil yönetim' yönünde atılan her adım, devleti halkın gözünde daha da dinselleştirmiş; ve bu güç devletin dinden göreli olarak bağımsızlaşabilmesinin yolunu açmıştır.

İç içe geçmiş bu karmaşık dünyayı çözümlemek, her iki zihniyetin Osmanlı anlam dünyası üzerindeki açık etkilerinin ve aralarındaki geçişliliği sağlayan kılcal damarların ortaya konmasını gerektirmektedir.

OSMANLI'DA ATAERKİL ZİHNİYET

Ataerkilliği diğer zihniyetlerden ayıran en belirgin unsur, ezelî ve ebedî bir 'doğru' sistem tahayyülüne dayanması ve dolayısıyla değişimin ancak bu sisteme yönlendiği ölçüde meşru sayılmasıdır. Diğer bir deyişle bizi olması gereken sistemden uzaklaştıran her türlü değişim bir tür bozulma ve yozlaşma hâlidir. Sistem ise, her öğesinin hakettiği yeri işgal ettiği heterojen ve hiyerarşik bir yapı arz eder; ve bu yapı tüm alt sistemlerin de özelliğidir. Dolayısıyla ataerkil algılama içinden bakıldığında ilâhî alemden cansızlar alemine bir hiyerarşi içinde olunduğu gibi; bu hiyerarşinin her birimi de kendi içinde göreli bir çeşitliliğe ve hiyerarşiye sahiptir. Böylece evrende en üst varlıklardan en alttakilere her birinin kendine has farklılığı ve anlamlılığı teslim edilmiş olur; ancak buna karşılık hiçbir varlığın bir diğerinin yerine geçemeyeceği katı bir yapılanma da yaratılır. Bu zihniyet içinde, insanın hayal gücünden kaynaklanan bir 'olması gereken' tartışmasına yer yoktur: Var olan, ideal durumuyla ele alındığında zaten olması gerekendir. İnsanoğlunun tüm çabası ezelî ve ebedî olan bu idealden uzaklaşmamaya çalışmak olmalıdır.

Ataerkil sistemlerin kritik noktası sistemin öğeleri arasında var olduğuna inanılan ve titizlikle korunan dengelerdir. Öyle ki tüm alemin içinden tek bir öğeyi bile çekip alsanız, örneğin basit bir bitki türünü geri dönülmez şekilde yok etseniz bile, evrenin bütünselliğinden eksilme olur.

Öte yandan ataerkilliğin bir yaradılış kuramıyla bütünleştiği algılama biçimlerinde, dengenin bozulmasına yönelik her hareket ilâhî düzene yapılan bir müdahale, bir günah olacaktır. Osmanlı anlam dünyası ataerkilliği Sünnî İslâm'ın içinden okumuş, bu zihniyeti dinsel terimler içinde anlaşılır ve yaşanır hâle getirmiş olduğu için; sistem içindeki her toplumsal kesimin, her kültürel farklılığın kendini idame ettirebilmesi neredeyse dinsel bir zorunluluk gibi algılanmıştır. Bugün 'hoşgörü' olarak telâkki ettiğimiz bu yaklaşım, insanların kendi bireysel vicdanî tercihlerine dayalı olmayıp, Osmanlı evren anlayışının doğal sonucudur.

Hiyerarşi, çeşitlilik ve denge kavramları yöneten-yönetilen ilişkisini de büyük ölçüde belirlemektedir. Yöneten açısından en önemli sorumluluk bir yandan farklılıkların korunmasını, öte yandan da farklılıkların birbirinin alanına tecavüz etmemesini sağlamaktı. Dolayısıyla toplumda herkesi yerli yerinde tutan, değişmez bir dengenin sürdürülmesi, devletin temel göreviydi. Buna karşılık, hem devletle toplumun bütünü arasındaki, hem de toplumun kendi içindeki çoklu hiyerarşik yapı da dengenin vazgeçilmez bir unsuruydu. Bu hiyerarşiler sarsıldığı anda, ahlâkî sınırlar kaybolur, kimse haddini bilemez ve kargaşa doğardı. Kargaşa Osmanlı anlam dünyası içinde muhtemelen en korkulan durumdu; çünkü hem ilâhî dengenin geri dönüşü zor bir şekilde bozulmasına, hem de devletin yönetim meşruiyetinin ortadan kalktığına işaret etmekteydi.

Dolayısıyla Osmanlı Devleti denge kaygusunu bir hukuk anlayışı hâline getirmişti. Devletin her insan, her cemaat, her meslek karşısında adil bir tutum içinde olması beklenmekte; toplumun yönetimden temel talebi, var olan düzeni sarsılmadan koruyabilen bir adalet anlayışının sürdürülmesi olmaktaydı. Buna karşılık, toplumdaki her birey ve grubun da sahip olduğu yeri haketmesi gerekmekteydi. Haketme kavramı ise hem kendisine düşeni yapma, hem de razı olma anlamlarını içermekteydi. Diğer bir deyişle Osmanlı toplum yapısını oluşturan her öğe, toplumsal işbölümünde kendisine düşen üretimi veya hizmeti yapmakla mükellef olduğu kadar; hiyerarşi içindeki yerine ve devlet karşısındaki edilgen konumuna da razı olmak durumundaydı. Aksi davranışlar devletin yönetim kabiliyetini azaltırken, toplumsal dengeleri de altüst edecek bir kargaşaya neden olabilirdi.

Böylece Osmanlı ataerkil anlam dünyasının temel taşı olan nizâm-ı alem fikrine ve onun besleyici kategorileri olarak ele alınabilecek ebedîlik ve adalet anlayışına geliyoruz. Nizâm-ı alem, tüm evrenin ve onunla birlikte Osmanlı düzeninin belirli ve tek bir ideal durumu olduğunun ifadesidir. Yapılacak her şey nizâm-ı alemi desteklemeli, onu bozacak her eylemden kaçınılmalıdır. Dolayısıyla nizâm-ı alem Osmanlı için hem bir

mutlak referans noktası, hem de bir eylem programı anlamını taşımaktadır. Değişim ancak ve ancak nizâm-ı alemi pekiştirecek ise tasvip edilebilir; aksi hâlde her değişim kategorik olarak yanlış ve zararlıdır. Buradan hareketle, söz konusu denge durumunun bozulmasına yönelik her toplumsal eylemin devlet müdahalesine konu olacağı, hattâ şiddetle bastırılması gerekeceği tahmin edilebilir. Diğer bir deyişle nizâm-ı alem fikri, devletin toplum karşısındaki tasarruflarının meşruiyetini sağlayan bir işleve sahiptir.

Bu açıdan bakıldığında adalet, basit olarak sadece birey ve gruplar arasındaki çatışmaların çözümlenmesini değil; bizzat nizâm-ı alemin korunmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla da Osmanlı için adalet toplumu yönetme cihazı olduğu kadar; hem bir ilâhî yükümlülük, hem de kendi meşruiyetinin esasıdır. Nasıl ki nizâm-ı alem belirli bir adalet anlayışını imâ etmekteyse, söz konusu adalet anlayışı da yarattığı uyumlu hegemonik yapı sayesinde nizâm-ı alemi ayakta tutmaktadır. Çünkü Osmanlı sisteminde adaletin iki işlevi vardır: Hiyerarşik düzeni muhafaza etmek, yani devletin ulvî yerini korurken, toplum içinde de cemaatler arası skalayı rencide etmemek; ve her cemaat ve meslek grubunun birbiriyle ve devletle bütünleşerek, uyumlu bir birlik teşkil etmesini sağlamak. Diğer bir deyişle adalet, İslâmî tevhit ilkesinin sanki yeryüzündeki izdüşümünü yaşatmak için kullanılan bir araçtır. Böylece ilâhî düzenle Osmanlı düzeni arasında bir paralellik, hattâ bir geçişlilik yaratılmaktadır. Osmanlı nizâm-ı alemi genel ve ilâhî nizâm-ı alemin parçası olarak algılanmakta; ilâhî nizâm-ı alemin özellikleri Osmanlı düzenine de yansıtılmaktadır.

İlâhî olanın en önemli özelliği ise muhakkak ki ezelî ve ebedî olmasıdır. Gerçi Osmanlı'nın ezelî olmadığı tarihsel olarak açıktır ama nizâm-ı aleme riayet edildiği sürece ebedî olabileceği konusundaki kanaatin güçlü ve yaygın olduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin kendisi için bıkmadan kullandığı 'devlet-i ebed müddet' ibaresi bu iddianın ve inancın göstergesidir. Bu inanç o kadar güçlü olmuştur ki, modern dünyanın değişimci atmosferi içinde doğan Cumhuriyet bile 'ilelebet payidar' olacağı düsturundan kopamamıştır. Ebedî olarak var olabilmek, aynı zamanda göreli gücünü de ilelebet koruyabilmek anlamını taşır; çünkü aksi hâlde zamanın ve düşmanların yıpratıcılığı altında hayatiyetini korumak mümkün değildir. Bu nedenle 'devlet-i ebed müddet'in sadece yaşanan günün terimleriyle değil, zamana karşı durabilen bir gücü sembolize eden bir terminoloji içinde tanımlanması doğaldır. Nitekim Osmanlı Devleti de kendisine bu dünyevî adı vermekten kaçınmış, kendisini 'devlet-i aliyye' olarak sunmuştur. Atfedilen yücelik, Osmanlı nizâmını ilâhî düzene bağ-

lamakta; ebedî kalıcılığın sırrı dünyevî gücün ilâhî bir kaynaktan neşet etmesinde aranmaktadır.

Böylece ataerkil zihniyetin temel nitelikleri Osmanlı anlam dünyasında bire bir karşılığını bulmakta, bu nitelikler toplumsal düzen içinde somutlaşmaktadır. Heterojen ve hiyerarşik yapı, kuramsal olarak, dikey bir eksen etrafında birbirine uyum gösteren unsurlardan oluşan dengeli bir bütünlüğü ifade etmektedir. Uyum ve dengenin sağlanması bir otoritenin varlığına muhtaçken, otoritenin meşruiyeti de bu nizâmın sürdürülmesine bağlıdır. Dolayısıyla toplumsal düzenin en üst ve alt kategorileri olan hükümdar ve reaya arasında ikili ve karşılıklı bir ilişki vardır: Reaya kendi huzur ve mutluluğu için devletin ve hükümdarın adil yönetimine; hükümdar ise, kendi güç ve meşruiyetini sağlamak için reayanın üreteceği servete muhtaçtır. Daire-i adliye adı verilen bu karşılıklı bağımlılık hâli, en güçlüyle en güçsüz olanın bile nasıl ayrılamaz bir bütünlük içinde algılandığını göstermesi açısından önemlidir. Bu kendi içine kapalı ve kırılgan yapının gücü ise ilâhî olanla kurulan bağla sağlanmakta; ilâhî olanın ebedîliği, eğer uyum ve denge bozulmazsa, dünyevî olanın da ebedîliğini imâ etmektedir. Sonuçta kendini durağan kıldığı ölçüde güçlü addeden ve yeniden üretebilen bu anlam dünyası, sırtını ilâhî olana dayadığı ölçüde, durağanlığın kendisini doğal ve meşru hâle getirmiştir.

Osmanlı'da Otoriter Zihniyet

Otoriter zihniyetin en belirgin yönü, eylemle meşruiyet arasındaki ilişkinin eylemin başarısını esas almasıdır. Diğer zihniyetlerde eylemlerin meşruiyeti temel bir sorunsal oluştururken, otoriter zihniyet açısından mesele basitleşmekte ve neredeyse buharlaşmaktadır. Çünkü elimizde herhangi bir eylemin meşruiyetini belirleyecek kıstaslar yoktur: Dünyanın sürekli bir değişim içinde olduğu düşünülürse, şu anki doğru eylemin ne olduğunu bize söyleyecek bir merciin olmadığını da anlarız. Bu mantıktan hareketle otoriter zihniyet eyleme ontolojik bir öncelik vermektedir. Diğer bir deyişle evrenin yasalarının neler olduğu, hangi tutumun doğru sayılması gerektiği ancak eylemden sonra anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla otoriter zihniyet gücü elinde bulunduranın bunu kullanmasına; ve güçsüz olanın gücü ele geçirmek üzere yapacağı teşebbüslere cevaz vermektedir.

Böylece temelde tüm evreni çatışma mantığı içinde algılayan bir bakış tarzı öne sürülmüş olmaktadır. Her sorun çatışmalarla çözümlenmekte, değişimin her adımı çatışmalarla atılmakta ve her sonuç kendiliğinden yeni çatışmalar yaratmaktadır. Ama asıl önemlisi, çatışma maddenin doğasında var görüldüğü ölçüde; bir eylem programı, bir hayat anlayışı olarak

da önerilmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle iktidara yönelik güç mücadelelerini meşru kılan; ve bu mücadeleden galip çıkanların iktidarını otomatik olarak meşrulaştıran bir anlam dünyası söz konusudur. Çünkü bu anlayış açısından kazanan zaten hak edendir. Dolayısıyla meşruiyet ahlâkî içeriğinden sıyrılmakta, kaba bir güç mücadelesinin sonucuna endekslenmektedir: Hak edenin kazanmasını talep eden ahlâkî bakış burada geçerli olmazken; tam aksine kazananı yücelten ve iktidarı hak eder hâle getiren bir anlayış egemen olmaktadır.

Osmanlı düzeni içindeki irili ufaklı tüm siyasî güç merkezlerinde bu anlayış geçerli olmuş; devletin en tepesinden cemaat yönetimlerine, loncalardan medreselere bütün hiyerarşilerin merkezleri benzer bir çatışma ve mücadele alanı hâline gelmiştir. Öte yandan bu kavgalar hemen hemen hiçbir zaman sistemin temeline dönük değişimlerin gerçekleştirilmesini hedeflememiş; yöneticilerin değişmesinin, siyasî gücün elden ele geçmesinin mekanizmasını oluşturmuştur. Diğer bir deyişle bir siyasî pozisyonun niteliği, o pozisyona sahip olanların elinde değişime uğramayıp sabit kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında yöneticilerin sürekli değişebildiği, ancak siyasî gücün niteliğinin hiç değişmediği bir yönetim anlayışı söz konusudur. Siyasî pozisyonun kendisi ona sahip olandan çok daha değerli ve kalıcıdır. Bu nedenle Osmanlı hükümdarları bile kendilerini devletin hizmetkârı olarak telâkki etmişlerdir; halk ise kimin hükümdar olduğunu değil, hükümdarlık koltuğunun boş kalmamasını önemsemiştir.

Eylem nasıl evrensel yasaların kullanılarak güce erişilmesinin yolunu açıyorsa, eylemci de siyasî pozisyonları ele geçirerek iktidara ulaşmaktadır. Eylem de, eylemci de her an değişebilmekte; ancak yasalar ve siyasî pozisyonlar sabit kalmaktadır. Öte yandan yöneten-yönetilen ilişkisinin de sabit kalması, en azından yönetilen lehine değişmemesi, iktidar mücadelesi içinde olanların ortak menfaatidir. Böylece ortaya salt güç edinmek için siyasî mücadeleye girişen; o gücü toplumun veya cemaatin değil, kendi küçük çevresinin çıkarı için kullanmak üzere hesap yapan bir siyasetçi tipolojisi çıkmıştır. Bu durumda iktidar olmanın amacı menfaat ilişkileri içinde belirlenirken, iktidardaki uygulamalar gücün mümkün olduğunca tek bir elde temerküzünü ön plana çıkarmıştır. Bu durum hem siyasî güç çevresindeki çıkar çevresinin tahkimini ve diğer çevrelerden ayrımlaşmasını sağlamakta; hem de diğer çevrelerin muhtemel siyasî mücadelesinin önünü kesmektedir. Diğer taraftan gücün belirli noktalarda temerküzü iştah kabartan bir durumdur; ve bu nedenle Osmanlı dünyasında 'fitne ve kalleşliğin' sonu yoktur. Sonuç, iktidar çevresinde olan herkesin sürekli kuşku içinde yaşadığı, entrikanın en doğal siyaset aracı hâline geldiği bir düzendir.

Siyaset ortamının bu özelliği salt bireysel iktidar hırsının işlevi olmaktan ziyade, bizzat iktidarın felsefî olarak algılanma biçiminden kaynaklanmaktadır. Çünkü Osmanlı anlayışında iktidar, bölünemeyen ve özünde paylaşılamayan bir özelliğe sahip olup; çevresindeki muhtemel güç merkezleri için de bir mıknatıs özelliği taşımaktadır. Diğer bir deyişle iktidarı farklı birey ve gruplar arasında dağıtmak bir güçsüzlük işareti olarak algılanmakta; öte yandan en güçlü olanın diğer güçleri de kendi nezdinde birleştirmesi meşru ve doğal sayılmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı siyasî sistemi münferit güç odakları oluşmasına izin vermeyen, bunların birbirine eklemlenmesini zorunlu kılan ve gücü merkezde yoğunlaştıran bir yapıya sahiptir. Böylece en büyük güç merkezi olan hükümdarın etrafında, ondan başlayarak dallanıp budaklanan bir güç ve çıkar ağı oluşmuş; ve buradaki devinim Osmanlı siyasî yaşamını tanımlamıştır.

Bu sistemin can damarı merkeziyetçiliğidir. Farklı siyasî aktörler arasındaki açık veya gizli mücadelenin sistemi darmadağın etmemesinin tek güvencesi, gücün merkezîleştirilmesi ve böylece her siyasî aktörün kendi kariyeri açısından merkeze muhtaç hâle gelmesidir. Bu bağımlılık çevreden merkeze önemli bir iletişim sisteminin yaratılmasını ve devlet merkezinin kendi menfaati doğrultusunda işlevsel politikalar üretmesini sağlamıştır. Devlet sadece kendi merkeziyetçi yapısını tahkim etmekle kalmamış; cemaatlerden loncalara tüm alt sistemlerin de kendi içlerinde merkeziyetçi yapılar geliştirmesini teşvik etmiştir. Bu durum alt sistemlerin yöneticilerince de tasvip görüp benimsenmiş; ama daha önemlisi, toplumun iktidarın tel elde merkezîleşmesini onaylayan genel güç anlayışına dayanmıştır. Merkeziyetçiliğin muhatabı ve sorumlusu belli olan bir sistem yarattığı; toplum meselelerinde daha çabuk, etkin ve dirayetli bir yönetime neden olduğu genel kabul gören bir bakış olmuştur.

Siyasî gücün merkezî niteliği ve iktidar sahipliğinin net bir sorumluluk alanı yaratması, yönetenlerle yönetilenlerin de net bir biçimde ayrılmaları gerektiği anlayışına neden olmuştur. Bu ayrım sadece pratik bir yönetim düsturu değil, ideal bir devlet-toplum ilişkisi olarak algılanmıştır. Çünkü yönetenlerin yönetilenlerden kopartılarak ayrı bir zümre teşkil etmeleri, bir yandan devletin toplumsal birey ve gruplar karşısında hakemlik işlevini yerine getirmesini; öte yandan toplumun kontrol ve denetimini mümkün kılmaktadır. Üstelik yöneten kategorisinin nispeten kapalı devreye alınması, merkezî otoritenin kendisine bağlı bir devlet mensubiyeti yaratmasını kolaylaştırmaktadır. Nihayet yönetenlerin nispî azlığı, devlet içindeki çekişmelerin kontrol altına alınmasının ve devleti zayıflatacak tür muhalefetlerin önlenmesinin de yoludur. Önemli olan nokta, daha önce de söylendiği gibi, bu anlayışın merkezî devletin empoze ettiği

bir tahakküm yapısı olduğu kadar; tüm toplumsal kesimler tarafından da paylaşılan bir anlam dünyasına oturmakta olmasıdır.

Osmanlı anlam dünyasına nüfuz ettiği biçimiyle otoriter zihniyet, siyasî gücün az sayıda merkezde yoğunlaştığı ve bu merkezlerin birbirine bağlanmasına dayanan bir hiyerarşik iskelet etrafında örülmüş bir sistem yaratmıştır. Yönetenle yönetilenin kesin bir hiyerarşi içinde birbirinden ayrılmasına karşın, her iki kategorinin de mümkün olduğunca homojen bir yapıda tanımlanması esas alınmış; ve böylece yönetme işlevi aynı zamanda bir tahakküm ilişkisini de betimlemiştir. Merkeziyetçilik ve tahakkümün birleşmesi ise devletin dışardan denetlenmesi türünden hiçbir fikrin yeşermesine olanak tanımamış; devlet dokunulmaz bir güç odağı olarak kendi işleme mantığını yaratmıştır. Bunun sonucu, kimin yönetici olacağının tamamen iç hizip mücadeleleriyle belirlendiği, iktidar sahipliğine ilişkin ahlâkî bir sorunsala sahip olmayan bir yapılanma olmuştur. Bu siyasî yapı içinde siyasî aktörlerin iktidar mücadelesi tüm kuralsızlığıyla sürerken, iktidar pozisyonlarının ve devletin sürekliliği korunabilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'daki otoriter anlam dünyası değişmeyen bir temel üzerinde, süratle değiştirilebilen bir aktörler yelpazesi yaratmış; güce ulaşma becerileri ile meşruiyet kazanan bu aktörler, iktidarın gücünü daha da tahkim ettikleri oranda iktidar üzerinde hak sahibi olduklarını da kanıtlamışlardır.

Geçişlilik ve bütünleşme

Modernleşme öncesinin toplumlarının hepsi otoriter ve ataerkil zihniyetlerin bileşimine veya eklemleşmesine dayanan anlam dünyaları geliştirmişlerdi. Osmanlı'nın farkı bu zihniyetlerin birbirini pekiştirecek şekilde iç içe geçerek bir uyum yaratmasıdır. Bunun sırrı, her iki zihniyetin de diğerini kuşatacak şekilde cisimleşmesi; diğer bir deyişle zihniyetlerin her birinden türeyen ideolojik kabullerin, diğer zihniyetin kabulleriyle ortaklıklar ve bütünsellikler kurmasıydı. Burada temel eksen Sünnî/Hanefî İslâm'la devletçilik arasındaydı. Ataerkilliği hayata geçiren Sünnî/Hanefi yorum, İslâm mezhepleri içinde dünyevî gücü en fazla onore eden, devleti kutsallaştırmaya en eğilimli olan anlayıştı. Öte yandan otoriter zihniyetin taşıyıcısı olan devletçi ideoloji de, sırtını ilâhî meşruiyete dayamaya eğilimli olan eski Türk geleneğine bağlanmaktaydı. Dolayısıyla Osmanlı'da ataerkil ve otoriter zihniyetler arasında bir gerilimden ziyade, bir bütünleşmeden söz etmek daha doğru gözükmektedir. Devleti kayıran bir din anlayışıyla, dinden güç alan bir devlet anlayışının birlikteliği; Batı'da emsali olmayan bir uyum yarattı. Bu uyum ise hem son derece kıskanılan bir istikrar ve barış dünyasını; hem de durağan ve dirençli bir zihinsel at-

mosferi ifade etmekteydi. Bu nedenle Osmanlı Batı'daki değişim karşısında mukavemet edebildi ve yıkılma dönemi çok uzun sürdü. Ama aynı nitelik Osmanlı'nın ve onun uzantısı olan Türkiye'nin hiçbir zaman gerçekten 'modern' bir zihniyet dönüşümünü gerçekleştirememesinin de nedeni oldu.

İki zihniyet arasındaki geçişlilik ve bütünleşmenin odak noktası, hükümdarın iktidar gücüdür. Her şeyden önce Osmanlı hükümdarları hem 'sultan' hem de 'hakan'dılar. İslâmî bir terim olan 'sultan', hükümdarla Tanrı arasında bağ kuran bir anlam taşımaktaydı. 'Hakan' ise dünyevî gücü elinde tutmaya hak kazanmış olan kişiydi. Dolayısıyla her iki unvanı da taşımakta olan hükümdarlar, ilâhî ve dünyevî meşruiyeti de şahıslarında bütünleştirmiş oluyorlardı. Ancak daha önemlisi, iktidarın kendisinin ilâhî bir kökene sahip addedilmesidir. Diğer bir deyişle, ilâhî olanın temsili ile dünyevî otoritenin taşıyıcılığı tek bir odakta birleşmekte; ve bu odağın kendisi insanî öğelerin etkisinin dışına taşınmaktaydı. Böylece hükümdar olacak kişilerin hükümdar olmadan önce neredeyse hiçbir değerleri yoktu. Onları ilâhî ve güçlü kılan *de facto* olarak iktidarı ellerinde tutmalarıydı. Bu anlayışın sonucu olarak, töre koyma yetkisi olan, yani ilâhî kodların dışına çıkma pahasına dünyevî olan her şeyi istediği gibi kurallaştıran bir sultan imgesi oluştu. Öte yandan bu aynı kişi, yaptığı her şeyi, hattâ varlığını bile ilâhî olana atıfta bulunarak tanımlayan bir hakandı. Söz konusu anlayışın en belirgin ve uç örneği, Osmanlı zihniyetini oluşturan tarihsel damarlardan biri olan Bizans geleneğinde görülmektedir. Ortodoks Hıristiyanlığın kalesi olan Bizans'ta hükümdarla Tanrı arasında o denli güçlü ve doğrudan bir bağ kurulmaktaydı ki, dinle ilgili hiçbir eğitimi olmasa bile, hükümdarın dinsel kurallar koyma veya kaldırma yetkisi vardı.

Hükümdarın zihniyetleri buluşturan ve aralarında süreklilik yaratan bir güç odağı olabilmesinin temel nedenlerinden biri, ataerkil zihniyetin Sünnî/Hanefî İslâm yorumu içinde ideolojik bir çerçeve kazanmasıdır. Çünkü bu yorum, sultana itaati dinsel bir yükümlülük olarak tanımlamakta; dünyevî olana yapılacak müdahalelere dinsel meşruiyet sağlamaya daha yakın durmaktadır. Aynı bakış halkın anlam dünyasında da yerleşik olduğu için; bu durum yadırganmamakta, hattâ bazı hükümdarlar dinsel motifler içinde algılanmaktadır. Öte yandan Sünnî/Hanefî bakış açısı, o dönemin genel İslâm anlayışının da dışında değildir; ve bu anlayış Osmanlı Devleti'nin kurulma ve yapılanma döneminde otoriter zihniyeti imâ eden iki temel ideolojik önermeye dayanmaktadır. Bunlardan biri din-devlet bütünleşmesi olup, hemen hemen tüm İslâmî mezheplerde kabul görmüştü. İkincisi ise, yaygın bir meşruiyet temeli olarak işlev gören

cihat fikri ve onun çevresinde oluşan yayılmacı siyasetti. Diğer bir deyişle, Osmanlı ataerkil zihniyetinin taşıyıcısı olan İslâmiyet, devleti uhrevî dünyanın doğal aktörü hâline getirmekte; onu dinin dünyadaki misyoneri olarak tanımlamaktaydı. Böylece dünyevî güç, İslâm için kullanıldığı sürece meşru hâle gelmekte; tersinden bakıldığında, İslâmiyet çerçevesinde tanımlanabildiği sürece, her türlü güç kullanımının önü açılmaktaydı. Bunun anlamı Osmanlı hükümdarlarının veya devletin, dinsel bağlam içinde sunulan neredeyse sınırsız bir otoriteye sahip olmalarıydı.

Ataerkilliğin içine yerleşmiş olan bu otoriter nüve, her ne kadar devleti toplum karşısında tahkim etmekte ve aralarındaki hiyerarşik mesafeyi açmaktaysa da; ataerkil anlam dünyasını zedelememektedir. Çünkü bir yandan cihat yoluyla devlet kendi toplumunun en temel değeri olan dinini yaymakta; öte yandan dinsel meşruiyet içinde kaldıkça, topluma kol kanat geren, onu kucaklayan bir bütünleşme yaratmaktadır. Reayanın hükümdara (devlete) emanet edilmiş olmasının mantığı da burada yatmaktadır: Devletin dinsel misyonu, onun toplum karşısındaki vecibelerini de otomatik olarak tanımlamakta; adil bir devlet yapılanmasını garanti altına almaktadır. Dolayısıyla reayanın çıkarlarını koruyabilecek olan tek merci de devlettir. Gene belirtmek gerekir ki bu bakış reaya tarafından da paylaşılmaktadır: Halkın kendi varlığını idamesi, devletin bekasıyla bağlantılı algılanmış; günlük hayat bile hükümdarın lütfundan bağımsız olarak tanımlanamamıştır. Böylece devletle reaya arasında kuramsal olarak benzersiz bir uyum söz konusudur. Ataerkil zihniyetin İslâmiyet içinde temsil edilmesi ve özellikle Sünnî/Hanefî yorum içinde algılanması; otoriter zihniyeti de içine çekerek meşrulaştıran bir anlam dünyası yaratmıştır. Burada dünyevî otorite İslâmiyet için uğraş verdikçe, hem kendi gücünü hem de ataerkil zihniyeti pekiştirmiştir.

Aynı şekilde Osmanlı zihniyetinin eski Türk geleneğine atfedilen otoriter damarının da ataerkilliğe uzak olmadığı görülmektedir. İktidarın *de facto* olarak ilâhî bir meşruiyet kazanması yanında; otoriter anlayışın doğal uzantısı olan hegemonyacı yayılmacılık, ilâhî olanın evrensel hâkimiyetini de ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, otoritenin kendisini tanımlama ve koruma biçimi ataerkil anlayışı beslemekte; fakat bu açılım otoriter zihniyetin kendisini zayıflatmamaktadır. Çünkü bu ataerkil bakış, toplumsal çeşitliliği göz önüne almaktan ziyade, toplumu bir bütün olarak devletin hamiliğine sokan bir nüansa dayanmaktadır. Buradaki ataerkillik sosyolojik değil, felsefî bir planda işlevseldir. Devletin halka somut olarak nasıl davrandığı değil, halk için ne yaptığı önemlidir; ve 'makbul' devlet bu çerçevede aranmaktadır. Dolayısıyla ataerkilliği araç olarak kullanarak otoriter zihniyeti pekiştiren bir yaklaşım söz konusudur. Bu

nedenle din-devlet veya hükümdar-reaya bütünleşmesi, sonuçta devlete muhatap olunan noktalarda son derece katı bir itaat kültürü yaratmıştır. Reayanın devlete emanet edilmesi, aynı zamanda devlete mahkum bir reaya anlamına gelmiş; reayanın devletin tasvip etmediği davranışları çok şiddetli bastırma hareketlerine neden olmuştur.

Böylece ataerkil zihniyetle otoriterliğin karşılıklı olarak birbirini beslediği bir bütünleşme hâli söz konusudur. Bu iki zihniyet Batı'da eşdüzeyli konumlanıp, birbirine alternatif pozisyonlar yaratmış; aralarındaki gerilim toplumsal ve zihniyetsel bir çatışmanın yolunu açarak Batı'yı modernleşmeye taşımıştı. Osmanlı'da ise bu iki zihniyetin yatay değil, dikey bir eksende; her aşamada birbirini kapsayarak yükselen helezonvâri bir ilişki oluşturduğu söylenebilir. En altta cemaat ve grupların sıradan üyeleri arasında işlevsel olan ataerkillik, her grubun merkezinde yer alan bir otoriter odakla bütünleşmekte; bu odak ise kendi otorite meşruiyetini söz konusu grubun ideolojisini taşımaktan almaktadır. Daha üste çıkıldığında bu cemaat ve gruplar kendi içlerinde ataerkil bir hiyerarşi oluşturmakta; ve bu hiyerarşinin de tepesinde devlet oturmaktadır. Ne var ki devletin otoritesi de daha üstte yer alan ataerkil bir anlam dünyasının taşıyıcısı olmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle Osmanlı, en alt ve üstten ataerkil zihniyetle çevrelenmiş; ancak içinde otorite odaklarından oluşan bir hiyerarşi barındıran bir yapılanma içindedir. Bu otorite odaklarının meşruiyeti onları kuşatmış ataerkil zihnî kabullerden gelmekte; buna karşılık ataerkilliği somut olarak yaşatan alt kümeler, söz konusu odakların tahakkümü altında yapılanmaktadır. Dolayısıyla Batı'dakinin aksine, Osmanlı'da zihniyetler ayrışmasıyla sonuçlanacak bir gerilim değil; bu iki zihniyeti birbirine bağımlı kılarak kendini sürekli yeniden üretebilen bir uyum egemendir.

Durağanlık ve Değişim

Sonuçta Osmanlı dünyasının zihnî temelleri, ilâhî bir uyum düzeninin dünyevî alana yansıyarak kendi izdüşümünü oluşturmasına dayanmaktadır. Burada söz konusu olan, sistem içindeki her kurumun ve her bireyin bir 'yere' ait olduğu, sistemin bütünlüğünden kopartılamayacak bir şekilde fıtrî hak ve görevlere sahip olduğu bir uyumdur. Diğer bir deyişle Osmanlı dünyası içinde her birim kendi hayatiyetini sürdürürken, genel bütünlüğü de pekiştirmekte; her birimin anlamı ancak o bütünlük içinde açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı toplum yapısı, her grubu kendi hak ve görevleri içinde tanımlayan ve bu gruplar arasında açık seçik ayrımlar yapan bir anlayışa dayanmaktadır. Uyum farklı grupların üyelerinin ilişkisinde değil; grupların kendi içinde ve her grubun sistemin bütünü için-

deki yerinde aranmaktadır. Grup kimliğini ortadan kaldıran eğilimler, Osmanlı için her zaman anarşiyi imâ etmiştir. Bu nedenle de sistemin aktörleri tek tek insanlardan ziyade cemaatler, loncalar, tarikatlar ve tabiî devletin kendisidir.

Öte yandan toplumsal hiyerarşinin belkemiği, her grubun merkezinde yer alan otorite odaklarını doğrudan devletin merkezine bağlayan bir ilişkiyle sağlanmıştır. Böylece gruplar arası ilişkilerin de anlamı ve gereği ortadan kalkmış; devlet merkezli ve devlet referanslı geniş bir sosyal yelpaze yaratılmıştır. Yani devletin kendisi, toplumsal uyumun gerçekleştiricisi, denetleyicisi, taşıyıcısı ve koruyucusudur. Her grubun merkezindeki otorite odakları ise, kendi gruplarına ilişkin olarak aynı işlevi görmektedir. Sonuç grup içindeki otorite merkezlerinin iki yönlü bir meşruiyet kazanmalarıdır: Hem grubun ideolojisini temsil ve taşımadan gelen ataerkil bir meşruiyet; hem de doğrudan devlet otoritesini paylaşmaktan gelen otoriter bir meşruiyet. Diğer taraftan böyle bir sistemde genel uyumu bozacak iki tür merkezkaç eğilim söz konusu olabilir: Grupların devlet merkezli sistemin dışına çıkması ve bireylerin kendi grup kimliklerinin dışında durmaya kalkmaları. Bunların engellenmesi Osmanlı dünyasında her dönem hayatî öneme sahip olmuş; ve otoriter zihniyetin etkili olduğu temel bir siyaset alanı hâline gelmiştir.

Dolayısıyla Osmanlı dünyasının ataerkil bir uyum anlayışına dayandığı, ancak bu uyumun otoriter zihniyetin imâ ettiği siyaset ilişkileri yoluyla sağlandığı söylenebilir. Bu nedenle gelişme dönemleri daha kudretli hükümdarlarca yönetilmelerine karşın; halk açısından kendi kültürel ortamlarını istedikleri gibi yaşayabildikleri huzur dönemleri olarak hafızalara yerleşmiştir. Oysa gerileme dönemleri otoritesi zayıf hükümdarların varlığına karşın, baskı dönemleri olmuştur. Diğer bir deyişle, hükümdar otoritesi doğrudan bir toplumsal baskının ifadesi olmamış; tam aksine bazen bu otorite ataerkil dünya nizâmının sürmesinin vazgeçilmez koşulu olarak algılanmıştır.

Osmanlı dünyasındaki uyum anlayışı, her şeyden önce yukarda anlatılan ilişki sisteminin varlığına ve idame ettirilmesine bağlıydı. Devletle halkın bir bütün olarak ilişkisi, devletin tek tek gruplarla ilişkisi ve her grubun içinde bireylerin merkezle ilişkisi, sistemin özü olarak görülmekteydi. Bu nedenle de temel Osmanlı siyaseti, söz konusu ilişkilerin değişmemesi üzerine bina edilmişti. Zaten sistemin ilâhî düzenin bir yansıması olarak anlaşılması, değişimi ahlâkî olarak da istenmeyen bir durum hâline getirmişti. Öte yandan bu ilişkilerin sabitleşmesi, iktisadî, kültürel ve siyasî alanda rollerin ve kimliksel özelliklerin de sabitleşmesini imâ etmekteydi. Böylece durağanlığı idealize eden bir bakış açısı kökleşti. Nizâm-ı

alem anlayışı, devletin 'reayasıyla birlikte' ebedî olması bu temel üzerinde hayat buldu. Dünyevî nizam Osmanlı tahayyülünde ilâhî olana yaklaştıkça, ilâhî olanın diğer özelliklerini de sahiplendi: İslâmî tevhit anlayışına paralel bir şekilde dinle devleti bütünleştiren, iktidarı parçalanamaz ve paylaşılamaz bir bütün olarak tanımlayan bir bakış oluştu; ve bu nitelikler toplumsal uyumun temel taşları olarak algılandı.

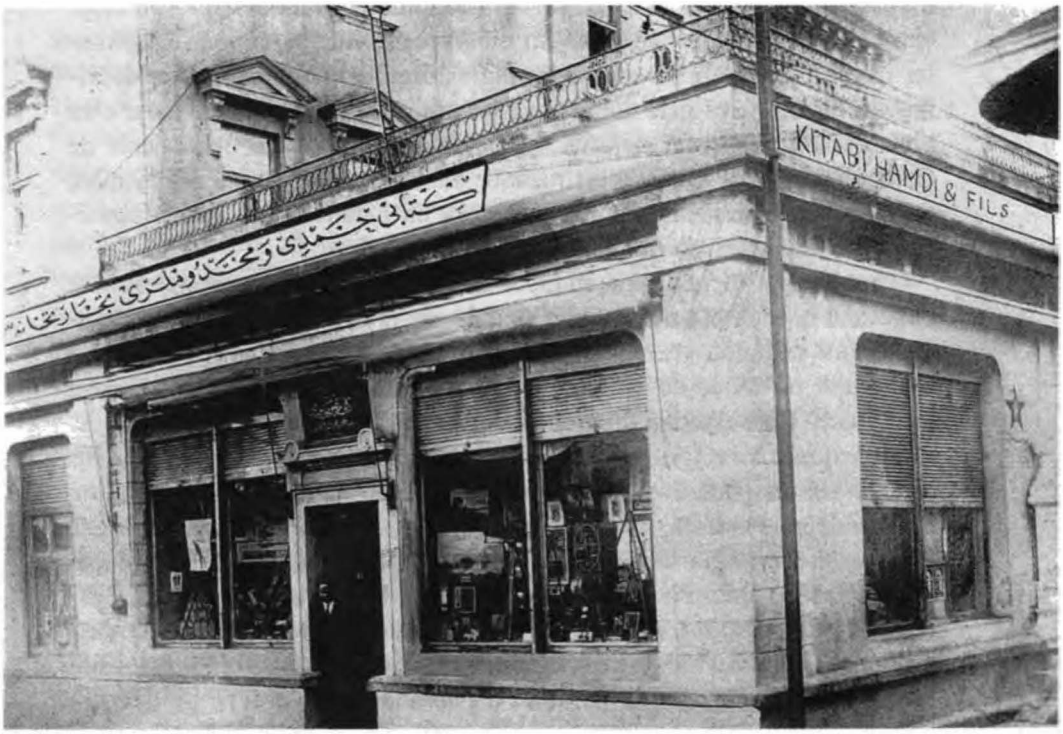
Bu iç içe geçmeler ve bütünlük oluşturmalar devleti dünyevîliği aşan bir konuma oturttu. Nasıl ki din ebedî ve değişmezse, devlet de ebedî ve değişmezdi. Nasıl ki dini değiştirme çabaları Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek anlamını taşıyorsa, aynı şey devletin niteliklerini değiştirme konusunda da geçerliydi. Böylece devlet kutsallaştı. Kutsal devlet, Sünnî/Hanefî İslâm anlayışıyla devletçi ideolojiyi kendi bünyesinde bütünleştirip tekleştirdi; ve ortaya dinsel devletçilik diyebileceğimiz bir siyasî konumlanma çıktı: Yani devletin kendini ve ilişkilerini tanımlaması, dinsel meşruiyete dayanılarak yapılan ama tamamen devletin çıkarlarının kollandığı bir perspektife dayanmaktaydı. Bu konumlanmanın doğal uzantısı ise, dinî alandaki tasarruflarda ve dinin devlet için bir yönetim aracı olarak işlev görmesinde somutlaştı. Ahmet Yaşar Ocak'ın (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998) 'devletçi dinsellik' dediği bu tavır, dini devlet menfaatlerini gizleyen ve onların topluma empoze edilmesine olanak veren bir örtü hâline getirerek dünyevîleştirdi.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlı sisteminde uyum, temelde devlete uyum anlamına gelmiş oldu. Dolayısıyla devlet onayı olmadan hiçbir değişime izin verilmediği gibi; değişimin meşru sayılabilmesinin tek yolu devlet tarafından yapılmasıydı. Değişim daima devlette başlayan ve oradan topluma sirayet etmesi gereken bir olgu olarak görüldü. Öte yandan daha kuruluşundan bir buçuk asır geçmeden, Osmanlı, Batı dünyasının değişim dinamiğinin etkisine girmişti bile. Osmanlı Devleti buna gücü yettiğince direndi ama XVIII. yüzyıl başında değişimin gerekli olduğu ortaya çıkmıştı. Her yönüyle sarsılmaz bir uyumun varlığına inanan ve toplumsal yapısını buna dayandırdığını iddia eden bir devletin, değişimi kolay yoldan hazmetmesi beklenemezdi. Nitekim değişim çabaları önce devlet içinde; daha sonra değişimle eski konumlarını kaybeden gruplarla devlet arasında çatışmalara yolaçtı. Daha önce uyumu sağlayan bir güç olarak algılanan devlet, giderek uyumu bozan bir iradeye dönüştü. Ne var ki devletin insanlardan bağımsız, bizatihi bir değer olarak kutsallaştırılmış olması; devletin o anki sahiplerine başkaldıran ama devletçiliği elden bırakamayan bir muhalefet türü üretti.

Devletin her şeye rağmen yıpranmayan prestiji ve gücü, dünyaya uyum sağlamak için zorunlu olarak atılan adımların devlet tarafından atılmasını gerektirdi. Öte yandan devlet bu role hiç de yabancı değildi; çünkü gücün meşruiyet sağlayıcı işlevi Osmanlı zihniyetinin temel taşlarından biriydi. Böylece devlet 'reform' tabir edilen *de facto* adımlarla önce kendisini, sonra toplumu belirli bir değişim sürecine soktu. Bu süreç kaçınılmaz olarak devletle toplum arasındaki ilişki biçiminin de değişimini imâ etmekteydi. Osmanlı'nın son yüzyılı ve ondan ayrılması mümkün olmayan Cumhuriyet dönemi bu reformlara tanıklık etti. Ne var ki bu değişim çabaları, bizatihi değişimci bir zihniyet dünyası yaratmadı. Değişimler hayatın getirdiği zorunluluklar olarak algılandı; ve ilk fırsatta değişmeyen bir dünyaya geri dönülmeye çalışıldı. Değişim kendi ivmesi olan bir süreklilik değil, tek seferlik bir sıçrama gibi görüldü. Bu nedenle de Osmanlı ve hâlen Türkiye bir nizâm-ı alemden diğerine geçişler yapan; ancak her an için kendisini değişmeyecek bir nizâm-ı alem içinde farz eden bir anlayışa hapsoldu.

Cumhuriyet'in getirdiği zihniyet de bu temel anlayışı değiştirmedi; hattâ onu bilinçli olarak besledi. Yeni devlet reformlarla birlikte modernleşildiğini düşündü ve modernliği bu reformlarla tanımladı. Dolayısıyla modernlik bir süreç değil, söz konusu reformların çizdiği bir çerçeveye indirgendi. Bu noktadan itibaren de reformlardan sapmaların şiddetle cezalandırılması ve reformların topluma benimsetilmesi esasına dayanan bir siyaset tanımı geçerli oldu. Böylece değişimin kendisi, devleti toplum karşısında güçlendiren, otoriter zihniyeti pekiştiren bir işlev yüklendi. Öte yandan modernliğin ataerkilliğe karşı otoriterliğin güçlenmesi olarak anlaşılması ve Batı modernitesinin özü olan relativizmin dışlanması, devleti daha da güçlü bir konuma oturttu. Sonuçta zihniyet açısından devlet-toplum ilişkisinde temel bir değişim gerçekleşmezken; toplumun zihnî çerçevesi açısından da çok yavaş ve dış zorlamalarla yürüyen bir değişim süreci yaşanabildi.

Bugün geriye ve günümüze bakıldığında, Osmanlı dünyasının zihinsel temellerinin ürettiği uyumun bozulduğunu; ancak bunu içselleştirmemizi ve hazmetmemizi sağlayacak zihnî açılımın gerçekleşmemiş olduğunu görüyoruz. Bizler hâlâ 'iyi ve adil' bir düzen içinde durağanlaşmayı tercih eden bir kavramsallaştırmaya sahibiz. Üstelik bu tespit, sadece eski günleri hasretle anmaları anlayışla karşılanabilecek olan ataerkil zihniyetin takipçileri için değil; kendilerini modern olarak adlandıran otoriter zihniyetin mensupları için de aynen geçerliliğini koruyor.



"Kitabi Hamdi Efendi ve Mahdumları"
(Orhan Peker, *İspanyol Günlüğü*, YKY, 1995).

TÜRK MODERNLEŞMESİ: 'AKLÎLEŞME', 'PATOLOJİ', TIKANMA*

Simten Coşar**

Günümüzde Türkiye siyasetinin ve toplumunun sorunları üzerine akademik ve yazınsal görüşlerin bir çoğunun paylaştığı yargı, Türkiye'ye özgü modernleşmenin "patolojik"liği, bir "anomali" olduğu, geçmişi külliyen reddeden bir zihniyete sahip ve bundan dolayı çelişkilerle dolu olduğudur. Yine bu görüşlerin önemli bir bölümü Cumhuriyet dönemini, "lâik" iktidarın tahakkümcü doğası nedeniyle mahkûm etmekte ve geleneğe dönüşü Türkiye siyasetini ve toplumunu hapsedildiği patolojik modernlik kafesinden çıkartabilmenin tek yolu olarak sunmaktalar. Bu duruşun karşı kutbunda yer alan diğer bir grup ise Türkiye'nin modernleşme serüvenini Kemalist modernleşme "projesi" ile özdeşleştirerek bir özgürleş(tir)me uğraşı olduğunu savunurken, özgürleş(tir)menin Osmanlı geçmişinde simgeleştirilen ve akıl aracılığıyla ve/veya akıl adına gelenekten kurtuluş olarak sabitleştirilmesi gerektiğini ileri sürmekteler. Diğer bir bölüm ise,

---

** Y. Doç. Dr. Simten Coşar, Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

* Kemalist modernleşmenin taşıyıcıları olan 'Anne'ye-'Baba'ya ve Marshall Berman'ın tanımıyla tam bir 'modern' olup, 'hepsini alıp yuvaya dönme'yi hepimizden önce başaran Töre'ye, sevgiyle...

patolojik modernlik kafesine gönderiyi -ancak bugünün koşulları için yetersizliği nedeniyle- paylaşmakla birlikte çözümü geleneğe dönüşte değil, Türk modernleşmesinin modeli olagelen "Batı"ya referansla oluşturmaktalar. Kısaca, artık sanayi-sonrası toplum dinamikleri olarak nitelendirilen unsurların etkisiyle "Batı"siyasetindeki dönüşümlerin kuramsal açılımlarından hareket etmekteler. Ancak, küreselleşmeye gönderi içinde toparlanabilecek uluslararası ortamın yeni dinamikleri içerisinde hareket ediyor olmaları onları, Batılılaşma-olarak-modernleşmenin taşıyıcılarından farklı kılmaktadır.

Bu yazı ise Türk modernleşmesine özgünlük, patolojiklik, anomali boyutlarından değil, bir-süreç-olarak-modernleşmenin evrensel doğasına ve bir-proje-olarak-modernleş(tir)menin tikel doğasına referansla yaklaşacaktır. Yazıya, tarihin, kopuşlardan ziyade kendi içerisinde süreğen bir devinimi barındıran devamlılıklardan oluştuğu yaklaşımı hâkimdir. Bu durumda Türkiye'de modernleşme süreci Cumhuriyet ile başlatılmayacak ve bitiş noktası tespit edilmeyecektir. İncelemenin temel eksenlerini devlet-birey kavramları ve pratikleri oluşturacaktır. Bu inceleme sırasında ise modernleşme süreci boyunca her ikisinden de vazgeçemeyen resmî-entelektüel söylemler arasındaki bağıntı ele alınacaktır. Son olarak, yazı, kapsayıcı, her *şeyi* tutarlı bir şekilde açıklayan ve sorunlara kendi içinde 'akılcı' çözümler üreten bütünsel yaklaşımlara her zaman için eşlik eden kısıtlayıcılıkları olduğu önyargısı ile yazıldığı için nihaî yargı şemalarından ziyade sorulara varmayı hedeflemektedir.

TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞMESİ NEREDE BAŞLAR?

Yukarıda kabaca değinilen üç farklı duruşun ilki ve ikincisi *acılı* modernleşmenin başlangıç tarihi olarak (simgelere başvurmak gerekirse) 1923 yılını belirler. Çünkü, her ikisinde de temel sav, modernleşmenin beraberinde geçmişten radikal kopuşu getirmiş olmasıdır. Bu ise resmî söylemle tam bir uyum içerisindedir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş, resmî söylemde kopuş terimi ile simgeleştirilmiştir. Geleneğe dönüş çağrılarında modernleşmenin getirdiği teknik ve askerî ilerleme kıstasları ile yetinilmemesi, bu kıstaslara toplumun dönüştürülmesi yolundaki politikaların eşlik etmesi yapay modernlik nitelendirmesi ile eleştirilir. Diğer cenahta ise Osmanlı'ya atfedilen gelenek, yozluğu, ilerlemeye engel teşkil etmesi, çağın gereklerine uyamaması temelinde terk edilmesi gereken bir unsur olarak ele alınır.

Türkiye'nin hâlen içinden geçmekte olduğu modernleşme sürecinin Cumhuriyet tarihi ile başlamadığı *genel-geçerleşmiş* bir kabuldür. Devamlılık modernleştirici öğede ve modernleşmenin arkasında yatan itkide

bulunabilir. Basitçe, modernleştirici öğe önce devlet, sonra devletin aydını iken, itki "Devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusunda yatmaktadır. Cumhuriyet dönemi boyunca bu soru "Devlet nasıl muhafaza edilebilir?", "Devlet nasıl korunabilir?", "Devlet nasıl savunulabilir?" olarak yeniden ifadelendirilmiştir. Cumhuriyet'i bu süreçte Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrı kılan özellik modernleş(tir)menin aslî aktörünün artık ulus-devlet olmasıdır. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu ayrı kılınmanın bir kopuştan değil, aksine bizzat Osmanlı'ya ait modernleşmenin içerisinde yeşeren, şekillenen ve olgunlaşan bir pratikler ve kavramsal arayışlar potasından çıkmış olmasıdır.

Bu pratiklerin ve kavramsal arayışların, kabaca, gelenek ile modernin birlikteliğinin yarattığı gerilimli bir bağlam içerisinde oluştukları ve evrildikleri söylenebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun biraz da zorlamayla girdiği modernleşme sürecinin askerî ve teknik kaygılarla başladığı göz önüne alınacak olursa siyasanın bir çeperinde yeniliğin, diğer çeperinde ise statükonun savunulması bizzat modernleştirici öğeler üzerinde baskı unsuru olmuştur. Bu açıdan devlet bir yandan klâsik yapısını kendi idaresi altındaki yeniliklerle idame ettirmeye çalışırken, diğer yandan da bu yapıyı yine aynı yeniliklere karşı korumak durumunda kalmıştır. Diğer modernleştirici öğe olarak devletin aydınına dönüşen "bilgi insanı" ise, gelenek ile modern arasında "danışman"dan,[1] "karar alıcı"ya, (kısa süreli olsa da) "muhalif"e evrileceği sıkıntılı bir sürece girecektir. Bu sıkıntının temelinde ise gerek kuramsal gerekse kişisel referans noktalarındaki ikilikler yatmaktadır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde farklı "devleti kurtarma" reçeteleri sunan aydınları birleştiren ortak bir nokta bu ikilikse, diğeri de devletin idamesi sorununu entelektüel iştigallerinin merkezine oturtmuş olmalarıdır. Nitekim, Tanzimat'ın "bürokrat-aydını"[2] devleti, devleti kurtarmak adına, yeniden yapılandırma arayışlarına giderken; başlangıç itibariyle devletin aydınlarından farklılaşmak için bir girişim oluşturabilecek ve "muhalif" aydın kimliğine yaklaşabilecekmiş gibi duran Genç Osmanlılar deneyimi ise yukarıda değinilen ikilikler ve öncelikler dolayısıyla kısa ömürlü olmuştur.[3]

Öncelikler söz konusu olduğunda ise dikkat edilmesi gereken bir nokta, modernleşme sürecinde devletin muhatabı olarak (hiç değilse) kurgu-

[1] Virginia H. Aksan, "Ottoman Political Writing, 1768-1808", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25 (1993), 53-69.

[2] Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1698-1701.

[3] Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Though : A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962).

sal olarak yer alan bireyin tamamen göz ardı edilmiş olmasıdır. Kul ile yöneten arasındaki ilişkinin *milletler* çerçevesinde kurulduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda bireysel eylemin kıstası (*had*) aile, statü, din ve servet çerçevesine ilişkin olarak kurulmaktaydı.[4] Kulun bireye dönüştürülmesi yolundaki ilk cılız öneriler, modernleştirme reçetelerine devleti kurtarmak adına kurumsal değişikliklerin bir adım ötesine geçmek girişimleri ve toplum yapısını sorunsallaştırma çerçevesinde dahil edilmiştir.[5] Yirminci yüzyılın başlarında şekillenmeye başlayan bu tutumun bir cephesinde vurgulanan, eğitim yoluyla halkı dönüştürmek, 'Batı'lı insan tipini Osmanlı topraklarında oluşturmaktır ki, Cumhuriyet'in devletine ve aydınına atfedilen toplum mühendisliğinin ilk örneklerini burada tespit etmek yanlış olmaz. Bu açıdan, devletin kıyısında duran bir aydın olarak tanımlanabilecek Prens Sabahaddin örneği önemlidir. Prens Sabahaddin, "Batı"lı insan tipini birey olarak belirlemiş, tamamen devlete bağımlı olan âtıl kul tiplemesinin egemen olduğu cemaatçi toplum yapısından bireyci toplum yapısına geçişi Osmanlı Devleti'ni kurtaracak tek deva olarak görmüştür.[6]

Ancak, modern "Batı"nın insanının kimliği sadece bireyle sınırlandırılamaz. Modern "Batı" aynı zamanda çoğunlukla "uluslaşan devletlerin" ya da "devletleşen ulusların"[7] da Batı'sıdır. Bu bağlamın bireyi ise yine cemaatçi toplum yapısının ve geleneksel iktidarın karşısına çıkartılan modern (kapitalist) toplumun önce tüccarı ve bankeri, daha sonra da girişimcisi ve ulus-devletin vatandaşıdır.

TÜRK MODERNLEŞMESİNİN ÜÇ SIKINTISI: CUMHURİYET, VATANDAŞ-BİREY, DEMOKRASİ

Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı geçmişi ile devamını oluşturan bir başka unsur değişimin algılanış biçimidir. Toplumsal değişim, toplum adına, toplumun iyiliği için devlet eliyle getirilecekti.[8] Söylemde ise ko-

[4] Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt 1, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 166.

[5] Burada Niyazi Berkes'in İslâmcılık karşısında Batıcılık; ve Osmanlıcılık'ın başarısızlığından sonra Türkçülük olarak sınıflandırdığı "düşünce ekolleri"ne gönderide bulunulmaktadır. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal: McGill University Press, 1964), 337-411.

[6] Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1950); Nezahat Nurettin Ege, *Prens Sabahattin* (İstanbul: Güneş Neşriyat, 1977).

[7] Zygmunt Bauman, "Modernity and Ambivalence," *Theory, Culture and Society*, 7 (1990), 161.

[8] Diğer bir deyişle devlet siyasete ve topluma aşkın olduğu önkabülüyle kavramsallaştırılmaktadır. Metin Heper, "State, Democracy and Bureaucracy in Turkey," *The State and Public Bureaucracies* içinde (New York, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1987),

puşun gerekliliği vurgulanmaktaydı. Toplumun kendine içkin bir dönüşüm potansiyeli olduğu teslim ediliyordu. Fakat söz konusu "iyi"nin gerçekleştirilmesi için devletin öncülüğüne ihtiyacı vardı. Bu "iyi", ancak Osmanlı geçmişinin toplumsal, siyasal, kültürel yapısını aşarak ve bu geçmişi silerek gerçekleştirilebilirdi. Bunun içinse, hedef alınan "geleneği" kurumlardan ve toplumdan çıkartıp atmak ve toplumun "hakiki gelenek"ini[9] toplum için oluşturmak gerekmekteydi.

Bu projede devletin aydınına önemli bir rol düşmekteydi. Bir yandan "...toplumsal sistemi hâlihazırda kurgulanmış bir düzen modeli uyarınca..." bilimsel bir şekilde "... şekillendirecek ve idare edecek..."[10] devlet politikalarına uyacak, diğer yandan topluma yeniden-kurulacak olan "hakiki gelenek"i aktaracaktı.[11] Bu yoldaki ilk uygulamalar Türk Dil Kurumu'nun ve Türk Tarih Kurumu'nun kurulması ve Darülfünun tasfiyesi idi. Kısaca, ilk iki kurum Türk'e özgü tarihi ve dili bilimsel yöntemlerle araştıracak, Darülfünun ise bu araştırmalar sonucunda varılan gerçekleri aktarmakla görevli olacaktı. "Hakiki gelenek"in oluşturucu unsurları ulus ve vatandaş-olarak-bireydi. Vatandaş-olarak-birey kavrayışının anahtarı ise "içtimaî insan"[12] ifadesinde yatmaktaydı. "İçtimaî insan" ise gerek devlet gerekse birey gibi kavramları soyutluktan kurtaran, cemiyet içerisindeki Varlık'tı. Daha açmak gerekirse, terim, hem ulusa ait vatandaşı, hem de "...fertlerin teşkil ettiği millî cemaatin göze görünen şekli" olan devleti kapsamaktaydı.[13]

Cumhuriyet'in modernleştirici aydını Osmanlı'daki seleflerinin gelenek ile modernlik arasındaki sıkışmışlıklarını devlet eliyle aştı. Her alanı kapsayan bir modernleştirme projesi içinde geleneğin tamamen reddi ve

---

132-134; "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* içinde (İstanbul: Eczacıbaşı Yayınları, 1986), 234.

[9] S. N. Eisenstadt, "Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition," *Daedalus*, (Winter 1997), 102 (1), 6.

[10] Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987), 2.

[11] Cumhuriyet'in aydınına atfedilen bu misyon, Batılılaşma anlamında modernleşme sürecindeki ülkelerde aydınların milliyetçi konum alışlarının toplumun ulusal bilincinin uyandırılmayı beklediği varsayımına ilişkin olarak anlaşılabilir. Bkz. Edward Shils, "The Intellectuals in the Political Development of New States," *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism* içinde, der. John H. Kautsky (New York, London and Sydney: John Wiley and Sons, Inc., 1967), 209.

[12] A. Âfetinan, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, 2. Basım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 48.

[13] Âfetinan, *a.g.e.*, 48.

[14] Ayşe Öncü, "Academics: The West in the Discourse of University Reform," *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, der. Metin Heper, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer (London, New York: I. B. Tauris, 1983), 151-152.

hâlihazırda belirlenmiş otorite yapısının simgelerini ve toplumsal meşruiyet temellerini aktarma görevini yüklendi. Modernleştirici aydının, Cumhuriyet'in devletinin öncüllerini içselleştirmesinin temelinde ise modernleşmeyi algılarken hâkim zihniyet ön plandaydı. Bu anlamda, modernleşme bir süreçten ziyade tamamlanması gereken bir plan ve programlar bütünüydü. Bu bütünün en önde gelen uygulayıcısı devlet ise, birincil önemi haiz nesnesi toplumdu. Toplumun dönüştürülmesi, kuldan vatandaşın üretilmesini amaçlayan eğitim yoluyla gerçekleştirilecekti. Bu süreç içerisinde ortaya çıkabilecek muhalefet yine toplumsal "iyi" adına engellenmeliydi. Aydınlar cephesinden gelebilecek muhalefetin, bizzat devlet eliyle ya dahil edilerek ya da vatan hainliği kararı ile dışlanarak önü alınmaktaydı. Bunun en belirgin örneği Darülfünun'daki tasfiyedir. Bu tasfiyenin, Ayşe Öncü'nün de belirttiği gibi, aslında etkin bir muhalefet oluşturamamış olan Darülfünun'un Cumhuriyet'in devletine yeterli desteği sağlayamadığı için gerçekleştirildiği göz önüne alınacak olursa, Cumhuriyet'in modernleştirici aydınının "ya devletle ya da hiç" seçenekleri arasında kaldığı söylenebilir.[14] Aslında bu durum Falih Rıfkı'nın (Atay) Darülfünun'a yönelttiği eleştiride oldukça açık bir şekilde ifade edilmekteydi: " Biz ne bîtaraflığı, ne de kifayetsizliği kabul edebiliriz. Darülfünun yalnız ilim müessesesi bile olsa, müstesna inkılâp zamanlarında ilim müesseseliğinden fedakârlık ederek inkılâba hizmet etmekle, inkılâbı kafalarda ve ruhlarda yerleştirmek vazifesini en başa almakla mükelleftir."[15] Muhalefetin hiçliğe gönderilmesi ise eski Jön Türkler'in tasfiyesinde görülebilir. Burada, Devlet'i, "taklit Cumhuriyet ve sahte demokrasi"[16] maskesi altında askerî diktatörlük uygulamakla suçlayan İkinci Meşrutiyet döneminin İktisat Vekili M. Cavid Bey örnek olarak gösterilebilir.

M. Cavid Bey'in Cumhuriyet'in devletine yönelttiği eleştiriler söz konusu olduğunda, modernleşmeye ilişkin bir başka önemli noktaya dikkat çekmek gerekir. Cumhuriyet'in erken döneminde siyasetin hâkim temasını demokrasi değil, ulus-devletleşme belirlemekteydi. Demokrasi "hâkimiyeti milliye prensibi"ne referansla anlaşılmaktaydı.[17] Kısa süren Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Fırka denemelerinde demokrasinin toplum için henüz "lüks" olduğu yargısına varılmıştı. Bu yargıda, Metin Heper'in de belirttiği gibi, demokrasinin bir araç olarak değil, bir

---

[15] Mete Tunçay ve Haldun Özen, "1933 Darülfünun Tasfiyesi veya Bire Tek Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü," *Tarih ve Toplum* (Ekim 1984), 11'den alıntılanmıştır.
[16] *Şiar'ın Defteri*, der. Şiar Yalçın (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 86. M. Cavid Bey 1926'da İzmir suikastinin sorumluları arasında olmak suçundan idam edilmiştir.
[16] Metin Heper, "Bureaucrats: Persistent Elitists," *Turkey and the West* içinde, 39.
[17] Âfetinan, *a.g.e.*, 29-31

amaç olarak algılanmasının imleri görülebilir. Muhalefet ise ancak "iyi"nin tespiti için gereken "aydınlanmış tartışma"nın[18] bir kolu olabilirdi. 1945 yılına gelindiğinde ise artık, ülkeyi "...batı kültür ve medeniyetine bağlayan inkılâplar tamamlandıktan sonra..."[19] İsmet İnönü'nün 19 Mayıs 1945'teki "Harp zamanlarının ihtiyatlı tedbirlere lüzum gösteren darlıkları kalktıkça, memleketin siyaset ve fikir hayatında demokrasi prensipleri daha geniş ölçüde hüküm sürecektir"[20] ifadesi ile CHP'nin yanında ve karşısında yeni bir partinin kurulması için ortamın hazır olduğu teslim edilmiştir.

Bu *demokratikleşme* süreci içerisinde Cumhuriyet'in aydınının sorumluluğunda, Kemalist modernleşme projesine bağlılığın devamının yanında ek bir işlevin etkinlik kazandığı görülür. Bu, vatandaş oluşturma amacında bir iletim kayışı rolünde hâlihazırda var olan, ancak daha çok bilime hizmet olarak adlandırılan siyasal sorumluluğun, bilimin tanım itibariyle "etik bir sistemin açık ya da kapalı kabulünü" içerdiğini ileri sürerek "gündelik olaylardan ve toplumsal gerçeklerden"[21] soyutlanmasına karşı duran aydın gruplarında ön plana çıkarılmasıdır. Bu açıdan, Forum grubu üyelerinin, Cumhuriyet'in çok partili dönemdeki aydınları olarak nitelendirilebileceklerini düşünüyorum.[22] Çünkü, Forum grubu sadece Cumhuriyet'e hâkim aydın anlayışını değil, aynı zamanda çıktığı dönem itibariyle demokrasi anlayışının ve üniversiteye atfedilen işlevin devamlılığını da açık bir şekilde sergilemektedir. Forum grubunun sesini yükselttiği dönemin Demokrat Parti iktidarına denk düşmesi ve CHP'yi "...vatandaşların ancak aydınlar tarafından eğitildikten sonra..."[23] özgürlüğe hak kazanacağına inandığı için halka güvenmemekle suçlayan, demokrasinin " aşağıdan yukarıya bir hareket..."[24] olduğunu ve ülkeye gerçek demokrasiyi getireceğini ilân eden Demokrat Parti hükümetine muhalefetini demokrasi üzerine kurması önemlidir. Öte yandan, bu örnekte Cumhuriyet'in aydınları artık devletle süregelen ilişkilerini -ancak Demokrat Parti iktidarı özelinde- tersyüz etmeye başlamışlardır. Aydının siyasal sorumluluğundan hareketle sadece yönetilenlerin değil, yönetenlerin de -Türki-

[18] Heper, "Bureaucrats: The Persistent Elitists," *Turkey and the West* içinde, 39.
[19] Muammer Aksoy, "Son Demokrasi Hamlemiz Kimin Eseridir?", *Forum*, 9 (102) (15 Haziran 1958), 10.
[20] *A.g.m.*, s.10'da alıntılanmıştır.
[21] Roger Apery, "Tarafsızlık Meselesi," çev. Cemal Yıldırım, *Forum*, 5 (52) (15 Mayıs 1956), 17.
[22] Forum'un ilk sayısı 5 Nisan 1954'te çıkmıştır. Kurucularının önemli bir bölümü akademikti.
[23] Adnan Menderes'in Demokrat Parti'nin Kütahya İl Kongresi'ndeki Konuşması, 25 Aralık 1949, *Adnan Menderes'in Konuşmaları, Demeçleri, Makaleleri*, içinde der. Haluk Kılçık, Cilt. 1, 396.
[24] *Celal Bayar Diyor ki*; der. Nazmi Sevgen (İstanbul; 1951), 102.

ye'nin henüz ilk basamağında durduğu-[25] demokrasi pratiğinde bizzat aydın tarafından eğitilmesi gerekliliğine yaptıkları vurgu bu tersyüz etmenin bir örneğidir.[26] Bu da, siyasetin düzgün işlemesinde demokrasinin öncüsü olan aydının azami önemi ve üniversitenin merkezîliğidir: Üniversite, milleti "...hayat tarzını hür bir şekilde düzenlemesi..." için biçimlendirecek bilim beşiğidir.[27]

Erken-cumhuriyet döneminde gerek cılız sesli muhalefetin konumunu temellendirdiği bir zemin, gerekse Cumhuriyet'in devletinin modernleşme ile varılacak bir amaç olarak tespit ettikleri demokrasi pratiğinin referans noktası olan "Batı"nın liberal demokrasileri, çok partili dönemin muhalefetinin de dayanak noktasını oluşturmuşlardır. Bu açıdan konumuz için önemli olan, Forum grubunun demokrasinin etik boyutunu ön plana çıkarması ve bu boyutu bireyin baskıya karşı korunması, kendi hayatıyla ilgili kararları almakta ve yaşadığı toplumu eleştirmekte özgür olmasıyla tanımlamasıdır.[28] Söz konusu birey yine Cumhuriyet'in vatandaşıdır. Yukarıda da değinildiği gibi, Cumhuriyet'in vatandaşının oluşturulmasında aydınların söz sahibi olduğu bir eğitim süreci kaçınılmazdır.

Forum grubunun konumuz açısından bir diğer önemi ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyıllarından itibaren şekillenen -önce Devlet'in daha sonra da Cumhuriyet'in- aydın kimliğinin sergilediği görünümle ilişkilidir. Yazının başlarında da belirtildiği gibi, "devletin muhafazası"na atfedilen öncelik etrafında şekillenen iştigal, ister bürokraside ister üniversitede olsun, söz konusu aydını düzen konusunda aleste olmaya itmiştir. Diğer bir deyişle aydının kimliği hakkındaki öz-tanımı önce düzenin idamesi ile belirlenmiştir. Bu ise ilkelerin düzen içerisinde yeşerdiği ve ancak düzenin devamlılığı ile korunabilecekleri inancından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan, vatandaş-birey, demokrasi, muhalefet temalarının irdelenmesine hâkim olan tavır "Düzen'e rağmen" değil, "Düzen için" zihniyeti ile şekillenmektedir. Böyle bakıldığında, Türk modernleşmesinin ve Cumhuriyet siyasetinin göz ardı edilemeyecek bir olgusu olan askerî müdahalelere verilen aydın desteği de anlaşılır kılınacaktır.[29]

---

[25] "Kıymetlerimizi Savunma Kararı," *Forum*, 3 (36) (15 Eylül 1955), 3. "İlme Verdiğimiz Kıymet," *Forum*, 4 (48) (15 Mart 1956), 1-2.

[26] "İlme Verdiğimiz Kıymet," *Forum*, 4 (48) (5 Mart 1956), 2.

[27] Aksoy, "Üniversite Hadisesi ve Başbakan," *Forum*, 6 (70) (15 Ocak 1957), 12.

[28] "Kıymetlerimizi Savunma Kararı."

[29] En son örneğini 28 Şubat örneğinde gördüğümüz bu desteğin daha önceki örnekleri arasında, Forum grubunun 1960 müdahalesine, Yeni Forum grubunun da 1980 darbesine verdikleri destekler sayılabilir.

[30] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: YKY, 1994), 26.

On yıl ara ile yapılan üç müdahale ve yedi yıllık bir erteleme ile gelen son *yarı-müdahale* sonrasında yayınlanan resmî bildirilere, demokrasinin korunması amacı dahil edilse de, müdahalelerin meşruiyeti Cumhuriyet'in ilkeleri çerçevesinde kurulmaya çalışılmıştır. Aslında, Türk modernleşmesini bir deneme-yanılma tahtasına benzetmek mümkündür. Bu, demokrasinin deneme-yanılma tablosudur. Bunun moderne yabancı olduğu, bu yüzden de patolojik olduğu düşünülmemelidir. Aksine, modernist ideolojiye özgü "mutlakçı bir nitelik" taşıyan bir iktidar anlayışı ile ilişkilidir.[30]

Bu görünüm bizi Türk modernleşmesine içkin bir sıkıntıya, Cumhuriyet ile demokrasi arasındaki gerilime götürür. Bunun entelektüel ve toplumsal izdüşümü ise Cumhuriyet'in vatandaşı ile demokrasinin bireyini söylemsel ve kurgusal olarak birleştirme sıkıntısında bulunabilir. Dahası, bu sıkıntının erken-Cumhuriyet dönemine ait bir modernleş(tir)me projesinin ve bu projeye özgü vatandaş-birey özdeşleştirmesinin, modernleştirici devlet ve aydınlar tarafından Cumhuriyet'in tüm dönemlerine yayılması ile modernleşme sürecini tıkamasıdır.

1990'LARDA TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞME PANORAMASI

Erken-cumhuriyet dönemi modernleş(tir)me projesi değişimi amaçlamaktaydı. Değişimin anlamı ilerlemeydi. Bunun için gerekli olan kurucu bir mantıkla sadece devleti değil, toplumu da dönüştürmekti. Devlet'e ve Cumhuriyet'in aydınlarına düşen görev, cemaatten ulus yaratmaktı. Cumhuriyet'in dönemleri boyunca gerek Devlet gerekse Cumhuriyet'in aydınları, üstlendikleri projenin kalıpları içerisinde görevlerini yerine getirmeye çalıştılar. Bunu yaparken sadece kurucu mantıkla değil, aynı zamanda aidiyet bilinci ile hareket ettiler. Bu anlamda vatandaş-birey ikilisinde, vatandaş ulus-devlete aidiyeti belirlerken, birey aklî devletin toplumdaki izdüşümüne tekabül etmekteydi. Bu kurumsal ve toplumsal dönüşümün çıktısı ise "Batı" tipi liberal demokrasi olacaktı. Burada küçük bir parantez açıp "Batı" tipi liberal demokrasinin, belirli aralıklarla tekrarlanan seçimlerle, yönetilenleri karar-alıcı konuma *yükselten* temsilî hükümete denk düşürüldüğünü belirtmek gerekiyor.

1990'larda ise Türk modernleşmesi sürecinin bizzat modernleştirmenin taşıyıcıları tarafından tıkandığını düşünüyorum. Bu taşıyıcılar bir yanda Devlet iken diğer yanda Cumhuriyet'in aydınlarıdır. Yapılagelen, Türk modernleşmesinin belirli bir dönemine ait bir projenin değişik önceliklerin tespitini gerektiren farklı evrensel ve tikel koşullar altında ortaya çı-

kan sorunlara çözüm üretmek amacıyla mutlaklaştırılması, böylece modernin doğasına aykırı bir şekilde gelenekselleştirilmesi ve âtıl kılınmasıdır. Bu ataletin sonucu aklî devlet önceliği ile uygulamaya sokulan politikaların, günümüzde Devlet'in aklını meşrulaştırmak için sabitlendirildikleri bir siyasadır. Bu siyasanın objesi olagelen toplum ise erken-Cumhuriyet döneminin bilişsel temeli olan pozitivizmin öngördüğü kuruculuğa bağlı olarak dönüştürülmek bir yana, çelişkilerin yok sayıldığı ve söz konusu modernleş(tir)me projesinin yanıtlayamadığı sorunlarla örülü bir durağanlığa itilmektedir. Özetle, geç-Osmanlı döneminden itibaren geçerli olan Batılılaşma anlamında modernleşme artık bugünkü -yani modern-[31] "Batı"nın, tikellik adına modellik konumundan düşürüldüğü ve yeni açılımların yine tikellik adına uygunsuz olarak nitelendirildiği bir açmazdadır. Bu açmazın en güzel ifadelendirilişinin Marshall Berman'a referansla yapılabileceğini düşünüyorum. Berman'ın *Brasilia* örneğinde Brezilya'nın modernleşmesini nitelendirişi aslında bugünkü Türk modernizminin sıkıntısını da özetliyor: " kendini değişime kapatan ya da değişime düşman olan bir modernizm -ya da daha iyisi, büyük bir değişimi isteyen ama başka hiçbir değişimi kabul etmeyen bir modernizm..."[32]

Bu açmazın modernleştirici aydınlar cephesindeki genel görünümü artık bugünün geçmişini oluşturan bir projeye inatçı bir sadakat ve buna bağlı olarak Devlet'le organik bağların devamı iken; bu yazı için toplum ekseninde önemi haiz vatandaş-birey cephesinde, kabaca, iki kutuplu bir görünümünden söz etmek mümkündür: Bir yanda, projenin "Öteki"leri olarak tespit edilenlerin dışarıdalığı ve buna bağlı olarak alternatif kimlik arayışları, diğer yanda bireyselleşemeden bireycileşmiş, diğer bir deyişle siyasetin iktisattan kurgusal olarak ayrıldığı bir bağlamda siyaseten kendini devletle özdeşleştiren,[33] iktisaden girişimci-tüketici kimliğidir.

Yazının başında kısaca değinilen aydın tiplemelerinin iki karşı kutbu – Kemalist modernleş(tir)me projesinin kadim savunucuları ve geleneğe dönüş taraftarları- arasında süregelen hâkim tartışma konusu bu noktada önem kazanmaktadır: "Kemalizm'in başarısı ya da başarısızlığı" Bu tartışmanın dönemsel ve bağlamsal kısırlığının bahsedilen açmazı yeteri ka-

[31] Göran Therborn, "Routes to/through Modernity," *Global Modernities* içinde, der. Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1995), 127.

[32] Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), İkinci Baskı, 14.

[33] Bunu "aynaya baktığında devleti görmek" metaforunun çok iyi açıklayacağına inanıyorum.

dar açıkladığını ve gerekenin yeni sorular sormak olduğunu düşünüyorum.

SORUNLAR, SORULAR

Yazı boyunca Türk modernleşmesinin taşıyıcılarının bir kolundan bahsederken sadece "aydın" terimini kullandım. Bunu bir yandan modernleş(tir)me projesinin felsefi arka planına, Aydınlanma'ya, yani aklın, bilimciliğin ve nihayet kuruculuğun ön plana çıkarılmasına referansla -ki bu modernleşme okumalarında sadece bir tarzın dışavurumudur- diğer yandan entelektüel, entelijensiya ve akademik kimlikleri arasındaki sınırın muğlaklığını göz önüne alarak yaptım.[34] Cumhuriyet'in aydınları, tanım itibariyle bilgi ile iştigal eden entelektüelin bir görünümünü, devletle bire bir bağıntılı (kurumsal) entelektüeli temsil etmektedirler. Buna ek olarak, söz konusu aydınların çoğunluğu aynı zamanda akademiktirler. Entelektüelin kimliğini belirleyen birbiriyle ilişkili üç alana, "bilişsel, kurumsal ve öz-tanımsal"[35] alanlara bakıldığında devletle olagelen bağıntının keskinliği daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Türk modernleş(tir)me projesinin aydınlarına atfettiği görev objektif bir şekilde "doğru" ile iştigal etmek ve Cumhuriyet'in tespit ettiği "iyi"yi içselleştirerek topluma iletmektir. Objektiflik entelektüelin politize olmasını engelleyecektir. Aslında akademikten de bu beklenmektedir.[36] Oysa, diğer yönden okunduğunda Cumhuriyet'in ideolojisini benimsemek ve meşrulaştırmak tam da siyasal bir tutumdur. Burada önemli olan bir çelişkiye işaret etmekten ziyade, modernizme özgü kurgusal bir ayrıştırmaya, ancak aynı anda, pratikte bir özdeşleştirmeye dikkat çekmektir ki, bunun *sorun* olarak tespit edilebileceğini düşünüyorum: Bilimsel olan ile siyasal olanın ayrıştırılması; ya da Devlet'in aklının meşrulaştırdığı ve bu aklı meşrulaştıran, pozitivizmin egemenliği altındaki Üniversite.[37]

Bununla ilintili bir başka ayrıştırma ise Zygmunt Bauman'ın entelektüel açıdan modernitenin iki yüzü/ayağı olarak belirlediği liberalizm ile toplulukçuluğun, bireysel olana duyulan saygı temelinde kamusal olanla özel olanın ayrılması şeklinde tezahür eden toplumsal-siyasal izdüşümüdür. Bauman, ilk yüzün, bireyi ön plana çıkartan ve ancak " bireysel

---

[34] Bu terimler üzerine fikir alışverişi için Prof. Fred Riggs'e teşekkür borçluyum.

[35] Ron Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 20.

[36] Örnek olarak, 1980 darbesinin ardından üniversitelerde gerçekleştirilen yoğun tasfiyeler, 1970'lerin şiddet ortamının akademik hayattaki politizasyondan kaynaklanması temelinde meşrulaştırılmıştır.

[37] Bunun Sosyal Bilimler özelinde incelenmesi için bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Sosyal Bilimsel Sancılar," *Doğu Batı*, 2 (7) (Yaz 1999), 171-184.

seçime dayatılan tüm kısıtları canice, ortak amaçları, 'ortak olan' paylaşılmış kazançlar ve kayıpların engellenmesi için birlikte hareket etmek anlamına gelmediği sürece, boş..., birlikteliği öz-çıkarları peşinde koşan ortaklar arasında varılmış bir sözleşme olarak almaya tahammül edebilecek seçkinler"in modernitesi, ikinci yüzün ise "aidiyeti tek hak, sadakati tek görev olarak alan kitleler"in modernitesi olduğunu belirtir.[38] Türk modernleşmesinde de rahatlıkla tespit edilebilecek bu ikiliğin, arada kalan "bağıntısız" *(freischwebend)* entelektüel için "başağrısı" olduğunu belirtirken Bauman aynı zamanda modernite ye ilişkin bir sıkıntıya da dikkat çekmektedir: Merkez arayışı, merkezsiz kalma tehlikesi.[39]

Bauman'ın yazısını kurguladığı referans noktasının küreselleşmeye gönderi içinde toparlanabilecek, sanayi-sonrası "Batı" toplumuna referansla modernitenin krizi olduğu göz önüne alındığında, bu tür bir saptamanın bağlamsal kaygılarla Türkiye için alâkasız olduğu söylenebilir. Bu ise bizzat sabitlendirilmiş belirlenimci modernist anlayışın bir görünümüdür. Türkiye'de moderne özgü bütün özgürlüklerin tamamlanmadığı, herkesin ve her şeyin boşlukta durduğu bir dönemin yaşanmadığı bir gerçek. Ancak, anlamların birbirine karıştığı, modernin *patolojik* bir şekilde gelenekselleştirildiği bir dönemden geçildiği inkâr edilemez. Bu ise hazır modernleşme paketlerini değil, aksine, bizatihi bu paketlerin içeriklerinin sorgulanmasını gerektirir.[40]

Bu durumda Cumhuriyet'in aydınlarının konumlarını patolojik, entelektüel terimini kaçınılmaz bir biçimde işlevsiz kılan devletle/düzenle olan göbek bağlarını hâlâ kesememiş olmalarıdır. Bunun, merkezsiz kalmak gibi acılı bir deneyim olduğu doğrudur; ancak bahis konusu olan açmazdan çıkış için, modernleşme süreci boyunca ilkelerin evrenselliği ile düzenin tikelliği arasında yaşanagelen gerilimleri bertaraf etmeye yönelik keskin bir tercih yerine, aydının önce kurumu, sonra toplumu dönüştürmekle başlayan ve günümüzde kurumu ve toplumu istikrar önceliği temelinde sabitlemekle sonlanan işlevinin önce kendi içinde bir dönüşümü gerçekleştirmek yolunda bir kayış tecrübe etmesi gerekmektedir. Bu ise, Ayşe Kadıoğlu'nun da belirttiği gibi (nesnel) "doğru"dan ziyade "iyi"ye öncelik veren bir tutum almak demektir. Bu anlamda, entelektüelin siyaset-dışı ya da siyaset-üstü durması gerekmez. Sadece, kendini bağlamsal dinamiklerin şekillendiği siyasete-topluma göre konumlandırırken *kendi-*

[38] Bauman, "Searching for a Centre that Holds," *Global Modernities* içinde, 147.
[39] Bauman, *a.g.m.*
[40] Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite," *Doğu Batı* (2), 1998, 63-75; Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi* (İstanbul: Bağlam, 1999).

sine "mesafeli" durabilmesini,[41] gündelik yaşama dair kaygılarında "etik"i[42] ön plana çıkarmasını gerektirir. Kendisini modernite içerisinde bir yere oturtabilmeyi ve sorunsallaştırdığı temalara oradan bakabilmeyi bilmeyi gerektirir. Bu ise tek bir projenin sağladığı rehaveti tercih etmek yerine, modernleşme sürecinin akıcılığından hareketle bir öz-tutum alışı başarabilmektir. Türkiye özelinde somutlaştırmak gerekirse, sözgelimi, "lâik" bir yaşam tarzını devam ettirebilmenin tek koşulunun ordu olduğunu içselleştirmemek; yine istikrar önceliği -ki bu tam anlamıyla merkezsizlik korkusunun bir dışavurumudur- ile siyasal katılımını "lüks" olmayan tercihlerle kısıtlamamaktır. Diğer bir deyişle, yabancılaşmaya cüret edebilmektir. Aksi takdirde, aklın ön plana çıkarılması kisvesi altında toplulukçu hissiyatın belirlediği sınırlar içerisinde şeklî demokrasi pratiği devam edecektir.[43]

Öte yandan, modernleşmenin sadece bir veçhesine ait olan kamusal olan ile özel olan arasındaki kurgusal ayrıştırmadan vazgeçmek, aksine, özel olanın da siyaset ile doğrudan bir ilişkisi olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Çünkü, böyle bir ayrıştırma bireyselin söylemsel bir ideal olarak kalmasına neden olurken, tümelliğe bilet çıkarmaktadır. Bunun bir çıktısı, bireyin toplum ya da Devlet'i ile ilişkisinde kendisinin ötesinde ve üstünde konuşlandırılan bir kimlikle hareket etmesi değil, toplumun içinde ya da devletin karşısında kendine dair emek harcadığı bir kimlik ile etkin olarak konumlanmasıdır. Buna ek olarak, Cumhuriyet'in anlayışını özetleyen "...bir "yaşam biçimi" seçimi" olmayan, "statü değil, zihniyetten temellenen bir pratik ya da eylem..."[44] olarak vatandaşlık yaklaşımının sorgulanmasını gerektirir. Nitekim:

> Tüm'ün bölümlerden farklı bir şey olduğunu ve onları yönetme eğilimi gösterdiğini düşünmemek mümkün müdür? Toplum'un ilk önce de Dev-

---

[41] Burada, söylemek istediğim pek çok şeyi her zaman için benden çok daha önce ve çok daha isabetli ifade eden (her şeyden önce hocam) Ayşe Kadıoğlu'nu anmadan geçemeyeceğim. Bkz. "Sosyal Bilimsel Sancılar," 171.

[42] Burada etikten kastım Touraine'e referansla ".... Ahlâksal, toplumsal olmayan bir ilkenin toplumsal etkinlik tarafından yaratılan durumlara uygulanmasıdır" Touraine, *a.g.e,* 317.; ya da "... rasyonel olmayan, faydacı olmayan, kârlı olmayan ahlâkî tutkuları" kayda almak, "... toplumsal olarak uzlaşılan ve rasyonel olarak "temellendirilen" normların etiğini..." reddedebilmektir. Bauman, *Postmodern Etik,* çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı, 1998), 264, 301. Ayrıca bkz., Fuat Keyman "Ahlâkî Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi," *Doğu Batı,* 2 (6) (Bahar 1999), 129-136.

[43] Etyen Mahçupyan bunu "cemaatçi aydının tahammül sorunu" olarak nitelendirmektedir. "Cemaatçi aydının tahammül sorunu," *Radikal,* 11 Temmuz 1999. Söz konusu tahammülsüzlüğün cüretedememekten kaynaklandığını düşünüyorum.

[44] Christopher Pierson, *The Modern State* (London and New York: Routledge, 1996), 152'de alıntılanmıştır.

let'in, bir toplumsal ilişkiler şebekesi, dolayısıyla da çoğulluğun uzamı olan toplumsal yaşama Bir'in mantığını dayattığını görmemezlik edebilir miyiz? Devlet'in çıkarıyla bireylerin çıkarlarının özdeşliğine, insanla yurttaşın özdeşliğine bugün hâlâ kim inanır ki?[45]

Sonuç itibariyle, Türkiye'de modernizm projesi ile modernleşme süreci çatışmaktadır. Bunun bir nedeni Cumhuriyet'in vazife referanslı vatandaşı ile demokrasinin hak referanslı bireyi arasındaki çelişki iken, bu çatışmayı açmaza sokan Cumhuriyetçi aydınların, sürecin göreliliğini bağlamsal tikeller adına teslim edip projeyi mutlaklaştırmaları; demokratikleşmeyi sürecin bir evresi değil, projenin bir çıktısı olarak görmekte ısrar etmeleridir.

[45] Touraine, *a.g.e.*, 113.

ALTERNATİF MODERNLİĞE VE MODERNLİĞİMİZE DAİR

Mustafa Armağan

"...(M)uhterık olan dairenin mahalline, Sultan Selim-i sâlis asrında Topcubaşı ile Kalem'i için inşa olunmuş olan bir küçük bina, muahharen esasından hedmolunup, yerine daha vâsi ve yüz tarafının dıvarı mesnu' mermerlerle müzeyyen olarak daire-i muhterika bina kılınmıştır... Daire-i mezkûrenin ortasındaki şehnişini hâmil olan altı kıt'a mevzun mermer sütun ve gerek zikrolunan mesnu'mermerler el-yevm rahneden vârestedir. Mezkûr direkler ise, vaktiyle Şehzadebaşı'nda kâin Yeniçeri kışlası'nın cadde üzerinde Kırkdört Kapısı demekle meşhur büyük kapısında mevzu iken, Topcubaşı'nın ikamet-gâh-ı resmîsi olan daire-i mezkûrenin ikinci def'a olarak hîn-i inşasında kapısı önüne rekzolunmuştur ki Yeniçeriler'e karşı saltanat taraf-dârı bulunan topcu askerine müessis-i nizam-ı askerî olan vâlid-i mâcid-i şahâne olmak mâna-yi dakikini mutazammin görünür..."[1]

Şerif Mardin'den itibaren "Türk modernleşmesi" ya da Ercüment Kuran'ın deyişiyle "Türk çağdaşlaşması" olarak formüle edilen yaygın bir kabule mazhar olan modernleşme maceramızın bize mahsus vechelerini belirginleştirmeye koyulacak bir yazının, 1864 yılında kaleme alınmış bir yazıdan, üstelik de Tophane Müşir dairesinin yangını üzerine kaleme alı-

[1] Şinasi, *Makaleler*, Yayına hazırlayan: Fevziye Abdullah Tansel, Ankara 1960, Dün-Bugün Yayınları, s. 86-87 ("Tophane Müşir Dairesinin Yanması ve Tarihçesi" başlıklı yazıdan).

nan bir tarihçe yazısından alıntı ile başlaması ilk bakışta garip gelebilir. Ne var ki yukarıya aldığım metne daha nâfiz bir nazarla bakıldığında gerçekten de "bizim modernleşmemiz"in ipuçlarından birini yakalayabileceğimiz kanaatindeyim.

Şinasi, *Tasvir-i Efkâr*'ın 20 Şubat 1864 tarihli nüshasında yazdığı bu yazının ilgili kısmında özetle şunları söylemektedir: Yanmış olan Müşir Dairesi'nin ortasındaki şahnişini ayakta tutan "altı kıt'a" sütun, bir yeniçeri kışlasındaki kapıdan sökülüp buraya takılmıştır. Sütunların ya da direkler, yeniçerilerin modernleşmeye ve merkezîleşmeye yönelmiş siyasî iktidara (saltanata) karşı direnmesine bir ceza olarak yerlerinden sökülmüştür.[2] Buna mukabil, iktidarı destekleyen ve yeniçeri kışlalarını topa tutarak yok edilmesini sağlayan topçubaşının dairesinin önüne, ödüllendirmek maksadıyla topa tuttuğu yeniçerilerin kışlası önündeki sütunların getirilip dikilmesi, öteden beri modernlikle ilgili olarak savunduğum kopuş-süreklilik ikilisinin birlikte vücut bulması ve süreci şekillendirmesi meselesini aydınlatıcı niteliktedir. Bu konuyu daha önceki bir yazımda şöyle formüle etmiştim:

> Geleneğin kendisini savunması, geleneğin benlik-bilincine (self-consciousness) varması, Hegelci anlamda, kendisine bir 'öteki' (other) yaratması anlamına gelir. İşte gelenek, yarattığı bu 'öteki' ile karşıtlık içerisinde kendisini tanımlamaya başladığında, gerçekte, kendisini kendisi olarak, kendinde şey olarak varolmaktan çıkarmakta ve kendisi için şey durumuna getirmektedir... Bu ise, geleneğin muhtevasının 'öteki' olana aktarılması demektir ki, bu 'öteki' dediğimiz şey, modernlikten başka bir şey değildir. Gelenek benlik bilincini modernlikte idrak etmiştir; ya da

[2] Modernleşme tarihimizin birçok sayfası gibi yeniçerilerin fonksiyonundaki farklılaşma da hep bir ilerilik-gerilik saplantısı içinde değerlendirilmeye çalışıldığı için bir türlü doğru dürüst ele alınamamıştır. Bu yüzden yeniçerilerin XVII. yüzyıl ortalarından itibaren "bozulduğu", yaygın bir kanaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Sipahi Çataltepe, *XIX. Yüzyıl Başlarında Avrupa Dengesi ve Nizam-ı Cedid Ordusu*, İstanbul, 1997, Göçebe Yayınları, s. 9 vd. Oysa yeniçerilik, XVII. yüzyıldan itibaren giderek "sivilleşmiş"tir (Bu konu için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, cilt: III, University of Chicago Pres, 1974, s. 215-216. Bizim evlendikleri ve ticaret yaptıkları için yeniçerilere yönelttiğimiz eleştiriler, gerçekte muhatabı olmayan veya yanlış muhataba yönlendirilmiş eleştiriler olmaktan öteye gidememektedir. Öte yandan yeniçeriliğin kaldırılması, gerçekte yalnız askerî ıslahata karşı çıkmaları yüzünden gerekmiş değildir. Yeniçeriler sivilleştikleri için ağırlıkları ticarete kaymış ve esnaf loncaları ile daha girift ilişkiler geliştirmişlerdir. Dolayısıyla, Wuataert'in işaret ettiği gibi şehir loncalarını devletin ve elitlerin Avrupa etkisindeki karar ve "tecavüz"lerine karşı korumak için mücadele ve destek verdikleri için ortadan kaldırılmıştır. Donald Wuataert, *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, Çeviren: Tansel Güney, İstanbul 1999, İletişim Yayınları, s. 22-23.

başka bir deyişle, benlik-bilincine varmış olan gelenek, artık modernlikten başka bir şey değildir.[3]

Kuşkusuz şimdi olsa son cümleyi bu kadar kesin kurmazdım, çünkü bu yazıda dile getirdiğim ve yukarıya aldığım paragrafın devamında geliştirdiğim argümantasyon çizgisine daha uygun olarak, gelenek ile modernliğin kova-su ilişkisinde olduğu gibi birbirine aktarılınca meselenin hallolacağına inanmıyorum. Bugün modernliğin her zaman gelenekten çok temel çerçeveleri tevarüs ettiğini ve geleneğin de 'modern' bir fenomen olarak varlığını koruduğunu ve farklılığını muhafaza ettiğini düşünüyorum. Dolayısıyla "alternatif modernlikler"in var olabileceğine bugün 5 yıl öncesine göre daha fazla inanıyorum.

BATI-DIŞI MODERNLİKLER

Tam da bu noktada Türkiye'de Nilüfer Göle'nin gündeme getirdiği Batı-dışı modernlikler tartışmasına girmek gerekiyor. Nilüfer Göle, çeşitli yayın organlarında bu konuyu değişik boyutlarıyla irdelemiş bulunuyor.[4]

Hodgson, Batı toplumlarında modernliğin büyük ölçüde bir devamlılık içerdiğini, bu anlamda onların "geleneksel" sayılması gerektiğini, buna mukabil, Batı-dışı toplumların köklerinden koparak modernleşmeye koyuldukları için paradoksal bir anlamda "modern" olduklarını belirtir.[5] Göle ise Batı-dışı toplumların modernliği keşfetmeyip tükettikleri, modernliğin onlar için kendi toplumsal pratik ve muhayyilelerinin ürünü olmayıp taklit edilen, öykünülen "yabancı bir olgu" olduğu üzerinde durmaktadır.[6] Modernliğin, esas referans çerçeveleri ve standartları Batı merkezli olsa da, onları tepeden inme modernleştiren elitlerin rağmına, kültürel ve toplumsal düzeyde modernliği kendilerine özgü boyutlarda yeniden ürettiklerini söyleyen Göle, artık alışılagelen şekilde Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değerlendirmeyi bir yana bırakıp modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden irdelemek gerektiğini savunurken[7] oldukça önemli bir metodoloji sorununu gündeme getirmektedir.

---

[3] Mustafa Armağan, "Gelenek, Modernlik, Postmodernlik", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 9, Bahar 1995. Bu yazı daha sonra *Gelenek ve Modernlik Arasında* adlı kitabımda yer almıştır (ilk baskı: İstanbul 1995, İnsan Yayınları, ikinci baskı: İstanbul 1998, İz Yayıncılık).

[4] Örneğin bkz. Nilüfer Göle, "Batı-dışı Modernlik. Kavram Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 80, Bahar 1999, s. 128-142; "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?"; *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul 1998, Metis Yayınları, s. 310-320, "Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu Batı*, sayı: 2, Şubat-Mart-Nisan 1998, s. 55-62.

[5] Bu konuda bir açıklama için bkz. Mustafa Armağan, "Hayâlî Doğu'dan Hayâlî Batı'ya", *Doğu Batı*, sayı: 2 Şubat, Mart, Nisan 1998, s. 80-82.

[6] Bkz. "Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", s. 56.

[7] Agy, s. 56.

Göle'nin "modernliği problematize etmek" şeklinde koyduğu sorun, gerçekte postmodernliğin anlaşılmasında da temel bir önem arz etmektedir. Zira postmodernlik, Anthony Giddens ve Alaine Touraine'in de belirttiği üzere modernliğin radikalleştirilmesi, estetik düzeyde yüksek modernliğin açtığı gerçekliği patlatma çığırının iyice uçlara doğru seyretmesidir. Dolayısıyla Aydınlanma değerlerine bir karşı çıkış da olsa, postmodernite, temel Batı medeniyeti programı içinde yürümektedir.

Türkiye'de maalesef modernlik, kendiliğinden belli (bedihi) bir olgu gibi algılanmakta ve Batı-Doğu tartışmasında ortaya çıkan birçok yanlış anlama da buradan kaynaklanmaktadır. İlhan Tekeli'nin meseleye yaklaşım tarzı buna örnek olarak verilebilir. Tekeli, kavramları tartışmak yerine onları düz anlamları içinde kabul ederek ele almakta ve Türk modernleşmesini de doğrudan doğruya Aydınlanma geleneğinin bir izdüşümü gibi değerlendirmektedir: "Türkiye Cumhuriyeti kuruluşundan itibaren Aydınlanma geleneği içinde köktenci bir "çağdaşlaşma" ya da "modernite" projesini uygulamaya çalışmıştır."[8] Görüldüğü gibi Tekeli, modernite ve çağdaşlaşmayı kendiliğinden belli kabul etmekte ve onları sorunsuzca Aydınlanma sarmalına bağlamakta, buradan Türkiye Cumhuriyeti'ni de Aydınlanma geleneği kadrosuna dahil etmekte bir beis görmemektedir. Oysa asıl sorunun tam da bu kavramlarda başladığı açıktır.

Türkiye, konusunu sorunsallaştırmayanların cennetidir. Bu yüzden de gerçekten tartışmak imkânı, bir masa etrafında bir araya gelinse bile, bulunamamakta, tartışma düzeyi sığlaşıp verimsiz kalmaya mahkûm olmaktadır.

Oysa Batı-dışı modernlik ya da alternatif modernlik kavramlarının önemi, gelenek ile modernlik arasındaki geçişleri sorunsallaştırmak ve Batı'nın Modernleşme çizgisinin, Batı-dışı toplumlar için de zorunlu bir yol olmadığını ortaya koymak konusundaki görüşlerimizi daha ciddi bir zeminde ve daha sahih kavramlarla tartışmak imkânını sunmasıdır.

Modernliğin İçeriden Kuşatılması

Gelenek ve Modernlik Arasında adlı kitabımda yaptığım "modernliğin içerden kuşatılması" önerim aslında şimdiye kadar genel olarak soyut bir düzeyde ele aldığımız modernliğin, toplumsal modernleşme sürecinde ister istemez uğrayacağı/uğratılacağı dönüşümlere atıfta bulunuyordu. Yani modernlik aklî ve araçsal bir şeyse de her zaman kanlı canlı insanlarla,

[8] İlhan Tekeli, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması", *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*, İstanbul 1998, Tarih Vakfı, s. 1.

Alain Touraine'in deyişiyle[9] toplumsal öznelerle bunu gerçekleştirmek durumundadır. Bu ise aklın, ilerlemenin, bütün bir toplumu bir proje çerçevesinde yeniden plastik bir nesne gibi yoğuracağını zanneden Aydınlanma düşüncesinin hayat karşısında, yine kendisinin ürettiği özneler eliyle gerçekleşeceği anlamına gelir. *Modernliğin aklın fildişi kulesinden hayatın karmaşalarla dolu minderine çekilmesi ise bu projenin ister istemez bazı öngörülmeyen sonuçlarla karşılaşması sonucunu doğuracaktır.*

İşte benim "modernliğin içerden kuşatılması" önerisiyle dile getirmek istediğim husus tam da böyle bir şeydir. Yani modernliğin girmek ve dönüştürmek istediği toplumlarda kaçınılmaz olarak üremesini sağladığı, bir bakıma kendisini var etmek, bekasını sağlama almak amacıyla oluşmasını desteklediği toplumsal özneler (fâiller) bir kere ortaya çıkmaya başladığında içinden çıktıkları modernliği kendilerine, kendi çıkarlarına, ilgilerine ve yönelimlerine uydurmak isteyeceklerdir. Bu da toplumsal hayatın değişimlerinin projeyi öznelerin kendi namlarına dönüştürmeleri sonucuna varacaktır ister istemez.

Touraine'in, akıl tarafından tabiat kanunlarına uygun olarak üretilen *nesnel dünya* ile bireyciliğin ve kişisel özgürlüğe çağrının dünyası olan *öznel dünya* arasında sürekli büyüyen bir çatallanmanın yaşanmakta olduğu yolundaki tespiti bu açıdan mühimdir. Keza gerek Nietzsche'nin, gerekse Heidegger ve Wittgenstein'ın teorilerini hayat-dünyası (*Lebenswelt*) veya hayat tarzı üzerine oturtmaları, daha açıkçası Rorty'nin bütün bir postmodern felsefeye egemen olduğunu söylediği pragmatizm, gerçekte araçsal aklın nesnel dünyası karşısında öznel dünyanın nasıl korunacağının araştırıldığı çözüm yolları olarak görülebilir.

Meseleyi daha girift ve yer yer karmaşık teorik spekülasyonlara boğmamak için toparlamam gerekirse şunu söyleyebilirim: Modernlik istediği kadar Türkiye ve Çin'de olduğu gibi yukarıdan, elitler eliyle topluma dayatılsın, sonuçta modernliğin varacağı yer, yine kendisinin ürünü olan bireyin öznel dünyasıdır. *Bu dünya ile karşılaşmayan ve onun karşısında hesabını vermeyen hiçbir modernlik projesinin ise tutma, hadi tuttu diyelim, öznel dünya ile nesnel dünya arasındaki korelasyonu sürgit yaşatma şansının olmadığını düşünüyorum.*

Öyleyse, "modernliğin içerden kuşatılması" stratejisini, öznel dünyanın araçsal aklın ya da teknolojinin hayat karşısındaki soğuk veya baskıcı yüzünü kendisine benzetmesi ve bir ölçüde de yumuşatması şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

---

[9] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: Hülya Tufan, İstanbul 1994, Yapı Kredi Yayınları.

BATI VE BATI OLMAYAN: ANLAMLI BİR KUTUPLAŞMA MI?

Modernliği biri zamansal, diğeri de coğrafî olarak iki düzlemde karşıtlarıyla ele aldığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Kronolojik olarak modernlik, modern öncesi (*premodern*) ve geleneksel olanı antitez olarak kabul eder. Burada tabiî ki Batı tarihi ve toplumu kıstas alınmakta, Batı dışı toplumlar "tarih-siz" oldukları gerekçesiyle modernliğin önceli olarak değerlendirilmemektedir. Coğrafî olarak ise modernliğin karşısına modern-olmayan (*a-modern* veya *non-modern*) dünya konulmaktadır. Japon araştırmacı Naoki Sakai'nin de belirttiği gibi modernlik terimi, gerek modern-öncesi ile gerekse modern olmayan, daha yaygın bir deyişle Batılı olmayan ile girdiği karşıtlık ilişkisi göz önüne alınmadan, bu ikili karşıtlık hesaba katılmadan doğru biçimde değerlendirilemez.

Sakai'ye göre modern Batı, kendisini evrensel konuma yerleştirmekte ve kendisinin dışındaki dünyayı, bu evrenselliğin içinde anlam kazanan, ona tâbi oldukları sürece kategoriye dahil olan bir hüviyet kazanmaktadır. "Kısaca Batı, parçaların kendisine tâbi olduğu evrensel momenti temsil etmelidir." Aslında Batı'nın kendisi bir cüz, yani parçadır, buna rağmen Batı, diğerlerinin kendilerini cüzler şeklinde gördükleri evrensel bir atıf çerçevesini kurmaktadır. Bu çerçeve, Batı rasyonalizmidir. Habermas bile, bir iddianın evrenselliğini dünyanın, zımnen Batılı anlayışına bağlı olduğuna dayandırmaktadır.[10]

Özellikle Japon düşünürleri arasında gerçekten de ciddi olarak modernlik meselesini kurcalayan ve bir Japon postmodernitesinin ancak bir Japon modernitesini tespit etmekle mümkün olacağını vurgulayan yazarlara rastlayabiliyoruz. Modernlik meselesinin *a priori* olarak belirlenemeyeceğini savunan bu düşünürler, onun teorileştirilmesinin ancak uzun vadeli bir tarihsel sürecin incelenmesiyle, yani geleneğin modernliğe dönüşüm tarzlarının incelenmesiyle kabil olacağı kanaatindedirler (Bu tartışmalara Batılı araştırmacılar da katılmış durumdadır).[11]

---

[10] Jürgen Habermas, *The Theory of Communictive Action*, c. I, çeviren: Thomas McCarthy, Boston, 1984, s. 44, zikreden Naoki Sakai, "Modernity and its Critique: The Problem of Universalism and Particularism" ed. Masao Miyoshi ve H. D. Harootunian, *Postmodernism and Japan*, Duke University Press, 2. baskı, 1991, s. 95.

[11] Örneğin bkz. J. Victor Koschmann, "Maruyama Masao and Incomplete Project of Modernity" ed. Masao Miyoshi ve H. D. Harootunian, *Postmodernism and Japan*, Duke University Press, 2. baskı, 1991, s. 123 vd.

David Hall, "Modern Çin ve Postmodern Batı" adlı makalesinde[12] geleneksel Çin felsefesinin bugün tartıştığımız modernite-postmodernite tartışmasına cevaplar içerdiğini söylemekte ve Taoculuk ile Konfüçyüsçülüğün postmodern kavramlarla bir yeniden yorumuna girişmektedir.

Batı teknolojisinin, Japonya'da üzerinde kurulduğu etik ve estetik ölçütlerle hesaplaşmasını teknolojiyi sorunsallaştırarak ele alan bir yaklaşım Andrew Feenberg tarafından geliştirilmiştir.[13] Çin'deki modernlik-postmodernlik tartışmalarına Göle'nin makalesinde değinilmişti. Liu Kang'ın makalesi ise konuyu küreselleşme bağlamında ele almaktadır.[14]

Bütün literatür, modernliğin, çıkış noktası Batı dünyasına mahsus olsa da, sonuçları ve uyandırdığı özneler itibariyle bundan sonraki dönemlerde asıl renkli gelişmelerini Batılı olmayan dünyada yaşayacağını ve bu gelişmelerin modernliğin Batılı tecrübesinin biricikliğinin anlaşılmasına katkıda bulunacağını ortaya koymaktadır. Artık modernlik, Batı'yla mutlak bağlarını kaybetmekte, kültürel ve toplumsal, giderek siyasal referanslarını, modernleşmekte olan Batı dışı ülkelerin tarihî tecrübesine bağlı olarak geliştirmektedir. Aydınlanma geleneği denilince hemen Batı'daki tarihî döneme dönülmemekte, Batı-dışı toplumların kendi kültürlerindeki modernleşme sürecini besleyen kaynaklar tahlil edilmekte ve modernliği alan veya benimseyen toplumlar sadece pasif ve alıcı mevkiinden edilerek aktif ve dönüştürücü, giderek de yapıcı mevkiye yükseltilmektedir.

Bu değişen modernlik anlayışının bizim modernleşme sürecimize tatbikiyse ilginç sonuçlara yol açacaktır. Bir başka yazıda ayrıca ele alınıp üzerinde durulmaya değecek bu konuya burada ana hatları ile değinmek durumundayız.

KEMALİST DEVRİMİN ANATOMİSİ

Ernest Gellner'ın bir makalesinden söz edeceğim burada. Yakınlarda yayımlanan *Milliyetçiliğe Bakmak*[15] adlı kitabında Gellner, 1960'larda bir

---

[12] David Hall, "Modern Chine and Postmodern West", Ed. Lawrence E. Cahoon, *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, Blackwell 1997, s. 698-710.

[13] Andrew Feenberg, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, University of California Press, 1995.

[14] Liu Kang "Is There an Alternative to (Capitalist) Globalisation?: The Debate about Modernity in China", ed. Fredric Jameson amd Masao Miyoshi, The *Cultures of Globalization*, Duke University Press: Durham and London 1998, s. 164- 188. Aynı kitaptaki diğer makalelerde de Batılı olmayan ülkeler globalleşmenin kültürleri olarak incelenmektedir.

[15] Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çeviren: Simten Coşar vd., İstanbul 1998, İletişim Yayınları, s. 113-126. "Kemalizm" başlığını taşıyan bu makale, ufak tefek farklarla *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* adlı derlemede de yer almıştır: Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Çeviren: Nurettin Elhüseyni, İstanbul 1998, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 18-19. ("Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği").

konferans için geldiği Türkiye'den bir hatırasını naklediyor. Din ve onun sosyo-politik rolü konulu bu konferansın soyut ve sıkıcı geçeceği kaygısıyla salona giren Gellner, toplantı başladığında Türk katılımcıların derdinin "son derece keskin ve iyi tanımlanmış" olduğunu görür. Konferansın asıl düzenlenme gerekçesi, bizim için çok tanıdık gelen heyecan verici bir sorundur: *Nasıl olacak da, Anadolu köylüsünün ve kentlerdeki küçük burjuvanın dinsel kartlarla oynayan bir partiye ya da partilere oy vermesinin önüne geçeceğiz?*

Dünya dinleri arasında sadece İslâm'ın modernlikle başaçıkabilme potansiyelini haiz bulunduğunu, İslâm âleminde de sadece Türkiye'nin kendisine mahsus bir siyasî modernlik çarkı kurabildiğini söyleyen Gellner, Türkiye'nin tarihinde hiç sömürgeleşmemiş olması gerçeğinden hareketle, Türk modernliğinin ilginç ve özgün bir modernlik modeli kurduğu kanaatindedir. Türkiye'de anayasal hükümet, paradoksal olarak sık sık kesintiye uğramasına rağmen köklü bir gelenek hâline gelmiştir. Türkiye'de darbe yapanların, başka ülkelerdeki darbecilerden farkı, müdahalelerin sıklığına rağmen, askerin istisnasız verdiği sözü tutarak yönetimi sivillere bırakmasından gelmektedir.

Gellner burada bir antropolog olan Paul Stirling'den örnek vermektedir. Stirling, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Kemalist Cumhuriyet'in toplumdaki derin katmanlara yönelik olmayan bir "üst sınıfları, devleti, üst düzey fikrî veya ideolojik kurumları dönüştürme" programı yürüttüğünü belirtmektedir. Bunda kendi açısından başarılı da olmuştur, ne var ki, başka modernliklerden farklı olarak "büyük bir köylü kitleyi dönüştürme yoluna gitmemiştir". Cumhuriyet projesinin bir seçkinci proje olması ve toplumun orta ve alt katmanlarının nasıl olsa üst düzeydeki dönüşümlere ayak uyduracağı, toplumsal derinliğinin ancak zaman içinde oluşacağı varsayımı, hiç amaçlanmayan, hattâ istenmeyen bir gelişme olarak köylülerin şehirlere akın etmesiyle hızla sarsılacaktır. Bu sarsıntı, Gellner'ın sözünü ettiği toplantının konusunda olduğu gibi, zamanında bilinçli olarak dönüştürülme işleminin dışında bırakılan alt katmanların bu defa üst yapıyı, devletin idarecileriyle "flört etmek" suretiyle kendi rengine boyaması mücadelesini peşinden getirecektir.

Stirling "Cumhuriyetin ilk otuz yılında değişmelerin tavanda oluştuğunu ve resmî olduğunu" ileri sürdükten sonra: "Bu değişmeler büyük ve temel olmalarına karşın nüfusun yüzde doksan beşinin bulunduğu ve babalarının yaptığını ya da ona yakın bir şey yapan aile ve topluluklarda yerleşmiş güçlü ve resmi olmayan denetimleri parçalamadı. Bu dönem sırasında devrimci bir hükümet yeni bir toplum için büyük ve vazgeçilmez

adımlar attı. Ama hem yerel topluluklardaki düzen, hem de ulusal komuta hiyerarşisi değişmedi" demektedir.[16]

"Türk eliti açık biçimde çok ilginç bir seçimle karşı karşıyaydı" diyor Gellner ve şöyle devam ediyor: "Batılılaşma yolundaki Kemalist miras hem demokrasiyi, hem de sekülerliği içeriyordu. Bunun altında yatan tümevarım şöyleydi: Batı seküler ve demokratiktir. Batı güçlüdür. Biz de güçlü olmalıyız. Öyleyse biz de seküler ve demokratik olmak zorundayız..." Buraya kadar mesele yok gibidir. Ancak Türkiye'nin "özel şartları" hem demokratik, hem de seküler olamaya müsaade etmiyorsa ne olacaktır? "Ya adil seçimler sonucunda, oyların büyük çoğunluğu dinsel yönü ağır basan bir partiye giderse ve bunu müteakip, zaferi kazanan parti Kemalist mirası tehlikeye atacak işler yaparsa ne olacak? Kısaca Kemalist demokrasi demokratik biçimde kendi kendini sona erdirecek olursa, o zaman ne yapılacak?"

Aklınızdan eminim 28 Şubat sürecinde RP'nin önce iktidardan alaşağı edilişi, ardından da kapatılışı geçiyordur. Ancak acele etmeyelim, çünkü söz konusu olan, sadece, bu bir defalık bir uygulama değildir. Hattâ 27 Mayıs darbesi de değildir Gellner bu sorunun daha geniş bir açıklamasını veriyor: "Açıkça görülüyor ki işin başında bu Batılılaşma geleneğine biçim verenler sözünü ettiğimiz türden bir sorunu kestirememişler ve soruna iyi bir yanıt (cevap) oluşturamamışlar."

Paradoksun keskinleştiği nokta burasıdır: Birbirini dışlayan ve iten süreçler olan Batı türü demokratik seçimler ile ordunun rejimin bekçisi ve güvencesi olması, Türk modernleşmesinde Kemalist devrimin önceden çözümlemediği ve çözümünü pratikteki gelişmelere bıraktığı derin bir çatlağın oluşmasına sebep olmuştur.

Bu örnek olaydan da görüldüğü gibi modernleşme serüvenimizin en radikal adımları bile geleneksel siyasal ve toplumsal kültürden çok fazla beslenmiş ve yapacağı yenilikleri yönlendirirken de bu kültürel arka planın ağır biçimde etkisi altında kalmıştır; çoğu zaman bilincinde olmasa da.[17]

Sonuç yahut modernliğin bize mahsus yüzleri

Modernleşme tarihimiz, görmek isteyenler için ilginç sayfalarla doludur. Yazımızın başlangıcında aktardığımız yeniçeri kışlası önündeki sütunla-

[16] Prof. Dr. Paul Stirling. "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Toplumsal Değişme ve Toplumsal Denetim", *Bildiriler ve Tartışmalar: Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu (17-22 Mayıs 1981)*, Ankara 1984, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 568

[17] Şahin Alpay'ın Prof. Dr. Şükrü Hanioğlu ile yaptığı röportaj İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet yöneticilerinin politikaları arasında kopuşlar kadar süreklilikler de bulunduğunu vurgulaması açısından yararlıydı: Milliyet, 24 Haziran 1998.

rın modern topçu dairesinin kapısına dikilmek suretiyle ıslah edileceğine inanan bir modernlik projesinin, gerçekten de kendisine mahsus yüzlerle karşımıza çıktığını görmek şaşırtıcı olmamalı. Devrin en modern kafalı padişahlarından III. Selim'in, XVIII. yüzyıl sonlarında yoğun dış ilişkilerin olduğu bir dönemde, okuma yazması olmayan Gürcü asıllı Koca Yusuf Paşa'yı sadrazam tayin etmesi bu örneklerden biridir. Alternatifi iyice azalan padişah, Hırka-i Saadet dairesine giderek vezirlerin isimleri arasında kura çekmiş ve sonuçta talih Koca Yusuf Paşa'ya gülmüştür![18]

İki yüz yıldır süren Batılılaşma maceramızda bir çok acemilikler yanında altyapı uyuşmazlıklarından kaynaklanan başarısızlıklar da sık görülmüştür. Mesela demir top döken Fransız ustalar İstanbul'a gönderilmek istenmiş, ancak Fransa'da top dökümünde maden kömürü kullanıldığı öğrenilince ve bizde de o zamanlar henüz bu kömür kullanılmadığı için bundan vazgeçilmiştir.[19] Yine yapımı tam on sekiz yıl süren Ayasofya Camii yakınındaki Darülfünun-ı Osmanî, 1864'te öğrenime başlamış, ancak başlamasıyla tatile girmesi bir olmuştur. Çünkü burada okuyacak öğrenci bulunamamıştır! Çünkü "üniversite öğrenimi görecek seviyede öğrenci yetiştiren okullar henüz kurulmamış"tır.[20] Tıpkı matbaanın açılmasının Osmanlı toplumundan gelen bir tazyikle değil de İbrahim Müteferrika ile Said Efendi'nin Fransa seyâhatlerinde edindikleri bilgilerle heyecana gelmeleri ve o hızla "gedik" alarak kitap basmaya başlamaları ama on yedi kitap bastıktan sonra kitaplara fazla talep olmadığı için ve hurufatı kullanacak evsafta usta bulunamadığı için kapanması gibi.[21]

Günümüze gelirsek şunu görürüz ki, büyük şehirlerimizdeki gecekondu konusu ile cami yapım furyası da temelde gelenek ile modernlik arasındaki gerilimli ilişkiye dayanmaktadır. Haussmannn'ın Parisi'nde en bariz misalini gördüğümüz modernizmin şehircilikte açtığı sayfa, bireylerin tek tek iradesinin üzerinde uzmanların denetim ve gözetiminde bir şehir yönetimi ve işletmesidir. Bu suretle geleneksel şehirlerde bir kendi kendini idare formu olan mahalle teşkilatı, Napoléon'un Kahire'ye girişinde ilk iş olarak ortadan kaldırılmış ve toplumsal hücreleri homojenleştirme yönünde ilk adım atılmıştır. Tanzimat reformlarında da gerek çıkmaz sokaklar, gerekse mahallenin dışarıya kapalı bünyesi, ülkeyi merkezîleştirerek yöneteceklerini düşünen elitlerin en büyük boy hedefi hâline

[18] Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Babıâli (1789-1922)*, Çeviren: Latif Boyacı-İzzet Akyol, İstanbul 1994, İz Yayıncılık, s. 94-95.
[19] Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1994, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 15.
[20] Ercüment Kuran, age., s. 38.
[21] Bu konuda en geniş bilgi, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eserinde bulunabilir. Ankara 1973, Bilgi Yayınevi.

gelmiştir. Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa'da çıkmaz sokakları "kahramanca" yıktırması bunun en bariz örneklerinden biridir.[22]

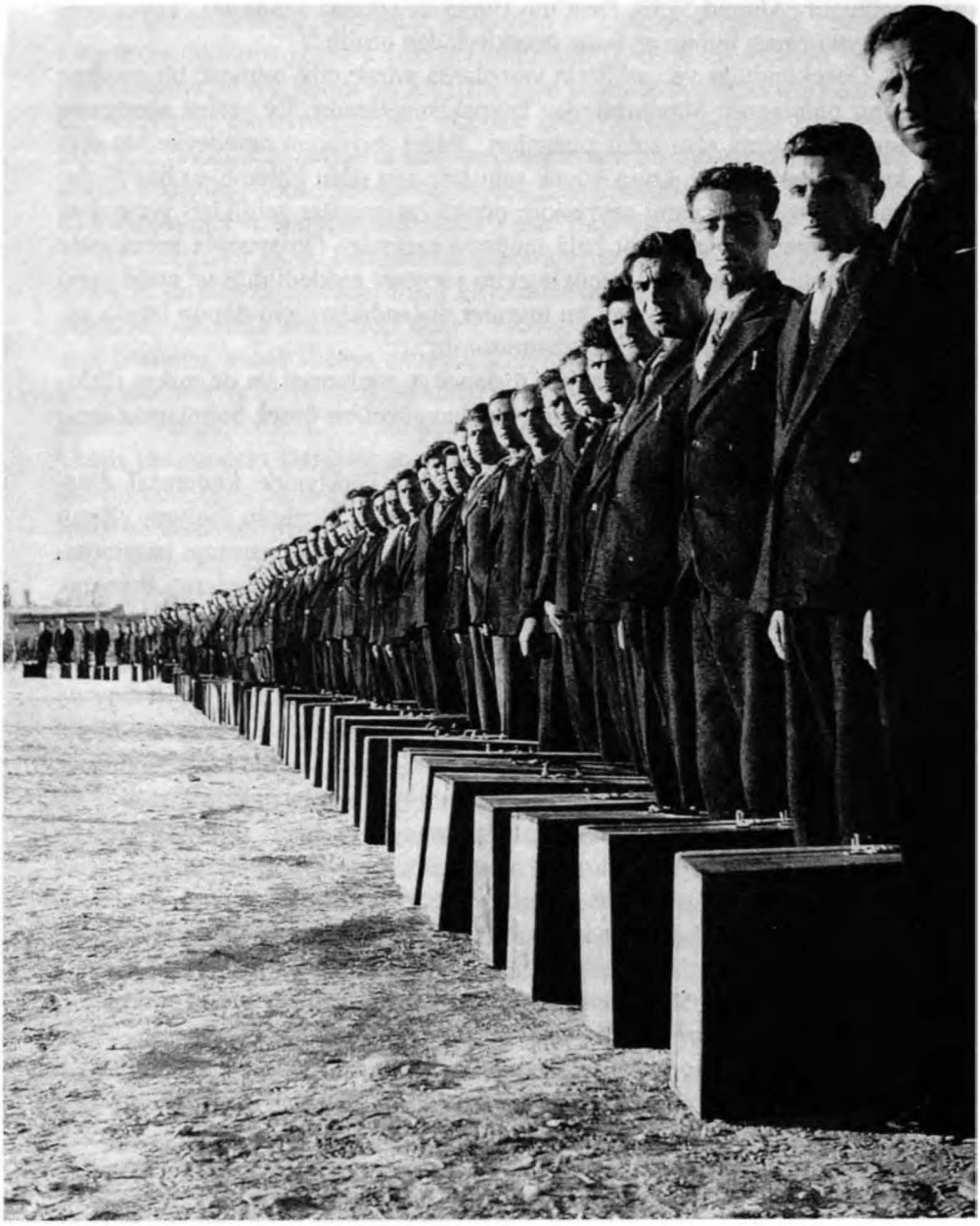
Gecekondular ve camilerin varoşlarda pıtrak gibi bitmesi, bir modern şehir planlaması olmamasından kaynaklanmaktadır. Ev yerine apartmanı imar planlarına alan şehir plancıları, ibadet ihtiyacını neredeyse hiç dikkate almamışlardır. Oysa büyük şehirlere göç eden kitlenin en büyük dayanışma vasıtası, cami çevresidir; çünkü bu insanlar geldikleri yerlerdeki dayanışmanın sıcaklığını hâlâ unutamamışlardır. Dolayısıyla gecekondu örneğinde halkın kendi gücüyle evini yapması reddedildiği ve cami yapımına yer verilmediği, yani bu insanlar dışlandıkları için dönüp büyük şehirlerdeki hayatın göbeğine oturmuşlardır.

Siyasal veya makro düzeyde dışlananın, toplumsal ya da mikro ilişkilerle gelip hükümferma olmasına bundan güzel bir örnek bulunamaz sanıyorum.[23]

17 Ağustos depreminde de görüldü ki, Türkiye'de toplumsal dinamizm ve dayanışma duygusu hâlâ çok canlıdır. Devletin toplumu, Batılı burjuva devletlerinde görüldüğü şekilde bir "zar gibi" sarmayı başaramadığını, bunu da hantal bir bürokrasi ve idare sistemi ile topluma abanmak suretiyle telafi etmeye çalıştığını gören toplumsal inisiyatif, harekete geçerek kendi çözümünü üretmeye başlamıştır. Sanıyorum Türk modernleşmesi adına en fazla umut bahşeden husus da burasıdır.

[22] Bkz. Mustafa Armağan, *Bursa Şehrengizi*, İstanbul 1998, İz Yayıncılık.

[23] Bu konuda bir tartışma için bkz. Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, İstanbul 1997, İz Yayıncılık, 197-205 (Aykut Köksal'ın Röportajı).



21.10.1939 tarihinde Eğitmen Kursu'nu bitirip görev yerlerine gitmek üzere kurstan ayrılan eğitmenler, kendi yaptıkları tahta bavullarıyla.

TÜRK MODERNLEŞ(EME)MESİ TÜRK POST-MODERNLEŞMESİ

Mehmet Ali Kılıçbay

Modernitenin ve modernleşmenin çok sayıda tanımı yapılabilir, yapılmıştır da. Ama bana göre, modernleşme öncelikle siyaset alanına, yani toplumsallaşma sürecindeki esas, temel başat bir konum olma noktasından itibaren tanımlanmalıdır. Eğer bu yapılacak olursa, modernleşmenin, her biri kendini bir totalite olarak algılayan/hisseden kısmîliklerin, yerelliklerin dışında/ötesinde ama sonuçta onları ihata etmeyi ve kendi programı dahilinde değiştirmeyi sentezlemeyi ve belki de dönüştürerek yok etmeyi hedefleyen bir yapılanmanın süreçsel bir şekilde belirmesi, kendine yer edinmesi ve sonuçta egemen hâle gelmesi olduğu görülecektir.

Modernleşme, sonuçta yerel olanla evrensel olanın mücadelesinin kazanana ve kaybedene göre farklılaşan veya zıtlaşan öyküsünden ibarettir. Fakat burada vurgulamadan geçilirse izleyen söylemi yaralı hâle getirecek olan temel nokta, yerelliğin ve evrenselliğin, bu konumda olduklarını iddia edenler tarafından tanımlanmış realiteler olmasıdır. Daha açıkçası, yerelin ve evrenselin trans-historik bir tanımı ve hakikati yoktur, bunlar birbirlerine göre sıfatlandırılan nispî konumlardır. Böylece tam yerel ve

tam evrensel bir durum olmadığı gibi, yerelin evrenselliği ile evrenselin yerelliği söz konusu olabilir.

Nitekim öyle de olmuştur. Dünyanın bir parçasının yerel konumlarının belirli bir tarihsel momentten itibaren dünyasallaşmaya başlaması, bu tarihi evrensel tarihin gelecek programı hâline çevirmiştir. Yani daha açıkçası, dünya tarihinin tümünün çok uzunca bir süre boyunca yerel, eklemleşmemiş parçalardan ibaret akışı, içlerinden birinin hem kendinin dünyasallaşması, hem de dünyayı dünyasallaştırma sürecine girmesiyle, evrensel-yerel ayrımı ortaya çıkmış ve dünyanın bütün geri kalanı yerelleşmiştir. Bu dönemeç bir kez dönüldükten sonra artık eski tarihsel dinamiklere dönmenin olanağı kalmamıştır.

Bu tarihsel-felsefî boyutta fazla oyalanmanın doğuracağı zihinsel sapmaların ve saptırmaların bilinci içinde, modernleşme olgusunu gerçekten saptayabildiğimiz siyaset (toplumsallığın örgütlenmesi) alanına geri dönersem, iki temel tipten modernleşme süreci saptayabilirim. Bunlardan birincisi, yerelliklerin, belirleyici bir faktörün hareketleri doğrultusunda, ondan etkilenerek/onu etkileyerek, spontane diyebileceğimiz bir şekilde, bir bütünleşme, tek tipleştirme yönünde hareket ederek başlangıç niteliklerini kaybetmeleri ve bütünü inşa etmeleridir.

İkinci tip ise, bütünleşmenin tepeden inme, önceden çizilmiş, bir model içinde bütün yerelliklere dayatılmasıdır. Birinci tip daha az, ikincisi daha çok çatışmalıdır. Birinci tipte modernleştirici (toplumsallaştırıcı) faktör iktisat iken, ikincisinde siyasetsiz siyasettir. Yani toplumun oluşmadığı, parçasal kaldığı bir ortamda seçkinler tarafından sürdürülen bir egemenlik mücadelesi ve toplumu toplum olarak değil de cemaatlerden meydana gelen bir amalgam olarak tutma kavgasıdır. Burada siyaset toplumu kuran iradenin şekillenmesine olanak vermediğinden ötürü siyasetsizdir.

Fakat her iki modelde de devlet belirleyici bir rol oynamakta ve zaten ilk modernleşme, devletin modernleşmesi biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Devletin modernleşmesi bir bakıma devletin kuruluşu olarak da ele alınabilir. Modern devlet demenin âdet olduğu siyasal antite, aslında antik veya *ancien* devletin evrilmiş bir biçimi olmayıp, ondan tamamen farklı olduğundan, bu ikisini aynı anlam çerçevesi içine sokmanın anlamsız olduğunu düşünüyorum.

"*Ancien*" devlet, yerelliklerin üzerine çekilmiş bir örtü ve kişisel bir mülktür, bir tarla sahibiyle bir devlet sahibi arasında ciddi bir nitelik farkı yoktur. Oysa "modern" devlet denilen ama benim bu sıfatı gereksiz ve yanlış bulduğum devlet, teritoryal bazda uluslaşma sürecine giren, bu yüzden de ulusal bir toplum oluşturmaya başlayan, dolayısıyla yerellikleri

tasfiye sürecini başlatan ve bu nedenle de siyasallaşmanın koridorlarında ilerleyen ve sonuçta *res publica*'yı yani siyasetli siyaseti, siyasal toplumu inşa etmeye başlayan bir insan grubunun ortaklaşa girişimi hâlini aldığı ölçüde devlet ve modernleştirici bir makine olacaktır.

Modernleştirici, yani toplumsallaştırıcı. O hâlde devlet toplumu, toplum devleti inşa ederse, işte bu, yalnızca bu modernleşme adını hak etmektedir. Ve burada bir parantez pahasına hemen vurgulanması gereken çok önemli nokta, ülkemizde çoğu zaman ve çoğu kimse tarafından sanıldığının aksine, modernleşme ne spontane, ne de sivil olmuştur. Modernleşme tamamen devlet kaynaklı bir harekettir ve sivil toplum bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Yani önce sivil toplumun ortaya çıkmasını beklemek abestir, çünkü modernleşme olmadan sivilleşmenin olması olanaksızdır. Zaten devletin modernleştirici rolünü görmezden gelmek, devletin ihmal edilmesine ve onun tüm arkaik ve baskıcı yapılarını sürdürmesine neden olmakta, bu durum sivil toplumun oluşumunu engellerken, ortaya sivil sıfatıyla çıkanların da sivil olmamalarına neden olmaktadır. Bu hassas noktanın ıskalanması hâlinde devleti modernleştirme faaliyetleri, devletçilik olarak küçümsenmekte ve bu sürecin en önemli kanalı olan "modern" devleti oluşturma projesi hayata geçmemektedir.

Eğer bu önerme kabul edilecek olursa, modernleşme tartışmasını devletin *ancien*'liğinden kurtarılabilmesi mücadelesi içinde kabul etmek gerekecektir. Rönesans-Reformasyon-Aydınlanma-Atlantik devrimleri sürecindeki Batı tarihi, aslında devleti inşa ederken *Ancien Régime*'i tasfiye etmenin dönemeçleri olarak okunabilir. Normanlar'ın kurduğu İngiltere krallığı, Normandiya düklerinin kişisel mülküdür. Bu durum ne Plantagenêtler'de, ne de Stuartlar'da değişmiştir. Ancak 1648-1688 devrimci sürecinin sonunda, İngiliz devleti kurulabilmiş ve ülkenin İngilizlere ait olma süreci başlamıştır. Capetler'in, Valoislar'ın, Bourbonlar'ın Fransa mülkünden "Peuple François"nın Fransa "vatanına geçişi, elbette sıradan bir iktidar devri değil, siyasal toplumun, yani toplumun oluşumunun işaretidir.

Örnek olarak onları aldığım için yine onlarla yetinirsem, gerek İngiltere'de gerek Fransa'da devlet (bazılarının modern devlet dedikleri) bir kez kurulduktan sonra, paralel bir süreç içinde toplumu inşa etmeye girişmiştir. Tek bir noktayı vurgulamakla yetiniyorum. İlköğretimin genelleşmesi, siyasal toplumun olmazsa olmazı yurttaşı yetiştirmekten başka herhangi bir şeyi amaçlaması mümkün olmayan bir süreçtir ve ilköğretimi ancak devlet bütün ülkeye yayabilir ve eşitleyebilir. Bu kahredici ilişki devleti modernleşmenin baş aktörü hâline getirmektedir.

Türkiye'ye gelince... Bizim ülkemiz ve "toplumumuz", *Ancien Régime*'i tasfiye etmekte ayak sürdüğü için modernleşmemektedir. Çünkü Türkiye'de devlet, *Ancien Régime*'den bir kopuş biçiminde şekillenmemesi, onun reflekslerinin çoğunu sürdürmüş ve sürdürmektedir.

Bunun esas nedeni, Batı'da devletin iktisat temeli üzerinde oluşan bir ülke (vatan) bağlamında, zaten buna hazır bir insan kitlesini toplumlaştırma süreci esnasında hem kendini, hem de toplumu inşa mekanizmaları içinde ortaya çıkmasıdır. Yani Batı'da devlet oluşmuştur. Buna karşılık bizim devletimiz hep varolduğu biçimiyle toplum oluşturmaya kalkışınca, onu modernleşme değil, post-modernleşme sürecine sokmuştur. Yani toplum değil, bir cins cemaatler konfederasyonu oluşmuş ve bunların her biri bütünü kendi doğrultusunda belirlemenin kavgasına girmiştir.

Post-modernite, kavramın taşıyıcısı kelimenin de işaret ettiği üzere modernliteden sonra ortaya çıkan bir hâli, belki de esas olarak modernliteye tepkiyi dile getirmektedir. Ancak modernleşememiş bir toplumda ve ülkede post-modernite kisvesi altındaki görünümlerin tümü aslında derin bir arkaizmi işaret etmektedirler. Açıkçası, Türkiye'de modernliteye yönelik cemaatçi (etnik ve dinsel) tepkiler, modern süreçlerin bir ürünü olmayıp, tarihin derin katmanları arasında kalması gereken imtiyaz taleplerinin mağmatik püskürmeleri olmaktadırlar.

Modernitenin devlet odaklı bir hareketlenme olduğu ne kadar doğruysa, bu modernite taşıyıcısı devleti oluşturan ve fonksiyonel hâle getiren malzemenin de modern bir unsur olduğu o kadar doğrudur. Yani eğer Rönesans-Aydınlanma süreci içinde birey-yurttaş oluşmasaydı ve bu birey-yurttaş, bir toplum projesi olan cumhuriyeti inşa etmeseydi, devlet arkaik kalırdı.

Türkiye'deki ikinci temel sorun, birey yurttaşın ortaya çıkmakta gecikmesidir. O zaman cemaatler belirleyici olmakta ve devlet, onlar doğrultusunda arkaik kalmaktadır. O zaman ne modernite, ne post-modernite söz konusu olmaktadır.

Türkiye'deki temel mesele, devletin ama ondan önce toplumun arkaizmini kırabilme noktasında ortaya çıkmaktadır.

Alevî Kimliğinin Gelişimine ve Alevî Sünnî İlişkisine Psikanalitik Bakış

Mehmet Akif Ersoy*

Giriş

Modern Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda vatandaşlık düşüncesine vurgu yapılmış ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmanın diğer bütün dinî, etnik vs. kimlikleri çevreleyen bir üst düzey kimlik olması planlanmıştı. Kökeni ne olursa olsun, modern Cumhuriyet'te yaşayan insanlar Türk olarak isimlendirildiler. Fikir planında Cumhuriyet'in her vatandaşı diğer kimlikleri ne olursa olsun eşit kabul edildiler. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, imparatorluğunu kaybetmiş ve zorlu bir Kurtuluş Savaşı'ndan henüz çıkmış vatandaşların yeni Cumhuriyet'in imarı ve yüceltilmesi gibi ortak bir hedefleri vardı. Fakat alt düzeydeki kimlikler hiçbir zaman kaybolmamıştır. Osmanlı döneminde idareyle çatışan Alevî-Bektaşîlerin Cumhuriyet'te hedeflenen vatandaşlık kavramını hızla benimsedikleri düşünülebilir Cumhuriyetin ilerleyen yıllarında Sünnîlerin dinî kimliklerini giderek artan bir şekilde ön plana çıkarmaları, kendi politik partilerini ve sivil toplum örgütlerini kur-

* Uzman Dr. Mehmet Akif Ersoy, Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Bölümü Anabilim Dalı.

maları, ayrıca Kürt kökenli vatandaşların kendi etnik kimliklerini ön plana çıkarmaları, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının birincil kimlik unsuru olarak rolünü zayıflatmıştır. Sonuç olarak eşit vatandaşlık prensibine rağmen diğer gruplar da kendi kimliklerini aramaya başlamışlardır. Bu gelişmelerin Anadolu Alevîlerinde anksiyete ve güvensizlik yarattığını düşünüyorum. Alt ve üst düzey kimlik katmanlarını daha iyi anlayabilmek için büyük gruplar üzerinde çalışmaları olan psikanalist Vamık D. Volkan'ın çok yerinde kullandığı çadır benzetmesine değinelim. Volkan, bireysel kimliği aynı çadır altındaki insanların üzerlerindeki giysilere, çadırı da grup kimliklerine benzetiyor (Volkan 1997, s. 27, 28). Grup lideri ise âdeta çadırın direği gibi büyük grup kimliğinin ayakta durması için önemli bir rol oynamaktadır. Çadırın işlevini kaybettiğini düşünenler kendi üstündeki giysilere yani bireysel kimliklerine ya da daha alt düzey kimliklere daha sıkı yapışacaklardır. Diğer grupların alternatif kimlikleri geliştirmesi, vatandaşlık kimliğinin önemini yitirmesi karşısında Alevîler şu soruları sormaya başlamışlardır: "Bu durumda biz kimiz?, Diğerlerinden farklarımız nelerdir? Diğerleri düşman mı? vb. Volkan kriz dönemlerinde kendi kimliğine tutunma sürecinin şu iki prensibin işlediğini söylüyor (Volkan 1996). Birincisi bir grup diğerine benzeyemez. Eğer benziyorsa küçük farklılıklar abartılmalıdır. İkincisi de gruplar arasındaki sınırlar kesin olarak çizilmelidir.

Alevîliğin gündeme gelmesini, makro plandaki grup etkileşimleri bağlamında özetle yukarıdaki şekilde anlamak mümkündür. Ancak bir grubun yaşadığı değişimlerin anlaşılması için bu yazıda Alevî kimliğinin oluşumu ve Alevî-Sünnî ilişkisini bugünden tarihe, bireyden gruba daha geniş ele almak istiyoruz. "Tarih boyunca Alevî kimliği nasıl oluşmuştur?"; "Aynı coğrafyada birlikte yaşayan ve pek çok ortak yanı olan insanlar birbiriyle çatışma hâlindeki iki ayrı gruba nasıl farklılaşmışlardır?"; "Bu farklılaşmada rol oynayan psikolojik faktörler var mıdır?" "Grup kimliği gruplar arası ilişkiyi nasıl etkilemektedir?" "Kimlik özellikleri yeni kavramların kabul ya da reddedilmesinde nasıl rol oynamaktadır" gibi pek çok soru cevaplanmayı beklemektedir. Konusu ruh sağlığı olan psikiyatrinin bu soruların cevabını araştırmada ve gerilimin çözümünde katkıda bulunması mümkün görünmektedir. İnsanı tanımada kullandığımız psikanalitik görüş çoğunlukla bireysel görüşme ve teorik çalışmalara dayalıdır. Bununla birlikte son yıllarda büyük grupların psikanalitik incelemelerine dair giderek daha fazla sayıda çalışma yayımlanmaktadır (Volkan 1997, Kakar 1996, Heimannberg ve Schmidt 1993). Bu yazıda Alevîlik olgusuna dair

sorduğumuz sorulara yanıt oluşturabilecek yaklaşımlar getirdiğimize inanıyorum.

Son on yıl içinde Alevîlik konusunda giderek daha fazla sayıda araştırma yapılmakta ve kitaplar yayımlanmaktadır. Bu kitapların büyük bir kısmı konunun uzmanı bilim adamları tarafından değil, grubun üyesi olan ilgili kişiler tarafından yazılmıştır. Alevîlikle ilgili yayınları gözden geçirdiği yazısında tarihçi Ahmet Yaşar Ocak (1991), bu yayınların çok azının objektif olduğunu, çoğunun Alevîlik tarihini şu veya bu şekilde yanlış yansıttığını iddia ediyor. Ocak (1996a, s. 8-10) özellikle 1960'lı yıllardan bu güne Türkiye'de yaşanan sosyal ve ideolojik çalkantılar ve buhranlar nedeniyle yalnızca popüler tarih yazıcılığında değil, akademik tarih yazıcılığında da Kemalist, Marksist, Türk-İslâm sentezci motivasyonlarla tarihin saptırılması sürecinin yaşandığını belirtiyor: Bu farklı yönlerde saptırılmaya tepki olarak gündeme gelen "evrenselci tarih" yaklaşımının bazı yanlışları gidermekle birlikte toplumların kültürel kimlik özelliklerini ve bunların tarihin yaratılmasında oynadığı mühim rolleri ihmal ettiği ifade ediliyor. Ocak, "hukukçu, edebiyatçı, gazeteci, hattâ doktor vb. değişik mesleklerden kişilerin İslâm, tasavvuf, tarih konularında" kendilerini yetkili gördüklerinden yakınıyor. Psikiyatrinin tarihsel gerçekliklerin ne olduğu konusunda bir iddiada bulunma makamında olmadığını ancak farklı bir bakış açısı getirebileceğini düşünüyorum. Bununla birlikte böyle bir yazıya getirilecek en önemli eleştirinin de yine "tarafgirlik" yönünden olacağını tahmin etmek zor değil. Cevaben bu yazı, karşıt-aktarımlarını gözleyen ve bir araç olarak kullanmayı öğrenen analitik yönelimli bir psikiyatr tarafından yazılmıştır. Kör noktalar buna rağmen olabilir ve bu yazının yayınlanma amacı geri bildirim vermek kadar, geri bildirim almaktır.

Bu yazıda bütüncül bir bakış sağlayabilmek amacıyla uzak ve yakın Alevî tarihindeki ölümcül travmaların ve gruplar arası gerilimin, birey ve grup boyutundaki etkileri bir arada ele alınmıştır. Bu etkileri, başlangıçtaki basit bir gerilimin travmaya, travmanın daha büyük gerilime yol açması, travmanın grup kimliğinin parçası hâline gelmesi, gruplar arası hatların keskinleşmesi, grupla ilgili olanın bireysel yaşamdaki etkileri şeklinde özetlenebilir. Bu iç içe geçmişlik nedeniyle Alevîlik olgusunun tek boyutuyla ele alındığında anlaşılamayacak kadar karmaşık olduğunu düşünüyorum.

Alevî Tarihinde Travmalar ve Yas

Alevî literatürü incelendiğinde, Alevîlerin geçmişle iç içe yaşadıkları ve geçmişin olumsuzluklarını tersine döndürme çabası içinde oldukla-

rı hissedilmektedir. Bu çalışma böyle bir sezginin psikanalitik bakışla incelenmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Gerçekten de tarihe ve bugüne bir arada baktığımızda, Anadolu'nun Türkleşme İslâmlaşma sürecinin, bugüne uzanan bir seri kayıplar ve bunlara paralel hoşnutsuzluklar ve çatışmalarla dolu olduğunu görüyoruz. Alevîlik tarihindeki kayıpları bu deneme çerçevesinde anlatmanın gerekli olmadığını düşünüyorum. Büyük bir grubun ortak felâketleri ve kayıplarını nasıl işlediğini (ya da işleyemediğini) daha iyi anlayabilmek için, tek bir insanın hayatındaki en önemli kaybı sayılabilecek sevdiği birisinin kaybı durumunda yasın nasıl tutulduğunu açıklayarak incelememize başlayalım. Daha sonra önce günümüzdeki kayıplara bakarak geçmişi ve kimlik oluşum sürecini anlamaya çalışacağız.

Yas, kısaca sevilen birisinin ya da nesnenin kaybı ya da kayıp tehlikesi karşısındaki reaksiyon olarak tanımlanabilir. Yas süreci ölen kişiyle ilişkinin yavaş çekimle tekrar gözden geçirilmesi, onun zihinsel tasarımıyla (*mental representation*) yakın bağlantının bırakılma ya da yaşatılma mücadelesidir (Volkan 1981, s. 47). Diğer bir deyişle yas tutan kişi bir bakıma "Kafamdaki bu tasarımla ne yapacağım?" sorusunun cevabını aramaktadır. Yas tutabilme kapasitesi yaşamın daha önceki dönemleriyle ve daha önceki kayıpların yasının tutulabilmiş olmasıyla yakından ilişkilidir. Şimdiki kayıp, öncekilerin canlanmasına, yeniden yaşanmasına neden olacaktır. İnsanın büyüme ve gelişmesi bir anlamda kayıplar ve kazanımlar silsilesidir. İnsan memeyi, ana kucağını, ailenin güvenli ortamını "normal" bir gelişim süreci içinde yeni kazanımlar adına kaybeder. Gelişimsel dönemler başarıyla geçilmişlerse, daha önceki kayıplara rağmen kişi büyük bir problem olmadan yaşamını sürdürebilmişse, bu durumda şimdiki yasın "normal" bir şekilde tutulabileceğini öngörebiliriz. Yas sürecini komplike eden, zorlaştıran faktörler şöyle özetlenebilir: -Daha önceki kayıpların yasını başarıyla tutamamış olmak; -Kayıp dışındaki zorluklar nedeniyle kişinin ruhsal katlanma gücünün aşılması.

Hem normal hem de patolojik yasta ilk reaksiyon inkârdır. Normal yas sürecinde gerçeği değerlendirme çabucak inkârın yerini alır. Bununla birlikte normal süreçte bile bu aşamaların iç içe geçtiğini söylemek daha doğru olur. Reaksiyonun şiddeti ölenin yas tutan kişinin gelecekle ilgili planlarındaki yeriyle ilişkilidir (bu zihindeki tasarımın canlılığıyla bağlantılıdır). Anne ya da babanın "yapamadıklarını yapacak", "hayallerini gerçekleştirecek", bir bakıma onların yaşamlarını düzelterek, yeniden yaşayacak olan bir çocuğun kaybı, bu nedenle diğer bütün kayıplardan daha katlanılmazdır. Freud bir arkadaşına yaz-

dığı mektupta kendi kızının ölümünden uzun yıllar sonra, hâlâ bu kaybın etkisi altında olduğunu, belki de böyle bir yasın asla tutulamayacağını söylüyordu.

Özet olarak: "Üç şey yas sürecinin anlaşılması açısından esastır. Birincisi, her kayıp bizi ister istemez yas sürecine sürükler. İkincisi, her kayıp bütün eski kayıpları tekrar canlandırır. Üçüncüsü, her kayıp eğer yası tam olarak tutulabilirse, büyüme ve yenilenme için araç olabilir." (Volkan ve Zintl 1993, s. 4)

Travmatik bir olay veya kayıp bir grup insanı etkilediğinde, yas bütün grup üyelerinin geçtiği kolektif bir süreçtir. Tek bir bireyin yasını komplike eden faktörler benzer bir şekilde büyük gruplarda da etkilidir. Ekonomik faktörler, süregiden ayrımcılık, veya toplumsal çatışmalar dayanma gücünü taşıran stres faktörlerine örnek olarak sayılabilir. Bu stres faktörleri eğer büyük grubun ortak kaybından sonra etkinseler ortak kaybın yasının tutulmasında güçlüklere yol açarlar.

Alevîler yasın nasıl kolektif bir süreç olarak yaşanabileceğine dair açıklayıcı bir olgudur. Bu yüzyılda yakın zamanda yaşanan örseleyici olaylar son kaybın önceki kayıpları grup üyelerine nasıl hatırlattığını göstermektedir. 1995 yılında yaşanan Gazi olayları 1993'teki Sivas olaylarını hatırlatmakta; Sivas'taki ölümler 1978'teki Kahramanmaraş olaylarını ve dahası bütün bu kayıplar XVI. yüzyılda Pir Sultan Abdal'ın ölümünü ve VII. yüzyılda Kerbela felâketini hatırlatmaktadır.

Sivas'taki yangından kurtulan kişilerin ve Alevî bireylerin acı ve yaslarıyla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Sivas olaylarından sonra bestelenen aşağıdaki şarkı, yas süreciyle ilgili unsurları içeren güzel bir örnek teşkil ediyor:

Güneşin ak yüzüne bir duman çöktü
Bir türkü çığlıkla ateşe düştü
Gizli bir köşede bir çiçek küstü
Döktü yaprağını boynunu büktü
Şu Sivas'ın ilinde sazım çalınmaz
Güllerim yandı yüreğim dayanmaz
Kararmış yüreğin hiç ışığı olmaz
Bilmez misin ki türküler yanmaz
Gün gelir sanma hesap sorulmaz
Dayanır kapına Pir Sultan ölmez.

Bu şarkıda nasıl Pir Sultan ölmemişse ve hesap sormak için gelecekse, yangından kurtulanlardan birisi olan Erseven de ümitlerin en azaldığı zamanda Hacı Bektaş ve Hz. Ali'yi öyle beklemiştir:

Otelin içinden, yangından en son sağ çıkmak bir sevinç ise, ben o sevinci 37 canla yitirdim... Tarih, 2 Temmuz 1993... Cuma...

Pir Sultan'ımın, Pir Sultan'larımın darağacına doğru gittiği bir gün... Sarı sırtlan gibi saklanmışlar Hızır Paşa'lar bir köşeye, cami duvarının dibine... Bekleşirler... Her tarafı yarasalar kaplamış, kara kara... Oysa ben güvercin beklemiştim Sivas'ın gökyüzünde... Hacı Bektaş Veli suretinde... Ben turna beklemiştim Hz. Ali donunda... Ne Ali'm geldi, ne de Veli'm...

Hayali gönlümde yadigar kalan
Bir yanım Sivas'ta yanıyor şimdi
33 yoldaşla bir olup yanan
Bir yanım Sivas'ta kanıyor şimdi.
Ben artık Sivas'ı çok iyi tanıyorum
(Erseven 1994, s. 228-230).

Binyazar, Sivas katliamından iki yıl sonra yayımlanan Anadolu'daki efsaneleri anlattığı kitabında, Pir Sultan Abdal'ı anlatıyor. Ancak ilginç olan şu ki 1993'teki Sivas olaylarını beş yüz yıl öncesiyle, Pir Sultan Abdal'ın efsanesiyle iç içe geçmiş bir şekilde anlatıyor: "Pir Sultan'ı darağaçlarında sallandıranlar, aralarında semah dönen genç kızların, "her biri cihan parçası" delikanlıların da bulunduğu canları; Asım Bezirci'yi, Behçet Aysan'ı, Uğur Kaynar'ı, Nesimi Çimen'i ...kor ateşlerde yaktılar. Tarihi utandıran bu hınzırlar, Sivas'ın o bozkır çiçeği yüzüne nasıl bakacaklar!" (Binyazar 1995, s. 97). Sivas yangınından kurtulanlardan bir diğeri "Yaşadığıma sevinemedim" başlıklı yazısında şöyle söylüyor: "Dört yüz yıl önce Pir Sultan'ı nasıl taşlamışlarsa, o gün de bizi öyle taşladılar" (Pehlivan 1994, s. 151).

Bu anlatılanlarda, şimdiki bir felâketin kurban ve saldırganlarının daha önceki felaketlerde rol alan kurban ve saldırganlarla özdeşleştirildiğini görüyoruz. 1993 yılında ve XVI. yüzyılın olayları bir arada aynı olaymışçasına anlatılmaktadır. Buna psikanalitik literatürde zaman sıkışması *(time collapse)* denmektedir. Zamanın sıkışması, "geçmiş ortak bir travma hakkındaki duygu, fantezi ve yorumların, şimdiki duruma ait duygu, fantezi ve yorumlarla iç içe geçmesidir. Zaman sıkışmasının etkisi altında, insanlar geçmiş ve bugünün entelektüel olarak ayrımını yapabilseler de, duygusal olarak iki olay (geçmiş ve bugün) birleşmiştir." (Volkan 1997, s. 35)

Alevî olgusunda, Pir Sultan'ın öyküsüyle Kerbela felâketi kolektif hafızada canlı tutulan iki önemli olaydır. *Anadolu'da Alevî Katliamları* adındaki kitabında yazar Pir Sultan Abdal'ı anlatıyor (Eral 1995).

Bu kez XVI. yüzyıl bugüne, 1993 Sivas olaylarına ve daha geçmişe VII. yüzyıla Kerbela'ya bağlanıyor: "Yakan Türk, yakılan Türk. Güvenlik kuvvetleri katliamı seyrediyor... Tıpkı Kerbela'da Yezid'in Hazreti İmam Hüseyin'den suyu esirgediği gibi..." (s. 221).

Burada yaptığım alıntılardaki ifadelerin, kurulan bağlantıların edebi üslup taşıdığı ve sembolik olduğu, bu nedenle çıkarımlarımın yanlış olduğu ileri sürülebilir. Böyle olmakla birlikte psikanalitik açıdan bakıldığında bu semboller ve üslup, bilinçdışı hakkında değerli bilgiler vermektedir. Dikkati tekrar yukarıda açıkladığım zaman sıkışması kavramına çekmekte fayda var. Kurulan bağlantı entelektüel değil duygusal bir bağlantıdır.

Günümüz Türkiye'sindeki ve tarihteki Alevîlerin, grubun oluşum yıllarına doğru izleri takip edildiğinde, önyargılara ve ayrımcılığa maruz kaldıkları görülmektedir. Önyargı ve ayrımcılık Alevîlik örneğinde, yasın süreğenleşmesinde rol oynamış olabilecek gergin ve kaygı uyandırıcı bir ortam oluşturmuş olabilir. Alevîlerin yaşadığı kaygı ve rahatsızlığı empatik olarak nasıl anladığımı açıklayayım: Bu çalışma çerçevesindeki okumalarım sırasında, ne okuduğumu ya da ne üzerine çalıştığımı soranlara, Alevîliği çalıştığımı söylerken kendimin Alevî olmadığımı belirtmek ihtiyacı duyduğumu fark ettim. Kitaplarımı yolda yürürken bile çevremdeki gözlerden gizlemeye zorluyordu içimden bir şeyler. Oysa ben geçmişimde Alevîlerle ilgili hiç olumsuz kişisel bir deneyim yaşamamıştım. Aşağıda, bir avukatın benzer bir yaşantısını aktarıyorum. Bu bayan avukat bir grup insanla iki yıl boyunca birlikte çalıştıktan sonra onların Alevî olduklarını öğreniyor ve bu aşamada yaşadıklarını şöyle ifade ediyor:

> İlk yaptığım söylentilere kulak asmamak oldu. Ama, meraktan da çatlayacaktım. Çok soru sorup onları sorguluyormuş izlenimi verip incitmeyi de istemiyordum. Hemen bir kitapçıya daldım. Raflarda uzun uzun göz gezdirdim. Sonunda tesadüfen Ethem R. Fığlalı'nın Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik kitabı gözüme çarptı. Raftan aldım, kasaya gittim. Daha parasını ödemeden yaşlı bir bey omzuma dokunup "Sen Alevî misin?" dedi. Şaşırıp kekeledim hayır dedim. "Bu kitabı neden alıyorsun o zaman?" dedi. Merak ediyorum dedim. Adam kızgınlık ve öfkeyle başını salladı, "daha faydalı bir yığın kitap varken bula bula buna mı merak saldın" diye azarladı. İstanbullu, meslek sahibi bir kadındım. Çevremde çok rahat ve mücadeleci olarak tanınırdım. Birden elimde kitapla kendimi ezik, suçlu ve haksız yere itham edilen (hattâ neyle itham edildiğimi de bilmeden) şaşkın kalakaldım. Benim sevdi-

ğim bu insanların ne hissettiklerini o gün anladım. Bana açılmak için niçin iki yıl gibi uzun bir zaman beklediklerini de (Şener 1994, s. 7).

Alevîlerin her gün içinde yaşadıkları rahatsızlığın birazı bile Alevî olmayanda bu duyguları uyandırabiliyor. Alevîler kimi insanların gözünde yalnızca "kötü" olmakla kalmayıp "suçludurlar"! Örneğin Sivas olaylarından sonra bir devlet sözcüsü, festivale davetli bir konuğun konuşmasının, Sünnî insanlara yönelik hakaretler içerdiğini ve olaylara bunun neden olduğunu söylüyordu. Taziye ve özür yerine, kurbanlar suçlanmaktaydılar bir bakıma. Ölümle sonuçlanan travmatik olaylardan sonra kurtulanların sağ kaldıkları için kendilerini suçlama eğiliminde (*survivor's guilt*) oldukları düşünülecek olursa böyle bir açıklamanın grup üyelerindeki travmatik etkiyi arttırması kaçınılmazdır.

Travmanın beklenmedik bir kişiden kaynaklanması, bir olayın travmatik etkisini arttıran bir faktördür. Paternalistik kültürlerde devlet, baba rolündedir (Özbudun 1993). Alevîlerin yaşadığı travmatik olaylarda devletin katkısı ya da üzerine düşen koruma görevini yerine getirmeyişi olayın olumsuz etkisini arttırmış olabilir. Sivas olaylarından sonra, yangından kurtulanlar böyle bir sonucu hiç beklemediklerini, otelin çevresinde kalabalığın giderek büyüdüğü anlarda bile, güvenlik güçlerinin nasıl olsa müdahale edeceğine inandıklarını bildirmişlerdir. Bu faktörün diğer bir sonucu olarak gelişen "kendilerinden başka güvenecek kimsenin kalmadığı" inancı, olaylardan sonraki Alevî sivil toplum örgütlerinin sayısındaki artışa ivme kazandırmış görünüyor.

Pir Sultan Abdal ve Hz. Ali'nin ölümleriyle ilgili efsanevî öyküler, bu iki tarihsel karakterin kültürel hafızada sembolik bir şekilde canlı tutulduğunu ve ölümsüz kılındığını göstermektedir: Söylencelerde sembolik olarak Hz. Ali kendi tabutunu taşıyor, Pir Sultan darağacından inip kayıplara karışıyor, nefes ve değişlerde Hz. Ali'nin sesi Turna kuşunun ötüşünde duyuluyor, zor zamanlarda Hz. Ali, Hacı Bektaş bekleniyor. Alevî-Bektaşî edebiyatında benzeri pek çok örnek bulmak mümkündür. Bütün bunlar grubun yas sürecini tamamlayamamış olduğunu ve inkâr döneminde kalındığını düşündürmektedir.

Sivas olaylarının bugüne etkisine çok benzer bir şekilde, XVI. yüzyıldaki olayların o günkü Anadolu halkı üzerinde etkili olduğunu düşünebiliriz. Sivas nasıl Pir Sultan'ın ölümünü hatırlatıyorsa, XVI. yüzyıldaki travmatik olaylar VII. yüzyılda Hz. Hüseyin ve ailesinin başına gelen olayları hatırlatmış ve canlandırmış olmalı. O günün Anadolu'sunda Hz. Ali ve Hüseyin'in şehitlikleriyle ilgili tarihsel ve geleneksel bilgiler Şii propagandacıların faaliyetleri nedeniyle kültüre dahil olma sürecindeydi. Tarihçiler Şii etkisini anlatırken bu etkinin

neden bu kadar güçlü olduğunu açıklamıyorlar. Tarihçi Ocak, Kerbela, Hz. Ali, On İki İmam kültü gibi normların XV yüzyılın sonlarına kadar Anadolu Alevî kültürü içinde olmadığını söylüyor. O yüzyıldaki travmatik olayların yasının tutulamamasının, Anadolu'daki heterodoks gruplar tarafından Şii kültürel normlarının benimsenmesinde etkin olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan bakıldığında kendi etnik tarihinde olmayan bir travmanın bu şekilde benimsenmesini hem *seçilmiş* hem de edinilmiş (ya da uyarlanmış) (*adopted*) bir travma olarak görmek mümkündür:

> Seçilmiş travma kavramı psikanalitik literatüre Volkan tarafından getirilmiştir: "*Seçilmiş travma* kavramını bir grubun atalarının başına gelen bir felâketin kolektif hatırasını tanımlamak için kullanıyorum. Bu basit bir hatırlamadan farklı olarak, gerçekçi bilgiler, fantezisi kurulan beklentiler, yoğun duygular ve kabul edilemez düşüncelere karşı savunmaların da içinde bulunduğu paylaşılmış bir zihinsel tasarımdır.
>
> Bir grubun kurban olmayı seçmemesinden dolayı, bazı meslektaşlarım seçilmiş travma kavramını istisnaî bir durum olarak görmekteler. Ancak ben grubun kimliğini, bilinçdışı olarak, ataların yaşadığı travmaları içinde barındıran örselenmiş benlikleri nesiller arası aktarımı yoluyla *seçtiklerini* bu nedenle *seçilmiş travma* teriminin uygun olduğunu düşünüyorum" (Volkan 1997, s. 48).

Volkan (1997) Osmanlılar'la Sırplar arasında 1939 yılındaki Kosova Savaşı'nın nasıl Sırplar için bir seçilmiş travma hâline geldiğini anlatıyor. Savaşta ölen Sırp prensi Lazar bir şehit olur ve yüzyıllar geçtikçe savaşın mitleşen öyküleri Sırbistan'daki güçlü sözlü ve dinî gelenek sayesinde nesilden nesile aktarılarak Sırplar'ın örselenmiş ortak kimliliğini kuvvetlendirir. Lazar ve Kosova'nın hatıraları önceleri geleneksel çalgılarıyla ozanlar tarafından daha sonra da okullarda Sırp kültürel geçmişinin parçası olarak öğretilerek canlı tutulmuşlardır (s. 61-62). Sırp olgusuyla Anadolu Alevîleri arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Alevî kültüründe de ozanlar önemli bir yer taşır. Sazlarıyla Pir Sultan'ın şiirlerini hattâ çoğaltarak okumuş, nesilden nesle aktarmışlardır.

Alevîlerin tarihsel travmatik kimliklerini son birkaç on yıl içinde onarma çabası içinde olduklarına inanıyorum. Pir Sultan Abdal festivali gibi festivallerin bu onarım sürecinin faydalı birer parçası olduğu düşünülebilir. Sivas olaylarının yaşandığı festival sırasında planlanan aktivitelerden biri Pir Sultan ve diğer halk ozanlarını temsil eden bir heykelin açılışıydı. Bir elinde saz, bir eli yumruk olmuş, her iki yanında birer köpek olan (tıpkı Pir Sultan'ın öyküsündeki iki köpeği gibi)

bir adam heykeli. Olay sırasında heykel de saldırgan kalabalık tarafından parçalandı. İlginç bir şekilde olayları takip eden birkaç gün içinde bir gazete Türkiye'nin her yerinde benzer heykeller dikme kampanyası başlattı. Bu da gösteriyor ki, böyle bir heykelin dikilişi de parçalanması da Alevîler için basit bir olay değildir. Volkan (1997) büyük grup kayıplarından sonra heykellerin nasıl işlev gördüklerini anlatıyor: "Acı kolektif kayıplardan sonra heykellerin yapılmasının kolektif yas sürecinde özel bir yeri vardır. Bu tür eylemler neredeyse psikolojik bir zorunluluktur. Taştan ve metalden oluşan bu yapılar grubun bağlantı nesneleri (*linking objects*) olarak işlev görürler. Yıkılmazlıkları onların emosyonları saklayan ve sınırlandıran psikolojik mahfazalar hâline getirir."

Yas eğer tam yaşanırsa gelişim için bir araçtır. İnsan hayatındaki çatışmalar da benzer bir şekilde rol oynar. Erikson'un ifadesiyle: "İnsan gelişimini iç ve dış çatışmalar açısından görebiliriz. Her krizden artan bir iç bütünlükle, kendisi hakkında olumlu bir yargıyla ve kendisi ve kendisi için önem taşıyan diğerlerinin standartlarına göre "iyi" olanı yapabilme becerisinin artmasıyla çıkar" (Erikson 1968, s. 92). Yas sürecinin bir aşamasında takılma ise bunun tam tersi bir durumdur. Yasta, yas tutan kişi, kayıp nesnenin bazı yönlerini içselleştirir ve özdeşim kurar. Komplike olmuş yasta bu özdeşim zenginleştiren değil kısıtlayan bir özellik taşır: Yas tutan, ölenin yalnızca iyi değil kötü yönleriyle de özdeşim kurar. Alevî örneğinde, asılan Pir Sultan'la ve diğer tarihî karakterlerle kurulan özdeşimin sağlıklı olduğu kadar uyumu güçleştiren bir özdeşim olduğu görüşündeyiz. Bu özdeşimler bir aşk ve sevgi kültürünün doğup büyümesine yol açmaktadır ama Alevîlerin her an tekrar darağacına yollanacakmış gibi tedirgin yaşamalarına da neden olmaktadır. Günlük yaşamında bir Alevî, Sünnîlerle ilişkisinde Sünnînin kendisini "kötü" kimliğiyle gördüğüne "emindir". Bu süreğenleşmede dış gerçekliğin payı yadsınamasa da, travmaya maruz kalan bireylerde travmanın tekrarlamasının psikanalitik literatürde sık bildirilen bir olgu olması, iç gerçekliğin (bilinçdışı, ruhsal) payını düşündürmektedir. Kişinin yaşanan ilk travmayı çözümleyebilmek için bilinçdışı olarak kendisini yeni travmatik durumlara soktuğu söylenmektedir. Ancak Alevî özelinde, bunun bilinçdışı mekanizmasının, travmatize kimliğin diğer gruplarla ilişkiyi olumsuz etkilemesi yoluyla olduğunu düşünüyorum. Bunu yeni bir başlık altında inceleyelim.

ALEVÎ SÜNNÎ ÇATIŞMASI VE İÇSELLEŞTİRİLMİŞ SEKT-FOBİSİ

Bu bölümde temel ilgi odağım, ölümle sonuçlanan travmalar değil iki grup arasındaki sessiz çatışmalardır. Alevîlerin travmatize kimliği yalnızca ataların başına gelenlerin anlatıldığı ve tarihsel ve söylencevî anekdotlar yoluyla edinilmez, ayrıca aile ve çevre atmosferinden âdeta "koklanır", hissedilir. Alevî birey "diğer" insanların onu sevmediğini ve ona kötü gözle baktığını düşünür. Alevî çocuk sıklıkla ailesi tarafından Alevî olduğunu gizlemesi için uyarılır. "Yoksa diğer çocuklar ona kötü davranabilirler." Güvensiz ortam ve atmosferdeki "bize kötü gözle bakıyorlar" düşüncesi çocuk tarafından içselleştirilir ve bu çocuklar Sünnî çocuklarla ilişkilerinde kendilerini geriye çekerler. Bu sürece örnek olarak, bir köy öğretmeninin, sınıfındaki birkaç Alevî çocuğuyla ilgili gözlemlerini aktarıyorum: Bu çocuklar okulu olmayan Alevî köyünden geliyorlardı. Öğretmenin gözlemlerine göre bu çocuklar diğerlerinin içine karışmak ve toplu oyunlara katılmak için en ufak bir çaba bile göstermiyorlardı. Kendisini geriye çeken çocukları aralarına almak için diğer çocuklar da özel bir gayret göstermiyorlardı. Yalman (1965) "Alevî-Sünnî çatışmasının önümüzdeki en büyük görünmez engellerden birisi" olduğunu ifade ediyor. Bu görünmezliğin özellikle büyük şehirler için söz konusu olduğunu, her iki grubun yan yana birbirini bilerek yaşadığı köylerde çatışmanın çok somut olduğunu belirtiyor.

Alevîleri tanımayan bir Sünnî için -ki çatışma iletişimi kısıtladığından çoğu durumda tanıma şansı yoktur- Alevîler ahlâksız, içki içen, İslâm'ın gereklerini yerine getirmeyen, namaz kılıp oruç tutmayan insanlardır. Bu tür söylentilerin ve önyargıların Alevî bireylerini tek tek nasıl etkilediğini kendi dillerinden dinleyelim:

> "Hâlihazırda da nerde bir toplantı olsa orada kardeşi kardeşe düşüren bu Alevîlik - Şiilik - Kızılbaşlık - Bektaşîlik meselesini açarlar. Âdeta onlar aynı kandan, aynı soydan gelmemişçesine muamele görürler. Hâlbuki onlarsa yurduna, milletine gönülden bağlanmıştır. Temiz kalpli, fazilet sahibidirler. Elinden, dilinden kimseye zarar gelmez, misafirperverdirler. Allah'ın emrini, peygamberin kavlini yerine getirirler. Devletin isdar ettiği kanunlara riayet ederler. Alevî tanınmadığı müddetçe yabancı bir muhitte gayet iyi ve namuslu bir kimse olarak tanınmışlardır. Böyle bir kimse Alevî olarak tanınırsa bir zaman sempatik olan, ahlâkın, faziletin, dürüstlüğün timsali bulunan şahıs şimdi en iğrenç, en korkunç şahıstır. Herkes ondan kaçar, ona selam vermez.

Eski dostları onu küçümser, hor görür. Aynı adam yabanî bir mahluk hâline gelmiştir. Onun elinden yemek yenmez, o pistir. O dinsizdir. Velhasıl, toplumun en aşağı, en kötü bir mahluku hâline gelmiştir" (Kaya 1965, s. 17-18).

Kendisiyle görüşme yaptığım bir Alevî doktora öğrencisinin grup kimliğinin gelişmesinde diğeri ile karşılaşmanın ne kadar önemli rol oynadığını gösteren, diğerinin "kötü" yargısıyla nasıl başedildiğine güzel bir örnek teşkil eden yaşantılarını aktarıyorum: "İlkokul ve ortaokulda okulumuzda Sünnîler azınlıkta kalıyorlardı. Öğlenleri Sünnî arkadaşları kendi evlerimizde misafir ederdik. Bizim oranın insanları misafirperverdir. Evlerinde ne varsa verirler paylaşırlar. Liseyi okuduğum şehirde de pek sorun yaşamadım. Ancak üniversite için gittiğim doğuda Alevî olduğumu gizlemek zorunda kaldım. Bir keresinde Alevî olduğum için evimi taşladılar. Sabaha kadar kırık camlı odada yalnız uyumak zorunda kaldım. Birkaç kez çok sevdiğim hâlde Alevî Sünnî ayrımı nedeniyle evlenemedim." Kendisini yetiştirdiği, Alevîliğin kendisine çok uygun bir felsefe olduğunu düşündüğü hâlde böyle çok önemli bir konuda kendisine engel olduğunda keşke Alevîlik bu şekilde algılanmasaydı, keşke bu günkü duruma gelmemiş olsaydı diye düşündüğünü söyledi. "Çok uzun okumalar sonunda Alevîliği öğrendim. Daha önceleri Alevîliğin felsefesinin ne olduğu hakkında fazla bir şey bilmiyordum. Bir ara çok tepkisel oldum. Bana merhaba diyene 'ben Alevîyim' der oldum." Bunun nedenini sorduğumda, kendisini savunabilecek olduğunu göstermek için yaptığını ifade etti. "Kimliğimden utandığımı hiç hatırlamıyorum. Ama kendimi geliştirebilmek için çok kitap okudum. Bir ara olaylara o kadar tepki gösteriyordum ki siyasal eyleme başvurmayı bile düşünüyordum. Oysa şimdi bir birey olarak siyasete katılmak gerektiğini onaylamakla birlikte yalnızca Alevî kimliğim nedeniyle, bunun için siyasete katılmayı onaylamıyorum. Son aylarda pek kitap okumuyorum. Okuyunca canım sıkılıyor (Yaşadığı değişimin, belki de artık yaşadığı şehirde ve ortamda grup kimliğinin çok sık gündeme gelmemesine bağlı olabileceğini düşünüyorum)." Kitap okuyup kendini geliştirdikten sonra daha rahat olduğunu eskisi gibi kin dolu olmadığını ama yine de birisi Alevîlik hakkında kötü bir şeyler söylediğinde öfkelendiğini söylüyor.

Alevîlik özelinde kimliğin oluşumunda rol oynayan kişisel yaşantılardan örnekler verdikten sonra, kimlik kavramını irdelemek istiyorum. Bilinçli benlik imgeleri, sosyal roller, kişilik özellikleri kimliğin kapsamındadır. Bununla birlikte "kimlik" teriminin anlamı ve kapsamı farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Hattâ Erikson'un dediği gibi "kim-

lik kavramını gözden geçirmek tarihine göz atmayı gerektirir... popüler kullanımı çeşitlenmiş ve kavramsal içeriği çok genişlemiştir" (Erikson 1968, s. 15). Alevî popüler kitapların isimlerinde kimliğe şu örneklerde olduğu gibi rastlıyoruz: *Kimliğini Haykıran Alevîlik* (Kaleli 1997); *Alevî Kimliğini Tartışmak Kitap 1 Aleviydiler Hem de Kızılbaş* (Kutlu 1997); *Alevî Bektaşî Kimliği –Sosyo- Antropolojik Araştırma* (Türkdoğan 1995) vb. Bu eserlerde kimliğin yalnızca bilinçli yönüne değinilmektedir. Alevîliği bir kimliğin parçası olarak tanımladığımızda, Alevî kimliğinin oluşumunda rol oynayan bilinçdışı etkileşimleri de tanımımızın içine almamız gerektiğini düşünüyorum. "Kötü" görülen ve zulme, ayrımcılığa maruz kalmış bir grup "kimliğini haykırırken", öyle sanıyorum ki "kötü" değil olduğu gibi görülme isteğinin yanı sıra içinde çatışmaların olmadığı huzurlu bir bütün olma bilinçdışı dileğini de haykırmaktadır.

Benliğin bilinçli kısmı olarak kimlik, kişinin diğer insanları, algıladığı şekliyle içselleştirmesiyle ya da diğer insanların o kişiyi algılayışlarının içselleştirilmesiyle oluşur. Eğer "kötü", "tehlikeli" vs. algılanan bir grubun üyesi isek, bu, "kötü" benlik tasarımlarının oluşmasına yol açar. Düşük benlik saygısı psişik yapının içinde bir parça olarak bulunan "kötü" benlik tasarım(lar)ının etkisiyle oluşur. Başkalarının kişiyi algılama biçimi, kişinin kendini algılamasıyla -ki bu en azından kısmen başkalarının o kişiyi algılama biçiminden kaynaklanmıştır- birleşerek diğer insanlarla ilişkiyi etkiler (kısıtlar). Bu sürece Alevî olgusundaki şekliyle içselleştirilmiş sekt-fobisi diyorum.

Psikiyatri literatürüne göz atıldığında içselleştirmenin benzer şekilde etkin olduğu "içselleştirilmiş homofobi" kavramına rastlıyoruz. Bu kavram "benlikle uyumsuz (ego-distonik) homoseksüellik" tanımının psikiyatride bir hastalık grubu olarak sınıflandırma sistemlerinden çıkarılmasına neden olmuştur. Bu kavram eşcinselliğin kişide rahatsızlığa yol açmasında, eşcinsellikle ilgili olumsuz toplumsal önyargıların kişi tarafından içselleştirmesi nedeniyle oluştuğu ve bu nedenle yalnızca kişide huzursuzluğa yol açtığı için eşcinselliğin bir hastalık olarak kabul edilemeyeceği sonucuna yol açmıştır. Eşcinsellikle Alevîlik arasında yalnızca her iki gruba karşı da önyargıların oluşu açısından bir benzerlik olduğunu belirtmek zorunda hissediyorum. Bu çalışmanın Alevî-Sünnî çatışmasının çözümüne katkıda bulunmasını dilerken yanlış anlaşılmayı hiç istemem. Ancak, fobinin içselleştirilmesine literatürdeki en çarpıcı örnek belki de eşcinsellik örneğidir. Bir akademisyenin eşcinsellikle ilgili araştırması sırasında aşağıdaki kişisel yaşantı-

ları, genel olarak "kötü" görülen bir grubun üyelerinin neler hissediyor olabilecekleri hakkında fikir vermektedir:

> "Bu kitabın çoğunu bir kafede yazdım. Orada karşılaştığım arkadaşlar, tanıdıklar ne üstüne çalıştığımı sorduklarında açıkça, sesimin tonunu kısmadan "lezbiyen, eşcinsel ve biseksüellik" cevabını verdiğimde rahatsız olduklarını anlıyordum. Çevrelerine, başka müşterilerin duyup duymadığını anlamak için bakıyorlar ve bir adım geri atıyorlardı. Bazen yan masada oturanlar önümde yayılan kitap ve makalelerin başlıklarına göz ucuyla bakıyorlar ve gizleme ihtiyacı hissetmememe şaşırmış görünüyorlardı. Hattâ bir müşterinin kafenin diğer ucuna kaçtığı bile oldu. Bu tecrübelerim böyle bir kitabın yazılmasının ne kadar gerekli olduğunu bir kez daha ortaya koydu. Artık bu meselelerin açıkça tartışılması gereklidir (Eliason 1996, s. v).

Nesne ilişkileri terimlerini kullanmadan, Erikson (1968) interaksiyonel bağlamda kimlik oluşumunu şu şekilde tanımlıyor: "Psikolojik terimlerle, kimlik oluşumu, eşzamanlı bir düşünme ve gözlemleme sürecidir. Zihinsel işleyişin bütün düzeylerinde süreç işler. Kişi kendini diğer insanların onu yargılamalarının ışığında yargılar. Diğer insanlar ise bu yargılamayı diğerini (yani yargıladıkları kişiyi), kendileriyle ve onlar için önemli olan bir tipolojiyle karşılaştırarak yaparlar. Kişi, diğer insanların kendisiyle ilgili yargılarını, kendisini onlarla ve kendisinin bağlantı içinde olduğu kalıplarla (*types*) karşılaştırarak yorumlar" (s. 22).

Eğer önyargılar ırk, etnik köken ya da istemle değiştirilemeyecek doğuştan gelen bir özelliğe dayanıyorsa, bu durumda "kötü" algılanan kişinin çözmesi gereken sorun oldukça zordur. Bu durumda kişi "kötü" yanlarını, o toplum, çağ ve zaman dilimi için geçerli olan "iyi"leri kendisinde toplayarak telafi etmeye çalışacaktır. Böyle bir çaba yeterli olmazsa, alternatif bir yol olarak kişi neden "kötü" olmadığını diğer insanlara ve belki de daha çok kendisine rasyonalize etme yoluna başvuracak ya da "kötü" tasarımları olduğu gibi reddedecektir. Bu son durumun en tipik örneği olarak Amerika'daki zencilerin 1960'lı yıllarda "siyah güzeldir" kavramına vurgu yapmalarını verebiliriz. Bu durumda "siyah neden güzeldir?" sorusunu sormanın bir anlamı yoktur.

Alevî kimliğindeki etnik dönüşüm nedeniyle (M. Hakan Yavuz medyanın Alevî kimliği üzerine etkilerini anlattığı makalesinde bu konuya da kısaca değinir, 1998) ve kimliğin oluşma süreci çok erken yaşlarda, birey büyüyüp toplumla ve gruplar arası çatışmayla yüz yüze gelmeden önce oluştuğundan, benlikten atılabilecek bir şey değildir.

Örneğin Freud kendisinin bir din olarak inanmadığını açıkça bildirmesine karşın Yahudiliğe etnik kimlik olarak derinden bağlı olduğunu söylüyor. "Beni Yahudiliğe bağlayan şey inanç ya da millî gurur olmadı hiç. Çünkü inançsız birisi olarak yetiştirildim... Kelimelerle ifade edilebileceğinden çok daha güçlü, belirsiz duygusal güçler; bilinçli bir içsel kimlik ve ortak zihinsel bir yapının güvenli ve özel alanının yanı sıra pek çok diğer şey Yahudilik ve Yahudilere doğru karşı konulmaz bir şekilde çekilmeme neden oluyor..." (Freud 1959, s. 273).

Ruhsal yapının bir parçası olan, "kötü" tasarımları entegre etmek ya da dengelemek için bazı yollara (savunma mekanizmaları) başvurulur. Dengeleme ya da entegrasyon sürecinin parçası olarak, özellikle şehirlerde azınlık durumunda kalan Alevîler, çağdaş değerlerle Alevîlik arasında benzerlikler, aynılıklar bulmaya çalışıyorlar. Birkaç örnek verecek olursak, Alevîler sıkça Alevî toplumunda kadınların eşit statülerinden, düşünce özgürlüğünden, Alevî felsefesinin çağdaşlığından söz etmektedirler. Bu ve benzeri "iyi" kavramlar Freud'un ego psikolojisinden daha geniş anlamıyla tanımladığı şekliyle çağımız insanında ego-ideal'in parçası hâline gelmişlerdir. "Ego-ideal grup psikolojisinin anlaşılması açısından büyük önem taşır. Bireysel yönünün yanı sıra, bu idealin sosyal bir yönü de vardır; bu ideal aynı zamanda aile, sınıf ya da bir milletin ortak idealidir" (Freud 1957, s. 101).

Özetle travmatize ve "kötü" bir kimliğe sahip olmanın bireysel yaşamdaki sonuçları şunlardır: - Kimliğin "kötü" görülen yönlerini gizleme eğilimi, sosyal izolasyon; -Grubun değerlerini öğrenmek için çaba harcama, rasyonalizasyon; -Diğer açılardan kendini geliştirmek için çaba harcama, ego-ideal'e ulaşma yoluyla telafi (kompanzasyon) çabası. Özetimizi diğer bir dille ifade edecek olursak; "diğer"i tarafından "kötü" algılanıyor olmanın bilgisi ve tecrübesiyle oluşan zihinsel nesneler dünyasında, travma öyküleri *ve bölünme*, *yansıtma*, *kontrol etme* ve *indüksiyon* mekanizmaları sosyal bölümlenmeye neden olurlar. Bu kısır döngü içinde, travma (gerçek ve/veya aktarılmış) bir kez içselleştirildiğinde benliğin ve kimliğin parçası hâline gelir. İçselleştirilmiş "kötü" nesneler istenmediğinden zihinsel yapı içinde *bölünerek* ayrılırlar. Bölünse de bu "kötü" nesneler etkin olmaya devam ederler ve kişinin kendisini ego-ideal'den uzak hissetmesine neden olurlar. Kişinin algıladığı benliğiyle (gerçek değil) ego-ideal'i (ulaşması gerektiğini düşündüğü nokta) arasındaki uzaklık, utanç ve değersizlik duygularının kaynağıdır. Kişi bu duyguları dışarıya atma, yansıtma eğilimindedir. Böylece utanç ve değersizlik duyguları (kaynağı başlangıçta dışarıdan olsa da) dışarıdaki insanlara ya da diğer gruba yansıtılır (ben

değil sen kötüsün) ya da yalnızca dışarıdan geliyormuş gibi algılanır (sen beni kötü görüyorsun). Bölünme ve yansıtma mekanizmaları böylece istenmeyen tasarımların *kontrol edilmesini* sağlar.

İki grup üyeleri bir arada yaşadığında içe alma ve yansıtma kısır döngüsü (yansıtmalı özdeşim) işler. Çatışan gruplar arası ilişkiler öyle bir hâl alır ki "kehânet gerçekleşir": "Sen beni kötü görüyorsun" denilen karşı grup üyeleri uyarılır (*indüksiyon*) ve gerçekten de "kötü" davranmaya başlarlar. Son on yıl içindeki ölüm ve yaralanmalarla sonuçlanan büyük ölçekte olayların, her iki grubun da birbirini bildiği ve büyük gruplar hâlinde bir arada yaşadığı şehirlerde meydana gelmesi bize, içe alma ve yansıtma döngüsünün hangi özel koşullarda daha vahim sonuçlara yol açtığına dair ipuçları veriyor.

Burada yazdıklarım yola çıkış noktası olarak Alevî-Sünnî çatışmasını ve travmatize edilmiş, önyargılara maruz kalan grup olarak Alevîleri aldıysa da, benzer mekanizmalar bütün gruplarda işlemektedir. Bir kimliğin oluşumunun bazı mekanizmalarla açıklanabilmesi o kimliğin güzelliklerinden, değerinden bir şey eksiltmez. Din olgusu bilimsel yöntemle anlaşılmaya çalışıldığında nedensellik olarak algılanabilecek açıklamalar getirilmektedir. Oysa bilimin "nedensellikten" çok "birbirini izleyen süreçlerle" ilgilendiğini düşünmekteyim. Bundan ötesi bilim felsefesinin tartışma konusudur. Burada yazılanları kendi önyargılarına malzeme yapmak isteyenler olursa da onlara yazdıklarımın her insanın ruhsal yapısında işleyen mekanizmalar olduğunu ve önce kendileriyle uğraşmalarını önerir, en önemlisi hepimizin aynı gemide olduğumuzu hatırlatırım.

Kaynakça

Binyazar, Adnan. 1995. *Halk Anlatıları.* İstanbul: Mozaik Yayınları.

Eliason, Michele J. 1996. Who Cares?: *Institutional Barriers To Health Care For Lesbian, Gay, And Bisexual Persons.* New York: NIn Press.

Eral, Sadık. 1995. *(Çaldıran'dan Çorum'a) Anadolu'da Alevî Katliamları.* 2. Baskı. İstanbul: Ant Yayınları.

Erikson, Erik H. 1968. *Identity YouthAnd Crisis. New* York: W. W Norton & Company Inc.

Erseven, İlhan Cem. 1994. "Ateşi Öpenlerin Türküsü" *Sivas Kitabı Bir Topluöldürümün Öyküsü.* 2. Baskı, Ed. Çalışma Grubu. Ankara: Edebiyatçılar Derneği." İçinde.

Freud, Sigmund. 1957. *On Narcissism: An Introduction.* In The Standard Edition Cilt 14. s.73-102. tekrar baskı 1962. London: The Hogarth Press And The Institute Of Psychoanalysis.

Freud, Sigmund. 1959. *Address To The Society Of B 'nai B 'rith* [1926]. In Standard

Edition. Cilt 20. London: Hogarth Press.

Heimannberg, B. And Schmidt, C. J. 1993. *The Collective Silence: German Identity And The Legacy Of Shame*. Tr. From German. C.O. Harris And G. Wheeler. San Francisco: Jossey-Bass.

Kakar, S. 1996. *The Colors Of Violence: Cultural Identities, Religion, And Conflict*. Chicago: University Of Chicago Press.

Kaleli, Lütfi. 1997. *Kimliğini Haykıran Alevilik*. 3. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.

Kaya, Ali; *Alevilik ve Haksız Hücumlar*. Sanat Matbaası Ankara 1965.

Kutlu, Haşim. 1997. *Alevi Kimliğini Tartışmak Kitap I Aleviydiler Hem De Kızılbaş*. İstanbul: Belge Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar 1996a. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar. 1991a. "*Alevilik ve Bektaşilik* Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış Ve Bazı Gerçekler-II," *Tarih Ve Toplum* 16, No. 91 (Temmuz): 20-25.

Ocak, Ahmet Yaşar. 1991b. "Alevîlik Ve Bektaşîlik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış Ve Bazı Gerçekler-II," Tarih Ve Toplum 16, No. 92 (Agustos): 115-120.

Özbudun, Ergun. 1993. *State Elites And Democratic Political Culture in Turkey. In Political Culture And Democracy in Developing Countries. Ed. Larry Diamond*; 247-268. Boulder And London: Lynne Rienner Publishers.

Pehlivan, Battal. 1994. "Kurtulduğuma Sevinemedim." *Sivas Kitabı Bir Topluöldürümün Öyküsü*. Ed. Çalışma Grubu. 2. Baskı, 151-55. Ankara: Edebiyatçılar Derneği." İçinde.

Şener, Cemal. 1994. *Alevî Sorunu Üzerine Düşünceler*. 2. Baskı. İstanbul: Ant Yayınları.

Türkdoğan, Orhan. 1995. *Alevî Bektaşî Kimliği -Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Volkan Vamık D. 1981. *Linking Objects And Linking Phenomena A Study Of The Forms, Symptoms, Metapsychology, And Therapy Of Complicated Mourning*. New York: International Universities Press, Inc.

Volkan, Vamık D. 1997. *Bloodlines, From Ethnic Pride To Ethnic Terrorism*. Farrar, New York: Straus And Giroux.

Volkan, Vamık D.; Zintl, Elizabeth. 1993. *Life After Loss*. New York: Charles Scribner's Sons.

Yalman, Ahmet Emin. 1965. *Ele Alınacak Mühim Dava*. "Ali Kaya; *Alevilik ve Haksız Hücumlar*. Sanat Matbaası Ankara 1965." İçinde.

Yavuz M. Hakan. "Media Identities For Alevîs And Kurds İn Turkey." Dale Eickelman And Jon Anderson, Eds. *New Media And The Politics Of Civil Society In The Muslim World*. Indiana University Press, 1998" de Bölüm.



Atatürk ve İsmet İnönü

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN FELSEFÎ TEMELLERİ

Kubilay Aysevener*

Türkiye Cumhuriyeti'nin felsefî temelleri üzerine yapılacak bir inceleme, her şeyden önce iki önermeye dayandırılmak durumundadır. Bunlar: "Egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur" ve "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" önermeleridir. Her iki önerme de insanlık tarihi içinde önemli bir zihinsel değişimin anlatımıdır ve bu değişim Atatürk tarafından çok yalın bir biçimde özetlenmiştir. Bu zihinsel değişim, dogmatizme karşı akılcılığı, mistisizme karşı olguculuğu, gericiliğe karşı ilericiliği gündeme getirmiştir. Makalemde bu değişimin dayanaklarını, "ilerleme", "gelişme" ve "Batılılaşma" kavramları çerçevesinde ele alıp göstermeye ve Cumhuriyetimiz açısından kısa bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağım.

Bu değerlendirmenin yapılabilmesi için öncelikle Ortaçağ felsefesinin ne olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Ortaçağ felsefesi tanrı merkezli bir felsefedir. Skolastiktir. Yani, evren ve insanla ilgili her şey olmuş bitmiştir; bu konularla ilgilenen din adamları ve filozoflar gerçeğe ve doğru bilgiye ulaştıkları düşünmektedirler; onlara göre, dizgelerindeki bazı tutarsızlıkları gidermek için ufak tefek düzeltmeler yapmaktan başka yapılacak hiçbir şey kalmamıştır. Bu dönemde Hıristiyanlığın dogmaları akla dayanılarak temellendirilmeye ve tanıtlanmaya çalışılmıştır. Önceleri aklın inançla uzlaştırılabileceği savlanırken, daha sonraları, akılla inan-

* Y. Doç. Dr. Kubilay Aysevener, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü.

cın, dolayısıyla da felsefe ile dinin asla uzlaştırılamayacağı ileri sürülmüştür. Bu konudaki önemli tartışma, öğretileri resmî kilise öğretilerine dönüştürülen St. Augustinos'un görüşlerini savunanlarla Yeni Platoncu görüşleri savunanlar arasında olmuştur. Augustinos, felsefenin görevini kilise öğretilerini bilimsel bir dizge olarak oluşturmak ve temellendirmek olarak belirlemiştir. Buna karşılık, Yeni Platonculuk'ta ise kilise öğretileri devre dışı bırakılarak insanın kendi başına Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan bilgiyi edinmesi ön plana çıkarılmıştır. Bu yönüyle Yeni Platonculuk mistiktir. Bu dönemde ortaya çıkan, tümellerin bilinç dışında bir gerçekliklerinin olup olmadığı sorunu, önceleri, filozofları, bu kavramların bilinç dışında bir gerçekliklerinin olduğuna ulaştırmakla birlikte, sonraları, özellikle Adcılıkla birlikte, tanrı ve ruh gibi kavramların nesnel varlıkları olmadıkları ve bu nedenle de kanıtlanamayacakları sonucuna ulaştırmıştır. Böylece Tanrının varlığı, ruhun ölmezliği gibi sorunsallar, duyular alanının konuları olmaktan çıkmış ve yalnızca inanç alanının konuları olarak kalmışlardır. Ancak Ortaçağ boyunca, gerçek olan, kilisenin öngördüğü ve Yunan ve Hıristiyan düşünürlerinin şekillendirdiği, insanı Tanrıya ulaştırma çabasına karşılık gelen bir gerçeklik anlayışı olmuştur. Buna göre, tüm yaşam Tanrı tarafından belirlenmiştir ve insan kendi için belirlenmiş olan bu yaşamı yaşamak zorundadır. Tanrı tüm varlığın merkezidir; her şey o istediği için vardır. İnsan yaşamı ancak Tanrının isteklerini yerine getirmekle bir anlam kazanır. Böylece, tüm insan yaşamı belirlenmiş ve bir anlamda da durağanlaştırılmıştır. Eğer her şey Tanrı tarafından belirlenmişse, bu yaşamda insana Tanrının isteklerini yerine getirmekten başka yapacak bir şey kalmıyor demektir. Bu durumda o, kendisi için biçilmiş olan rolü oynar ve gider; sonunda da, Tanrı tarafından, onun isteklerini iyi bir biçimde yerine getirip getirmediğine göre, ödüllendirilir ya da cezalandırılır.

Rönesans'la birlikte, felsefî etkinlik ve buna bağlı olarak da insanın kendi kendini belirlemesi, dinsel etkilenimlerden sıyrılarak yapılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde insan, otoritelerin etkisinden kendini kurtararak, tamamen bağımsız bir biçimde ve yalnızca kendi aklına dayanarak kendi amacını belirlemeye çabalamıştır; önyargılarının kendisini belirlemesinden vazgeçerek din ve devletle ilgili katı kuralları eleştirel bir gözle yeniden elden geçirmiştir. Böylece Ortaçağ boyunca üzerinde durulması hiç de önemli bir sorun olmayan, "insanın bu dünyadaki yeri ve anlamı" sorunu, Yeniçağ'ın önemli bir sorunu olmuştur. Özgür bir insanlık özlemi, dogmaların ve geleneklerin aklın süzgecinden geçirilerek yeniden incelenmesi ve eleştirilmesiyle olanaklı olacaktır. İnsan bütün sorunlarını aklıyla aşacak ve sonunda özgürleşecektir. Bu anlayış, insanı, vahyin değil

aklın bir ürünü olduğu düşüncesine götürmüştür. Böylece akıl, insanın ilerlemesinin ve gelişmesinin tek dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu dönemin en belirgin özelliği akla ve ilerlemeye olan inançtır. Doğa önemli bir araştırma alanı olarak insanların ilgisini çekmiştir. Örneğin Galilei: "Gözümüzün önünde daima açık duran doğanın kitabı, bizim alfabemizden farklı harflerle yazılmıştır. Bu kitabın harfleri: üçgenler, kareler, daireler, küreler, piramitler ve öteki matematik şekillerdir" demiştir.[1] Böylece dinsel bir dizgenin yerine yöntemi matematik olan doğal dizge yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

Rönesans'ta, insan ve toplum ilişkilerine yaklaşımda da, geleneksel dinlerin yaklaşımından farklı bir eğilim ortaya çıkmıştır. Aydınlanma çağında en yüksek noktasına ulaşmış olan bu eğilim, Condorcet tarafından *İnsan Aklının İlerlemesinin Tarihsel Bir Resmi İçin Taslaklar* adlı çalışmasında en açık biçimde kendisini göstermiştir.[2] Bu çalışmada cennet gökyüzünden yeryüzüne indirilmiş, insanın amacının bu dünyada mutluluğu elde etmek olduğu savlanmıştır. Condorcet, insanın bilim aracılığıyla bu dünyayı er geç kendi cenneti yapacağını düşünmektedir. İnsanın bu son amacına doğru ilerlemesini, Condorcet, on aşamalı bir dizge olarak kurgulamıştır; onun "Gelecekteki insan aklının ilerleme dönemi" diye adlandırdığı son dönem, uluslar arasındaki eşitsizliğin ortadan kaldırılmasıyla görülecektir. Mükemmel insanlık özlemi, Condorcet için, savaşın ortadan kaldırıldığı, eğitimin serbest ve eşit olduğu, evrensel bir dilin oluşturulduğu, bütün insanların ekonomik gereksinimlerini bol bol karşıladıkları ve sonunda ölümü kendi denetimleri altına alabildikleri sanatlar, bilimler ve ahlâklardaki süregiden ilerleme anlamına gelmektedir. Bu düşünceler, *Divine Comedya* adlı yapıtında yeryüzü cenneti yaratmanın doğaüstü güçlerin yardımı olmaksızın da olanaklı olduğunu söyleyen Dante tarafından da savunulmuştur.[3] İlerleme fikri, o dönemde yaygınlık kazanmaya başlayan yeni bir inanç olmuştur. Hıristiyan geleneğinin zaman anlayışının dinsel özelliklerinden ayıklanarak olduğu gibi kabul edildiği ilerleme inancı, o dönemde öyle bir etki yaratmıştır ki, Bury, ilerleme idesinden söz ederken, onu, Tanrı'ya olan inancın yerini almış yeni bir inanç olarak nitelemiştir.[4]

İlerleme düşüncesinin temelinde amaç kavramı vardır. Örneğin Leibniz, tarihi, aklın giderek olgunlaşması; karanlıktan aydınlığa adım adım yükselişi olarak tanımlamıştır. Bu devinim süreklidir, gerileme ve durak-

[1] Gökberk, Macit, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1948, s. 12-13.
[2] Cairns, Grace, *Philosophies of History*, NewYork 1962, s. 280.
[3] a.g.e., s. 280.
[4] Bury, J. B., *The Idea of Progress*, New York 1932, s. 22.

samalar yeni başarılar için güç kazanmaktan başka bir şey değildir. Tarihteki bütün olaylar sürekliliği olan bir bağlantı içinde yer alırlar. Kant için, ilerleme kavramı ahlâksal bir değer taşımakta ve daha özgür bir insanlık özlemine dayalı hedeflerimiz açısından tarihe ilerleme idesi altında bakmak, insanın ödevi olarak karşımıza çıkmaktadır.[5] Kant, ilerlemenin insanın akılla kendisini yönetme, kendisine yasalar koyma yoluyla gerçekleştiğini belirtir. İlerleme, Kant'a göre, insanın özgürleşmesi sürecidir. Tarih insanın özgürlüğünün oluşumundan başka bir şey değildir ve oluş geleceğe doğru akıp gitmektedir.[6]

Bu görüşler, Ortaçağ'da egemen olan çeşitli konularla ilgili dinsel açıklamaların yerini alarak çeşitli kültür alanlarıyla ilgili alanların lâikleşmesini sağlamışlardır. Böylece Ortaçağ'ın kendi içine kapalı, değişime açık olmayan toplumsal düzeni giderek yerini aklın ve doğanın sağladığı apaçık kavramlara ve önermelere dayalı bir toplumsal düzene bırakmıştır.

Bu yeni düzenin temelinde, tarihin akışı içinde çeşitli yer ve zamana göre değişen hukuk anlayışına karşılık insanların doğuştan bazı haklarının olduğunu öngören bir hukuk anlayışı, doğal hukuk, gündeme gelmiştir. Doğal hukuk, insanlar arasındaki adaletin gerçekleştirilmesinin ölçüsüdür. Nasıl ki matematik doğayı anlamak için değişmez ve nesnel bir ölçüt oluşturuyorsa, doğal hukuk da insanlar arası ilişkilerde bir nesnellik ölçütü oluşturmaktadır. Bu nedenle, bireyler toplumsal yapı içinde doğuştan sahip oldukları eşit haklara dayanarak bir sözleşme yapmalı ve devlet yasasına kendilerini bağlamalıdırlar.

Bu yeni toplumsal düzenin devlet anlayışı, varlık nedenini gökyüzünde değil yeryüzünde bulan bir devlettir. Bu yeni devlet modeli, ulusun egemenliğine dayanan cumhuriyettir. Bu görüşe göre, devlet gücünü ulustan alacak ve üzerinde, kilise gibi, başka bir güç bulunmayacaktır. Aynı biçimde hukuk da, dinsel değil akılsal olacaktır. Çünkü devlet öteki dünya için değil bu dünya için vardır. Öyleyse egemenlik kayıtsız şartsız ulusun elinde olmalıdır. Krallık ya da Papalık hiçbir biçimde hiçbir hânedanlığı ya da kutsal otoriteyi temsil edemez. Bütün insanlar eşittir ve bu eşitlik ilkesi, devletin anayasasının halka sağladığı kutsal bir haktır. Halk kendisini yönetecek kişileri kendi özgür iradesiyle seçer. Bu yeni devlet modeli, özellikle XVIII. yüzyılda, Fransız aydınlarından Rousseau, Voltaire, Montesquieu ve Robespierre tarafından şekillendirilmeye başlamıştır.

---

[5] Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İzmir 1984, s. 45.

[6] Heimsoeth, Heinz, *I. Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 189.

Peki bu yeni devlet nasıl ayakta kalacaktır? Bu devlet modern bilimi temele alan, bir başka deyişle, batıl inançları, dinsel dogmaları ve metafiziği reddeden bir dünya görüşüyle yani olgucu dünya görüşüyle ayakta kalacaktır.

Olguculuk, bilimi tek geçerli bilgi çeşidi olarak gören ve yalnızca olguların (ortaya çıkmış olanın) doğru bilgi nesnesi olduğunu savlayan bir felsefî yaklaşımdır. Saint-Simon ve Comte tarafından dizgeleştirilen Olguculuk, dış dünyayı yalnızca deneyim yoluyla bilebileceğimiz ve her türlü bilginin son çözümlemede duyu deneyine dayanmak zorunda olduğunu dile getiren İngiliz empiristlerinin görüşleri üzerinde yükselir. İnsanın duyusal alanın ötesindeki bir dünyayla ilgili tüm bilgi iddialarını anlaşılmaz bulan Olguculuk, bilgiyi bilimsel bilgiye, bilgi nesnesini de olgulara indirgediği için, tanrı, ruh, töz gibi metafizik kavramları reddeder. Olguculuğa göre, bilimin dışında hiçbir bilginin değeri yoktur. Bilgi olguların bilgisidir. Bu nedenle, doğru ve gerçek bilgi bilimsel bilgidir. Bu anlayışa göre toplumlar geçmek durumunda oldukları ardışık evreli bir yasaya bağlıdırlar. Bu evreler, teolojik, metafizik ve bilimsel evrelerdir. Olguculuğa göre, gerçeklikle ilgili olarak bilebileceğimiz her şey, bilim, diğer bir deyişle doğabilimleri, tarafından bilinir kılınır. Dünya hakkında, doğabilimleri tarafından sağlanan bilgi dışında, hiçbir bilgimiz olamaz. İnsan bilgisi bilimin yani olgulara ilişkin sistematik araştırmanın sınırlarını hiçbir biçimde aşamaz. İnsan için tek güvenilir bilgi bilimsel bilgi olduğu için, insan bu bilginin sınırlarını aşan bilgiyle kendi geleceğini belirlememelidir; onun dayanağı, yol göstericisi bilimsel bilgidir.

İşte, ulus egemenliğine dayanan lâik bir cumhuriyet öngörüsüyle yola çıkan Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun dinsel ve geleneksel yönetim tarzının devleti zayıflattığını, üretmekten çok tükettiğini ve insanların atılım yapmasını engellediğini görerek, Batılılar'ın vaktiyle gerçekleştirmiş oldukları zihinsel değişimin benimsenmesinin Türk ulusunu çağdaş uygarlık düzeyine taşıyacağını düşünmüştür. Osmanlı toplumu, geleneksel alışkanlıklarına titizlikle uymayı sürdürdüğü için artık hantallaşmıştır ve bu durum toplumun ilerlemesinin önündeki önemli bir engel olmuştur. Toynbee, bu tür uygarlıkları geçmişlerine dönük yaşayan uygarlıklar olarak niteler.[7] Bu uygarlıklar artık sürekli olarak kendilerini tekrar ederler, statiktirler. Yaratma eylemi sona ermiş, durağanlaşmışlardır. Oysa Avrupa toplumları, geleneğin ezici baskılarından kendilerini kurtararak toplumsal hareketliliği sağlamışlar, geleceğe dönük dinamik toplumlar olmuşlardır; dinsel otoritelerin değil, çeşitli alanlarda başarıları

[7] Toynbee, A. J., *A Study of History*, Oxford University Press 1955, s. 193.

olan yaratıcı öncülerin peşinden gitmişlerdir. Bu nedenle, Batı zihniyeti olarak adlandırılan bu yeni zihniyet, Doğu zihniyeti karşısında farklı, atılımcı, dönüşümcü ve ilerlemeci bir zihniyeti temsil etmiştir. Doğu zihniyetine sahip toplumlar, Batı zihniyetine sahip toplumlar tarafından ötekileştirilmişler ve atılımlarını gerçekleştiremeyen toplumlar olarak algılanmışlardır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları göreneğin toplumların atılım yapma refleksini engellediğini görerek, yukarıda dile getirilen zihinsel değişimi gerçekleştiren Batı toplumlarını örnek almışlar ve bunu, yeni cumhuriyetin toplumsal dönüşümü gerçekleştirme hedefi olarak belirlemişlerdir. Bu hedef batılılaşmaktır. Batılılaşmak, yukarıda dile getirilen, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde "yeniden insana dönmek" fikri çerçevesinde oluşturulmuş olan Batı zihniyetine sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu zihniyet, ilerlemenin, gelişmenin ve yenileşmenin itici gücünü oluşturmaktadır. Onun için, bu hedefler doğrultusunda oluşturulan yeni cumhuriyette din ve devlet işleri birbirinden ayrılmış, dinsel ve geleneksel simgeler Batılı simgelerle yer değiştirmiştir. Bunun temelinde, artık statikleşmiş toplumsal yapıyı dinamik bir bir yapıya büründürmek ve Batı karşısında öteki olarak kalmamak arzusu vardır. Böylece, Batı'nın gelişim çizgisi içinde önemli aşamalara karşılık gelen bu zihinsel değişimler, yeni Türk Cumhuriyeti'nin oluşumunda temel bir rol oynamışlardır.

Pesendîde



Türk Musikisinde Modernleşme Süreçlerinin ya da "Aşk Olmadan Meşk Olmaz" Diye Yazan Bir İktisatçının Düşündürdükleri

Süleyman Seyfi Öğün*

"Eğer bir yerde öz biçimden önce geliyorsa orada kabalık vardır.
Eğer bir yerde biçim özden önce geliyorsa orada yüzeysellik vardır.
Eğer bir yerde öz ve biçim dengeleniyorsa orada seçkinlik vardır"
Konfüçyüs

Türk üniversite hayatının örtük zaaflarından birisi de, "entelektüel ilgi alanlarının kısırlığı ve sığlığıdır". Bu cümle ilk anda çok tuhaf gözükebilir. Zira üniversite mensupları bugüne kadar, sosyal hayatımızın içine yuvarlandığı "cehalet" meseleleri üzerine, kendi kendilerine vehmettikleri kültürel savcılık makamından o kadar çok iddianâme hazırlamışlardır ki, insanların, "İyi de acaba unvan sahibi bu insanların entelektüel ilgi alanları ne derecede zengindir?" gibi bir soruyu sorma cesareti bile örselen-

* Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün, Uludağ Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

miştir. Başka bir ifadeyle, galiba "çuvaldız" batırılıp çıkarılırken, "iğne nerede" sorusu unutulmaktadır.

Akademik hayatın ufuklarını daraltan etkenlerden başlıcası, "okuma" faaliyetine yüklenen Ortodoks ve püriten anlamların kemikleşmesidir. Aslında bu ortodoksi, entelektüel hayatın yavanlaşması, magaziner düzeyde lümpenleşmesi durumunda anlamı bir karşı duruş doğurabilir. Hele hele kültürel hayatın gazete köşe yazarlarının yüzeyselliği ile hortumlandığı bir ülkede akademyanın dozunda bir ortodoksi geliştirmesinin önemli olduğu, yani derme çatma bilgileriyle tarihi bir TV programında yargılamaya kalkışanlara, bu alanda ter dökmüş birilerinin çıkıp, mesela İlber Ortaylı hocanın o tatlı bilge üslubuyla zaman zaman yaptığı gibi, derin vukufuyla gerekçelerini sıraladıktan sonra "Efendim, bu meseleler o kadar da basit değildir, bunları bilmek lazımdır" gibisinden zarif bir şekilde "had bildirmesinde" fevkalade fayda vardır. Buna benzer olarak, iktisadî hayatı borsa oyunlarından ibaret gören ve kimselere söz hakkı vermeyen prenslere karşı, iktisadı bütün haşmetiyle, derin bir düşüncenin konusu hâline getirebilen katıksız iktisatçılara duyulan ihtiyaç herhâlde aşikârdır; tıpkı Başkanlık sisteminin faziletleri ya da zararları konusunda uluorta yazıp çizenlere karşı sıkı yetişmiş bir *political scientist*'e, duyulan ihtiyaç gibi.

Ama meseleler biraz da bu tavır alışın içinde saklıdır. Madalyonun öteki yüzünde Ortodoks bakış, adına uzmanlık denilen bir kısırlık tehlikesiyle tezahür etmektedir. Daha vahimi bu kısırlık kendi içinde, akademik moralin odağıymışçasına algılanabilmektedir. Mesela bir sosyolog, iyi bir sosyolog olduğunu, sosyoloji dışında ne kadar az şey bildiğini sergileyerek kanıtlama yoluna gidebilmektedir. Ben burada uzmanlığa hem değer veren hem de onu açıkça eleştiren birisi olarak, mesela Wright Mills'in 1950'lerde yazdığı sıkı kritikleri aşacak bir şey söyleyecek durumda değilim. Ama üzerinde durmak istediğim başka bir mesele var; akademya ile sanat arasındaki kopukluk.

Bu aşamada ortodoksi meselesini aşıp püritenizm meselesiyle karşılaşıyoruz. Burada madalyonun iki yüzü de olumsuzluğu gösteriyor. Soruyu önce en ham biçimiyle koyayım, "Acaba Türk Akademyasında boy gösteren bizlerin, sadece sosyal bilimcileri kastediyorum, arasında kaçımız sanatlarla derli toplu bir bağ geliştirebildik?" Şimdi soruyu biraz daha olgunlaştırarak sorayım, "Acaba kaçımız bu bağı bir tüketim olgusu, yani sergi gezmek ya da tiyatro ya da konsere gitmenin ötesine taşıyabildik?" Tabiî ki buna verilecek cevap "data" isteyecektir. Ama laf aramızda, bunu bir sosyolojik araştırma hâline getirecek olursak yüzümüzü kızartacak bir manzarayla karşılaşacağımız, araştırmanın esaslı bir hipotezi olarak

değerlendirilebilir. Bıraktım mühendisleri bir yana, acaba kaç tarihçi resim yapıyor? Kaç sosyolog bir müzik âletiyle meşgul? Kaç iktisatçı heykel yapıyor? Hat çeken ya da ebru döken bir antropolog var mı bu ülkede?

Boğaziçi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi öğretim üyelerinden olan Profesör Cem Behar, Türk Akademyasında genel geçer olan bu sanatsız tipin esaslı bir istisnası olarak temayüz ediyor. Meslektaşları onu, iktisadî demografya konusunda "uzmanlaşmış" ve bu alandaki değerli çalışmalarıyla tanıyor. Ama Cem Behar'ı daha da ilginç kılan ve farklı okur kitlesiyle buluşturan özelliği Osmanlı-Türk musikisiyle olan bağı ve bu alanda yazdıklarıdır. *Türk Musikisi Üzerine Denemeler* ve *Zaman, Mekân ve Musiki* başlıklı telif çalışmalarına bir yenisi eklendi Yapı Kredi Yayınları arasında, onun *Aşk Olmazsa Meşk Olmaz* başlıklı son çalışması yayınlandı.

Entelektüel alâkaları anlamlı ve velud kılacak olan husus, "sormak"tır. Daha önemlisiyse, bu soruların hangi duygusallıkla yüklü olarak sorulduğudur. Sorulan duygusal düzeylerde şekillendirmek, entelektüel hayatın mukadderatını duygulara teslim etmek anlamına gelmez. Ama, neo-weberyen *arınmalarla* (Çünkü Weber bile bu kadarını düşünmemişti) duygulardan kurtarılmış soruların kısır sorular, onlara verilen cevapların ise güdük cevaplar olduğunu düşündüren çok sayıda kanıt mevcuttur. Humboldt ya da Leibniz örnekleri ortadayken ve duygusal merak, entelektüel hayatın en esaslı öğesiyken, duygulardan arınmayı nasıl düşünebiliriz? Weber'in uyarılarını olsa, olsa, merak duygumuzu, endişelerden arındırmak olarak anlıyorum.

Cem Behar'ın musikiyle ilgisi "bir iktisatçının boş zamanlarını değerlendirdiği" basit bir "hobi" olarak nitelendirilmemelidir. Kendisiyle *Türkiye Günlüğü Dergisi*'nde yapılan bir mülakatta, Behar, onu yönlendiren en esaslı motivasyonun "merak duygusu" olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, Behar'ın yönelişini, onun entelektüel serencamının bütünlüğünde değerlendirmek gerekir.

Endişelerden arındırılmış bir merak duygusunun, fiil ile fail arasındaki yabancılaşmanın buzlarını eriten bir sıcaklığı ifade ettiği kanısındayım. Cem Behar'ın çalışmasının başlığını bu açıdan son derecede manidar bulduğumu belirtmeliyim. Merak duygusu aşkı tutuşturmakta ve zihinsel meşk bunun üzerine inşa olmaktadır. Cem Behar, "bilimsel-özcülük" endişesinden merak duygularını bağımsızlaştırabilmiş, *merak-aşk-meşk* ilişkilerini sağlam bağlarla inşa etmiş nadir; bu özelliğiyle de "sanatlardan bağını koparmış" ya da bu bağı göstermelik ve tüketime dönük kılan Türk sosyal bilim camiasının örnek alması gereken bir kişidir.

Bir müzik tarihçisi olarak Cem Behar'ın çalışmalarını benzerlerinden ayıran iki önemli husus olduğunu düşünüyorum. Bunlardan ilki, Behar'ın yazılarının aynı anda hem "içeriden", hem de "dışarıdan" bir bakışı temsil etmesiyle ilgilidir.

Osmanlı-Türk musikisi üzerine bugüne dek yazılmış yazıların iki ana grup üzerinde toplanabileceğini düşünüyorum. Bu yazıların bir kısmı teknik niteliklidir. Bu müziğin içerdiği ses yapısının teorik anlamda sistemleştirilmesinin kabil olup olmadığı; eğer kabilse bunun nasıl yapılması gerektiği; Rauf Yekta'nın notasyonunun mu, değilse Hüseyin Saadettin Arel-Suphi Ezgi-Salih Murad Özdilek'in notasyonunun mu bu işe daha uygun olduğu yolunda, bitmek tükenmek bilmeyen ve bir türlü üzerinde uzlaşılamayan, yer yer yüksek dereceli sofistikasyon düzeylerine ulaşmış zengin bir külliyattır bu. Bu külliyatı, ses mühendisliği ya da ses matematiği gibi hakikaten uzmanlık gerektiren çalışmalar olarak değerlendirebiliriz. Üstelik bunların hakkı teslim edilmelidir. Geçen yüzyılın ortalarında başlayan ve bir türlü yenemediğimiz (hakkını da pek verdiğimiz söylenemez) pozitivist kompleksler tarihimiz içinde mütalaa etse de bu "ilmî" çalışmaların kendi içinde bir değer taşıdığına inanırım.

İkinci tür çalışmalar ise daha çok edebî ve afakî olanlarıdır. Musikinin bir edebiyatı olmalıdır. Müzik pedagojisi böyle bir edebiyat olmadan üretilemez zaten. İnsanı rafineleştiren bir insanî boyut anlamında musiki bir kültür meselesidir. Bunun hakkını verecek olan da nihayetinde müzik kültüralistleridir. Ne var ki bu edebîleştirmenin doğurabileceği en büyük sıkıntılardan birisi üslubunun afakîleşmesidir. Bu da sık tekrarlamaların doğurduğu bir durum olsa gerekir.

Türk musikisi üzerine yazılmış, belki bir başka yazının konusu olmayı hak eden seçkin edebî değerlendirmeler ve birçoğunu burada zikretmeye değer bulmadığım afakî yazılar, ağırlıklı olarak bu işe emek vermiş kişiler tarafından kaleme alınmış olmakla, yani, "içeriden yazılmış "olmakla birlikte içerdiği yoğun ideolojik gerilimler ya da bir müzisyen duygusallığına dayalı olarak "içeride takılı kalmakta" ve bir türlü "işin içinden çıkamamaktadır". Bu yazıların içtenlikle yazıldığına kanaat getirmek için çok sayıda sebep olduğunu düşünüyorum Bu yazarlar hakikaten birer gönül adamıdır. Yüreklerini kalemlerine dökmüşlerdir. Merhum Bekir Sıdkı Sezgin Üstadın *Kök Dergisi*'nde yazdığı yazıları, günümüzün Rabûl Udu en yüksek müzikalitelerinden birisine sahip (bana kalırsa bir kısım besteleri itibarıyla asrımızın Dede Efendisi) Cinuçen Tanrıkorur'un *Türk Müziği Üzerine Düşünceler* başlıklı edebî kitabı buna örnek verilebilir. Bu samimiyetle yazılmış metinlerin, dikkatli bir gözle değerlendirildiğinde yüzeysel kaldığı; Doğu-Batı, Batılılaşma, modernleşme, kültürel yoz-

laşma gibi, ideolojik, politik ve ahlâkî meselelere odaklandığı görülebilir. Bu meseleler tabiî ki birer meseledir. Ama bu ülkenin müzikal dünyasının anlaşılmasında doğan boşluğu müzik edebiyatı dolduramaz.

Burada Osmanlı-Türk musikisinin kültürel durumunu, kültüre yüklenen değersel anlamların, kısacası her türlü *pathos* ve *ethos* saplantılarını bir tarafa bırakarak dışına çıkarak, kültürü ilişkiler, etkileşimler ve durumlar olarak okumakta tarif edilmez faydalar olduğunu düşünüyorum. Bu müzik üzerine düşünümde bulunmak, içeriden temellenen, afakî ve hamasi düşünceleri aşmanın en enerjik yolu olarak gözükmektedir. Belki bu suretle "işin içinden çıkabilmek" mümkün olabilir.

Bir kere Cem Behar'ın yazılarını içeriden yazdığını biliyoruz. Mesela yüzyıllar boyu notasızlığı hem bir *fatum* (kader) hem de bir *destinatum* (bile bile bir kader) olarak yaşamış Osmanlı geleneğinin kalbinde yer alan "meşk" kavramını bizzat meşk olgusunu yaşamış birisi olarak yazmaktadır. Emin Ongan, Neyzen Fikret Bertuğ ve nihayet, belki de bilinen bütün zamanların en kudretli neyzeni olan Üstad Niyazi Sayın'dan Osmanlı-Türk musikisini öğrenmiş ve daha önemlisi, bu müziğin zorluğu ve çilesi ile tanınan en fevkalade âletini "Ney"i meşk etmiştir. Bu da ancak içeriden duyulan bir aşkla mümkündür (Yakın zamanlarda bazı sosyologların Türk musikisi üzerine denemeler yazdığı görülmektedir. Müzikal bilgileri olmayan bu sosyologların saptamaları son derecede yüzeysel kalmakta ve bana kalırsa, sadece Cem Behar'ın yazılarının ve çalışmalarının nitelik farkını anlamaya yaramaktadır).

Temayüz etmiş bir neyzen olduğunu düşündüğümüz Cem Behar'ın çalışmaları, Osmanlı-Türk musikisindeki kişisel çalışmaları bir yana, bu müziği bir olgu olarak değerlendiren ve onu "anlamaya" yönelen, Osmanlı-Türk musikisinin içerdiği müzikal birikimin olumsal, durumsal karşılığıyla kültürel boyutlarını dinamik tarihsel akışı içinde bir *düşünüm*'e dönüşmektedir. Yazar burada bu müziğin tarihsel-belgesel unsurlarına dayalı olarak son derecede titiz, dikkatli ve soğukkanlı bir analiz geliştirmektedir. Charles Fanton'dan yaptığı çeviri, Ali Ufki'nin Mezmurları üzerine yaptığı belgesel çalışma, Neyzen Hayri Tümer'in yazdığı *Ney Metodu Denemesi* üzerine yaptığı yine belgesel bir başka çalışma bunun örnekleri olarak zikredilebilir. Yazar bunun yanı sıra, Osmanlı-Türk musikisinin efsanelerinden, dağınık rivayetlerini de dikkate alarak (nesneleştirerek), bunların ardında yatan gerçekliklere eğilmektedir. Cem Behar'ın analizleri, Türk sağının efsaneleştirdiği ve tartışılmaz kimliğiyle politik hesaplarına malzeme kıldığı bu müziği bir anlamda mistisizmden arındırmayı amaçlamaktadır.

Cem Behar'ın, ideolojik kalıplardan arınmış, düşünüme dayalı Osmanlı-Türk musikisi tarihçiliğinin öncüsü olarak değerlendirilmesinde bir abartı olmadığını düşünüyorum. Bir kere Behar, meseleyi sağlam bir şekilde tespit etmektedir. Bu musiki eğer anlaşılmak isteniyorsa iki şeyden uzak durmalıyız. İlk olarak zevk ve beğenilerimizi işin içine karıştırmamalı, öte yandan ağırlıklı olarak politik-ideolojik nitelikli değer kıyaslamalı *duygu yürütmelerden* uzak durmalıyız. Mesela, müzikte Batılılaşmayı savunan çevrelerin "tek sesli musikiyi küçümseyen" ve bir "gerilik numunesi" gibi sunan kültürel baskılamalarından temellenen bir refleks geliştirmek ve (söz konusu yanlışı tersten yeniden üretmek suretiyle) sık sık yapıldığı gibi Osmanlı Türk musikisinin arızalı ses zenginliğinin, *tampere* Batı sistemine göre bir üstünlük olduğunu ya da majör ve minörlere "mahkum olmuş" Batı musikisi karşısında yüzlerce makama sahip olduğumuzu kasım kasım kasılarak iddia etmemek gerekir. Bu musikiyi sevmek ve ona gönül vermek başkadır; onu anlamaya dayalı olarak merak geliştirmek ve *akıl yürütmek* başkadır. Başka bir ifadeyle müzik dinlerken hissettiklerimiz, müzik üzerine düşünmemize karine teşkil etmez. Özet olarak söyleyecek olursak Cem Behar kulakla düşünülemeyeceğini tespit etmektedir.

Yazdıklarından kolayca görülebilmektedir ki; Cem Behar'a göre musiki, evvel emirde tarihî bir kategoridir. Onun ilgilendiği müziğin, burada Osmanlı-Türk musikisinin evrimini, sürekliliğini, kırılma noktalarını da hesap ederek, kendisini kuşatan kültürel bütünlüğün içinde anlamaktır. Cem Behar'ın meşk kavramını tercih etmesi bir tesadüf sayılamaz. Çünkü meşk, musikinin hem *üretim* hem de *yeniden-üretim* süreçlerini odağında toplayan aktarıcı bir kültürel bağlamı ifade etmektedir. Burada bir süreklilik olarak Osmanlı-Türk musikisi, içerdiği başkalaşmalar dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Önemli olan zincirin halkalarının birbirine nasıl eklendiğini anlayabilmektir. Cem Behar'a göre kültürel süreklilik olarak Osmanlı-Türk musikisi bir bütündür. Önemli olan soğukkanlılığımızı koruyarak ve kişisel beğeni örüntülerimize derkenar çıkararak, maziden hâl-i hazıra akan başkalaşmaları anlamaktır.

Tamamen katıldığım bu bakışa göre, geleneklerden kopuş kavramı dikkatle ele alınmalıdır. Gelenek kavramı biz istesek de istemesek de, şu ya da bu şekilde bir süreklilik olarak varlığını devam ettirecektir. Buna göre musikide özcülüğe dayalı selefiye olmaz. Bu olsa olsa, Leszek Kolakowski'nin ifadesiyle modernlikten sıkıntılı ama kendisi de onun ürünü olan bir zihniyetin takıntısıdır. Oysa değişme her zaman olan bir şeydir. Mesela Dede Efendi döneminde icrâ edilen bir Hafız Post, Hafız Post'un döneminde icrâ edilen Hafız Post'tan (Onu kızdırsın ya da memnun etsin)

farklı olacaktır. Bu gelişmeleri beğeni zenginliği olmasa bile beğeni farklılıklarındaki çeşitlenmeye yormak gerekir. Tarihî akışı içinde hiçbir şey kendi orijinaline sadık kalarak devam edemeyecek ama yok da olmayacaktır.

Cem Behar'a göre, selefiye akımının öngördüğü çerçevede klâsik Türk musikisi ölmüştür. Bu hüküm Türk musikisini kulakla düşünmeye çalışan, selefiye çevrelerini bir hayli kızdırmıştır (Hattâ bunlardan birisi, ilerlemiş yaşına rağmen hızını alamayıp, bu değerli yazara son derecede faşizan hakaretlerde bulunan bir yazı kaleme almıştır). Oysa bu tespit metodolojik bir arka plana sahiptir. Tarihte hiçbir şeyin olduğu gibi kalmayacağını ve tarih-üstü bir mevcudiyet tarzı kazanamayacağını imâ eden anlamlı bir değerlendirme olarak temayüz etmektedir. Klâsik Türk musikisi olarak hiçbir şey tespitlenemez. Biz bugün Hacı Arif ya da Şevki Bey'i klâsiklerimizden saymakta ve büyük bir keyifle dinleyebilmekteyiz. Oysa daha bir elli yıl kadar önce, 1941'de yazdığı yazıda Şair Asaf Halet, Selefiye yaklaşımın en çarpıcı örneklerinden birisini kaleme almakta ve ihtimal ki kendi neslinden birçok insanın tasdikine mazhar olabilecek bir "kritik" yapmaktaydı. Asaf Halefe göre:

> Eskiden tanbur, ney ve sine keman gibi Türk oda musikisine mahsus kibar enstrüman kar, nakış, murabba, ağır ve yürük semailer gibi nevilerin bestelendiği Türk Musikisinde bir şarkı iptilası hasıl oldu. Şam tarikiyle gelen utla kanun hemen hemen Aziz devrinde yayılmış ve akordu indirilmiş bozuk düzen keman da yine bu zamanlarda revaç bulmuştu. Kanuni Hacı Arif Beylerin, Faik Bey'lerin monoton ve kıymetçe aşağı şarkıları bütün Türk mahallelerinde çarçabuk yayılan utlarla mahalle hanımları tarafından çalınıp söylenmeye başlamıştı. Bu Hacı Arif Bey, Türk Musikisinin Muallim Naci'si idi. Muallim Naci Efendi Galib Dede'yi tebcil ettiği hâlde onu nasıl hiç anlamamış ve bayağı gazeller düzmüşse, Hacı Arif de İsmail Dede Efendi'nin arkasından aynı şeyi musikide yapıyordu. İkisi de Balık Pazarı meyhaneleri "ezkiya"sına hitap ediyorlardı.

Cem Behar'ın polemikçi bir özelliği bugüne kadar temayüz etmiş değildir. Ama görünen o ki, klâsikçi çevrelerle onun değerlendirmeleri arasında ciddi bir zıtlaşma mevcuttur. Klâsik müzik terimi Cem Behar için son derecede sorunludur. Cem Behar'ın çalışmaları bu kültüre biçilen özcülüğün kesin reddidir. Onun için önemli olan bu musikinin nasıl yorulmandığı ve yorumların zaman içinde nasıl değiştiği ve dönüştüğüdür.

Cem Behar'ın çalışmasında ulaştığı sonuçları gözden geçirdiğimizde, bu musikiyi hafızaya dayalı Osmanlı kültürel hayatının kapsamına yerleştirdiğini görürüz. Bu çerçevede Osmanlı-Türk musikisi geniş ölçüde din-

sel kültürün de bir parçası olarak tebarüz eder. Bu açıdan bir naklî ilim olarak da değerlendirilebilir. Notasızlık, bunun en açık göstergesidir. Yazara göre musiki her şeyden önce bir eylemdi ve icrâda ortaya çıkardı. Meşk müzikal kolektif hafızayı müzisyene ustası tarafından aktarılması sürecini ifade etmekteydi.

Bu bağlamda da usulün önemi ortaya çıkar. Usul, sadece ezberlemeyi kolaylaştırıcı bir araç ya da basit bir ritim oluşturma meselesi değildir. "Usul âdeta eserin organik bir parçasıdır" Geleneğin en önemli kırılma noktalarından birisi, geçen yüzyılda notaya toplu bir geçişle birlikte bir "usulsüzlük" başgöstermiş ve icrâda önemli bir kayma husule gelmiştir. Bu da bütünlüğün kaybedilmesidir.

Cem Behar'a göre bu musiki esas itibarıyla bir ses musikisidir. Yazar, musikinin ses-saz; ya da güfte-beste ilişkisinde bir ayrıma gidiyor. Ona göre geleneğin içinde okuyucu (hânende), sâzendeye göre, güfte besteye göre daima öncelikli olmuştur *(Zaman, Mekân ve Musiki* başlıklı çalışmasında bu konuda daha fazla vurgu mevcuttur).

Bilindiği gibi, müzik başlıca üç sürecin birbirine eklemlenmesinden oluşmaktadır. Bunlar, ilhamın (her ne ise) üretime dönüşmesi; yani beste, bestenin seslendirilmesi, yani icrâ ya da yeniden-üretim ve nihayet müziğin dinlenmesi, yani tüketim.

Cem Behar'ın çalışmalarında göze çarpan en önemli eksiklik buradadır. Cem Behar, Osmanlı musiki geleneğine aile-içi bir mesele olarak bakmakta, çalışmaları daha çok bu musikinin üretimi ve yeniden üretimi ekseninde odaklaşmaktadır. Bu sınırlılık, kanımca Cem Behar'ın analizlerini ister istemez meta-fizik bir boyuta kaydırmaktadır. Belki, daha eski zamanlar itibarıyla musikinin üretilmesi ve yeniden üretilmesi, onun tüketilmesinden daha önemli bir meseleydi. Oysa, modernite süreçleri içinde tüketim üretimi önce belirleyen, günümüzde ise bizatihi üretimin kendisi olan bir unsur hâline gelmiştir. Dolayısıyla müziğin nasıl tüketildiğini anlamak onun nasıl üretildiğini anlamak adına en önemli basamaktır. Kitle kültürü ve popüler kültür kavramları ihmal edilerek Osmanlı musikisinin tarihi serencâmını anlamak zor gözükmektedir. Müziğin metalaşması ve ticarîleşmesi ile geleneğin parçalanması arasında sıkı bir diyalektik ilişkinin mevcudiyeti gözden kaçırılmamalıdır. Cem Behar'ın kullandığı malzemeyi bu teorik esaslar üzerinden yeniden gözden geçirmek çok ilginç sonuçlar vermeye adaydır. Bu eksende, müziğin sosyolojisini yapmak mümkündür. Yani aktörel olarak, bestekâr, yani onu üretenle icrâcı yani onu yeniden üreten arasındaki bir mesele olmaktan çıkıp onu tüketeni de işin içine katan bir boyut yakalanmış olacaktır.

Cem Behar, Osmanlı-Türk musikisini daha baştan analitik bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Sâzende-Hânende; Güfte-Beste, Beste-İcrâ vb. ayrımlara iltifat etmesini kastediyorum. Ben bu konuda Cem Behar gibi düşünmediğimi belirtmeliyim. Bu musikiyi panteistik bir dünya görüşünün yönlendirdiğini düşünüyorum. Yani, ezberleme kolaylığı açısından hânende daima sâzendeye göre daha avantajlı olması ve bu nedenle geçen yüzyılda Udî Nevres, Tanburî Cemillere gelinceye kadar saz müziğinin geride kalması olgusunu kabul etmekle birlikte, bu durumun yukarıdaki genellemeye mehaz teşkil edecek kadar önemli gözükmemektedir.

Bu ülkede musikinin vahdete dayalı yapılanmasının çözülme süreçlerini vurgulayan çalışmalara ihtiyaç vardır. Sesin ses olarak, ritmin ritim olarak, sözün söz olarak, sazın saz olarak tebarüz etmesi Türkiye'de müzik tarihinin içerdiği dönüşümlerle ya da kırılmalarla birlikte anlaşılmasında esaslı yapı taşları olduğunu düşünüyorum. Usulün yapılandırması içinde beste-güfte, saz-söz gibi anasırı içinde eriten klâsik fasılın müzikal diyalektiği nasıl çözüldü? Beste, Ağır Semai, Yürük Semai gibi formlar neden ve nasıl itibar kaybetti? Şarkı formu neden ve nasıl şahikasına tırmandı? Tanburî Cemil Bey, her birinde olağanüstü hüner kesbettiği sazlarında müzikal bir ihtiras geliştirdi? Üstelik bu, kendisinden önceki gelenek içinde olacak bir iş miydi?

Eğer Osmanlı musikisinin tarihi serencâmını anlamak istiyorsak, müzikal bütünlüğün nasıl bir dağılmaya uğradığını çözmemiz gerekiyor. Bu da parçalanma süreçlerinin sonucunda tabiatıyla dağılan her bir parçanın hesabını iyi yapmaktan geçer.

Bugün için gerçekten de gerek dinleyici önce ne denilmek istediğini merak etmektedir. Modern bestekârlar ise, bu talebi karşılamak için çok anlaşılır güfteler tercih etmekte ve özellikle de taşra şairlerini (?) seferber eden şarkı sözü yazarlığı gibi garip bir mesleğin türemesine yol açmaktadır. Bu durum, bana kalırsa, bu musikinin folklorik dünyasına özgü bir niteliğin modern kulaklarda tınlamasıyla alâkalıdır. Geleneğin kırılmaya uğradığı en önemli noktalardan birisi de budur.

Bu bağlamda halk musikisi-saray Musikisi ayrımının bu açıdan, içerdiği kabalığı giderilerek yeniden tartışılmasında fayda vardır. Cem Behar, çalışmalarının pek çok yerinde, sanat musikisi-halk musikisi ayrımının yanlışlığına işaret eder. Bu coğrafyadaki musikinin şehirli karakterini vurgular. Özellikle de sıkı bir devşirme süreciyle birlikte aşağıdan yukarıya bir akışın gerçekleştiğini, bazı bestekârların lakaplarına (Suyolcuzâde, Basmacızâde, Dellalzâde vb.) dayanarak temellendirir. Bu tespit son derecede doğrudur. Osmanlı musikisi, basit bir saray musikisi değildir. Bu musikinin bir sivil boyutu da her zaman olagelmiştir. Musiki tarihini bir

basitleme çerçevesinde, aralarındaki bütün bağların ve etkileşimlerin ihmal edildiği bir avam-havas kabalaştırılmasına taksim edilemez. Bu ideolojik bir taksimattır ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında kabul edilen bir müzik politikasıyla birlikte değerlendirilebilir. Çok sesli müziğe mehaz arama yolunda halk müziği olarak tanımlanan folklorik birikim, şehirli Osmanlı musikisi karşısında ötekileştirilmiş ve yüceltilmiştir. Bu da, özellikle muhafazakâr çevrelerde, aslında bu iki musikinin aynı musiki olduğunu iddia eden popülist bir tepkiyi doğurmuştur. Cinuçen Tanrıkorur'un yukarıda zikredilen kitabında kaval çalan bir çoban fotoğrafıyla ney üfleyen bir neyzenin fotoğrafının yan yana konulması bu tür bir imâyı içermektedir. Oysa kullanılan ses sistemi, makamsal paralellik ya da timsal benzerlikler bir yana bırakılacak olursa, bu iki musiki arasında ciddi bir nitelik farkı olduğunu düşünüyorum. Bu Osmanlı musikisinin, çok ciddi inceliklere ve işçiliklere açık olduğunu düşündüğüm şehirli tabiatından gelmektedir. Bu inceliklerin, müzikal yapıda, Cem Behar'ın analizlerinin dışında olarak, söz ve melodi arasındaki farklılaşmanın asılmasıyla alâkalı olduğunu düşünüyorum. Cem Behar'ın, analizleri bu sorunsalın dışında gibi gözükebilir. Ama meşk sisteminin tarihî seyrini değerlendirirken, güfte-beste, saz-söz arasına koyduğu sınırların, retrospektif bir bakışı yansıttığı kanaatindeyim.

Periferal müziklerde, örneğin bir Karacaoğlanda mesela bir pastoral hikmet olarak, bir Köroğlu, Dadaloğlu, Pir Sultan türkülerinde ise bu kez bir protest hikmet olarak sözün melodiye galebe çaldığını düşündüren çok sayıda belirtinin varlığından söz edilebilir. Oysa, incelmiş şehirli musikide bu ayrım silinmektedir. Güftenin kendi müzikalitesi, bestenin ise kendi poetikası bu ayrımı ya da tercihi bir zorunluluk olmaktan çıkarmaktadır. Güfte melodinin, melodi ise güftenin içinde erimektedir. Usulün organik niteliği de ancak bu çerçevede anlamlı olabilmektedir. Osmanlı musikisinin estetiği, güfteyi güfte; besteyi beste olarak ayrımsayabileceğimiz bir durumu ortadan kaldırmaktadır. Bunun nedenleri ayrıca tartışılmalıdır. Ama bu tartışma yapılırken, Osmanlı estetiğinin genel yapısına müracaat edilmesinde yarar vardır. Ben bu estetik içinde vahdet fikrinin son derecede önemli olduğunu düşünüyorum. Mimaride nasıl unsurlar sürekli birbirine bağlanarak bütünlüğe doğru gelişiyorsa, musikide de bunun böyle olduğunu düşündüren çok sayıda sebep vardır. Çünkü, icrâ bir yana, bu musikinin geleneksel yapılanması içinde güfteyi, güfte olarak ayrımsayabilmek çok zordur.

Osmanlı musikisinde çok sanatkârane prozodi örnekleri mevcuttur. Bu Osmanlı musikisinin hem yüksek bir sanat değeri taşımasını sağlayan bir unsurdur, hem de açıkça onun kendisini yeniden üretmesinde ortaya çı-

kan talihsizliğidir. Eski bestelerde hecelerin geniş bir melodik yapıda uzatılması ya da tekrarı güftenin, güfte olarak anlaşılmasını zorlaştırır. Zaten bir geleneksel musiki olarak Osmanlı-Türk musikisinin, tıpkı dünyadaki diğer örneklerinde olduğu gibi, modern dünyada dinlenebilirliğini sekteye uğratan da bu özelliğidir. Kitlevî modern kulak ise bundan tedirgin olur. Üstelik mesele sanıldığı gibi kelimelerin, Arapça ya da Farsça olmasından kaynaklanmaz. Esas mesele kelimelerin beste içinde müzikal yapıya dönüştürülmesinden kaynaklanmaktadır. Modern koro despotizmlerinde ve müziğin hunhar bürokratizasyonunda ortaya çıkan icrâdaki hımbıllık, modern kulakları iyiden iyiye sıkıntıya sokar. Müzikal deneyimi, bağlama düzeninde lafza dayanan hikmetlerin ön plana çıkarıldığı bir folklorik birikimin içinde sınırlı olan eski-köylü ve yeni şehirli (bunu yeni-köylü olarak da okumak mümkündür) Türkler'in Osmanlı musikisine yabancılaşmasının temelinde bu musikinin rafine dünyası yatmaktadır.

Mesela güftenin serencâmını anlamada Zeki Müren'e böyle bakmakta fayda vardır. Neden Münir Bey değil de o "sanat güneşi" oldu? Çoğunluğun tersine, en iyi zamanlarında bile vasat bir okuyucu olduğunu düşündüğüm Zeki Müren'in "sanat güneşi" hâline gelmesini, icrâsında, güfteye getirdiği yeni vurgu tekniği olduğunu düşünüyorum. Yeni şehirli (yeni-köylü) modern kulaklara müziğin ne dediğini, ne söylediğini hissettiren o olmuştur. Tanburu, sert ve seri mızrap vurgularıyla bağlamaya yakınlaştıran Tanburî Cemil Bey'in yaptığını, güfteyi melodik bütünlüğünden koparan bir vurgulamayla Zeki Müren yapmıştır. Dikkat edilecek olursa ona yönelik övgülerde, hep "tane tane okuyuşu" dile getirilmiştir. Güftelerin basitleşmesi ve Zeki Müren tarzı okuyuşlarla anlaşılır hâle gelmesi Osmanlı musikisinin yaşadığı sismik aşamalardan birisidir. Aruzun sağlam yapısının terk edilmesi, hece şiirlerinin güfteye dönüşmesi; nihayet şarkı sözü yazarlığı gibi taşralı amatör şairlerin iştihasını kabartan tuhaf bir mesleğin zuhur edişi gibi bir sosyolojik oluşum da bu çerçevede ele alınmalıdır.

Usul düşünüldüğünde, modern kulakların müzikten emin olmalarını sağlayacak bir parlaklıkla karşımıza çıkmaz. Burada da bir gösterişsizlik mevcuttur. Ne kudüm, ne bendir, ne de halite, tıpkı ses ve diğer sazlar gibi musikinin sunumunda kendisini açıkça hissettirmez. Müziğe derinden işler. Oysa, ritim, usulden farklı olarak müzikten ne kadar uzak olursa olsun insanı o müziğin içine katar. Osmanlı musikisi, bu açıdan talihsizdir. Şarkı formunun içinde, özellikle de yeni fasıl yapılanması bağlamında bu sorun bir dereceye kadar aşılmıştır. Darbuka ve def ve nihayet günümüzde ritim *box*ları gibi daha parlak ritim âletlerinin işin içine girmesi buna delalet etmektedir.

Hiç kuşkusuz sözünü ettiğimiz bu süreç, kanun, klarnet, keman gibi sadası gür kıvraklık içeren ve sâzendeyi cambazlaştıran gösterilere açık olan sazların işin içine girmesiyle pekişmektedir. Taksim formunun gelişmesini de en azından bir boyutuyla bu sürece bağlı değerlendirmek mümkündür.

Cem Behar, kanımca müziğin tüketilmesi konusuna girmekten biraz da bilinçli olarak bu işten kaçınmaktadır. O, metodolojik olarak reddettiği özcülüğün tuzağına yeniden düşmek istememektedir. Dolayısıyla Cem Behar, müziğin değersel ve niteliksel anlamda mertebelendirilmesinde, kendisine çözümsüz gibi gözüken bir meselenin nihaî çözümünün yorumsal, deneysel özgürlük olduğunu düşünmektedir. Cem Behar, beğenilerin en geniş anlamda özgürleştirilmesini ve özelleştirilmesini savunmaktadır (Kanal 7'de ve STV'de katıldığı Açık Görüş programında bunu açıkça dile getirmektedir). Yazarın bu konudaki duyarlılıklarının bazı boyutlarına katılmakla birlikte, özcülük meselesini beğenilerden arındırmak suretiyle de gündeme getirmenin mümkün olabileceğini düşünüyorum.

Burada Kantiyen bakıştan bazı ipuçları çıkarmak mümkündür. Bir kere şu soruyu baştan sormakta fayda vardır: Müzik ne içindir? "Kendinde olarak müzik" ile "kendisi için müzik" ve "kendisinden başkası için müzik" arasındaki değersel farklılıklar, Osmanlı musikisinin tarihi macerasını ya da geleneğini değerlendirmede niteliksel düşünmenin beğenilere dayalı olmayan imkânlarını yaratabilir. Vahdet geleneği içinde anasırın ilâhî ya da panteistik bir morale dayalı olarak musikiyi üretmesi, yeniden üretmesi ve tüketmesi önemli bir zaman ve mekân çizgisini kavrayabilmenin ipuçlarını verecektir. Burada kişiselleştirme, bireyselleşme gibi güdüler alabildiğine bastırılmış vaziyettedir. Ne bestekâr, ne hânende ne de sâzende kendisini kuşatan bütünlüğün dışına çıkmaya yeltenecektir.Bu yapılanma içinde müzikal hayatlara göreli olarak komplekssizlik egemendir. Müzik, insan teklerinin tatmini için olmaktan çok kurulu ilâhî nizam-ı alemin ifadesi ya da onunla duygusal anlamda kaynaşmaya hizmet eden, yani yüksek bir değer etrafında araçsallaşan bir ritüel olarak şekillenmektedir. Itri, Hafız Post gibi bestecilerin, müziği tüketenlere karşılığı sorumluluğu en az düzeydedir. Müziğin niteliksel dünyasını belirleyen, ilâhiyata dair tasavvurlardır. O'na benzemek, O'nu anlatmak ve O'nunla bütünleşmek öncelikli müzikal kaygulardır. Bu aşamada müzik kendisi için bir değer taşımaz. Müzik teosantrik bir değerdir. Sosyal boyutu itibariyle bakıldığında, bu müziğin şehir ekseninde ve ister aristokratik, ister yarı-aristokratik bir zümresel bağlamda telâkki edilsin, seçkinliğin hüküm sürdüğü bir mekânda yeniden üretildiğini söyleyebiliriz.

Şimdi, beğenilerimizi bir tarafa bırakarak, böylesi bir geleneğin vasıflı bir müzik olduğunu düşündürecek kanıtlarla yüzleşebiliriz. Bu vasıflar müziğin kendi değeri etrafında anlaşılabilecek vasıflar değildir. Çünkü müziğin teleolojik ve teolojik bağlantıları buna elvermez. Ama bu müziğin vasıf dünyasını anlamamızı sağlayacak ipuçlarını elde ederiz. Geleneksel birikimin, XIX. yüzyılın lezzet dünyası üzerinden bize intikal etmiş olması da bunu uzun boylu değiştirmeyecektir.

İkinci aşamada geleneğin belli bir burjuva zihniyet üzerinden çözülmesi durumuyla karşılaşıyoruz. XIX. yüzyıl bu sürecin bütün boyutlarıyla yaşandığı bir yüzyılı ifade etmektedir. Bu müziğin müzik olarak değer taşımaya başladığı bir yüzyıldır. Teosantrik merkez çatlamakta ve müziğin üzerinde döneceği yeni eksenler belirmektedir. Osmanlı neo-klâsizmi ve romantizmi, dağılan unsurların kapsamı içinde müziği müzik değeri üzerinden algılayacak yeni bir müzikal duyarlılıkların belirmesine tanıklık etmektedir. Müziğin geleneksel dokusu içindeki müeddep yapısı da değişmektedir. Müziğin özgürleşmesi ve müzikalitenin, kendisini hiç değilse eskiler kadar gelenekle kaim hissetmeyen bireysel yorumlarla ve malzeme düzeyinde pastoral, folk unsurlarla takviye olarak zenginleşmesiyle, bizzat bîedep hâle gelmesi ve her türlü müzikal kompleksin cirit attığı ortamların oluşması ayrı ayrı yaşanan iki olgu değil, birinin diğeri içinde şekillendiği diyalektik bir oluşumdur. Başka bir ifadeyle müziğin edindiği yeni vasıflarla, vasıfsızlığa doğru sürüklenmesi birlikte mütalaa edilmesi gereken süreçlerdir.

Müziğin kendinde bir değer olarak algılanması, insan merkezli bir hâle gelmesi, bestekârı, güftekârı, sâzendeyi ve hânendeyi kendi bireysellikleri ya da kişisellikleri içinde etkinlikte bulunmaya icbar ettirmektedir. Müzikal kompleksler ve kaprisler, nevrotik hâllerle birlikte zuhur etmektedir. Bu açıdan XIX. yüzyıl müzisyenlerinin psikolojik-sosyolojik analizleri ortaya ilginç sonuçlar çıkarabilecektir. Bestekârların kısalan ve derbederleşen ömürleri, mesela Şevki Bey'in, Tatyos Efendi'nin, Hristaki'nin, Cemil Bey'in ruh hâlleri, müziğin kişiselleşmesinin tarihi açısından ilginç sonuçlar ortaya koymaya adaydır.

Şimdi, tabiî ki muhafazakârların yaptığı gibi, bu iki süreci hemayar görmek ve aynı kaba (klâsik musikimiz) dökmek, vasıflar açısından birlikte değerlendirmek mümkün değildir. Müziğin ilâhî amaçlar doğrultusunda araçsallaşmasına dayalı müeddep bir tarih ile müziğin bütün koşullardan azadeleşmesinin ve kişiselleşmesinin doğurduğu vasıfla aynı değildir. Yeni vasıflar, tekrar etmek pahasına belirtmeliyiz ki, müziği vasıfsızlığa çeken süreçlerin yanında anlaşılabilir.

Üçüncü aşamada, zaten vasıfsızlık galebe çalacak ve müziğin özgürleşme tarihini, kısa erimli kazanımları örseleyerek ve bunun sağladığı bütün ufukları karartarak sona erdirecektir (Bu bütün dünyada da böyle olmamış mıdır?). Müziğin dağılan unsurlarını, metalaştıran ve ticarîleştiren ve müziği dinleyici ya da tüketiciye karşı sorumlu tutan, bir yeni ticarî moraldir bu. Müzik burada, kendisi olmaktan çıkarak ya da onu üreten ya da yeniden üretenlere karşı bağımsızlaşarak öte yandan onu tüketenlere karşı bağımlılaşarak, vasıfsızlığa evrilmektedir. Buradaki vasıfsızlaşma kavramını, yine beğenilerden ayırarak kullanmaktayım. Müziğin artık müzikal vasıfları açısından değerlendirilebilmesinin nesnel olarak alabildiğine gerilemesini kastediyorum. Bu bestekâr ve icrâcı için eş anda geçerli olan bir durumdur. Tabiî ki, müziğin müzikal değeri açısından vasıflarını ayakta tutmaya çalışan, Frankfurt Okulu'nun "ciddi müzik" dediği denemeler de olacaktır. Olmaktadır da. Ciddi müzik, sayıca az, mahdut ve marjinal bir tüketimin konusudur. Üstelik bunun, gelenekle bir ilgisi de yoktur. Ciddi musikide kesbedilen bir vasıf en fazla, bir zamanlar bir bütünlük içinde eriyen anasırın, dağılan unsurlarından bir tanesini (ses ya da saz) ciddiye almakla elde edilebilir.

Müziğin müzik olarak değerini bu demlerde savunmak, ancak onun burjuva-liberal kazanımlarını, yani kişiselleştirilebilen taraflarını derinleştirmekle mümkün olabilir. O denli ticarî de olmayan bir deneysellik, sınırlı bir dışavurum bunun ölçüleri olarak değerlendirilebilir.

Somut bir örnek vermek gerekirse, Tanburî Cemil'den başlayan burjuvalaşma eğilimlerini temsil etmeleri bağlamında Neyzen Niyazi Sayın, Tanburî Necdet Yaşar, Kemençevî İhsan Özgen hemen akla geliveren isimlerdir. Bu üç virtuoz gerçekten de gelenekle kopuşu yansıtan, burjuva bir çizgide temayüz etmektedirler. Bunların arasında Niyazi Sayın'ın öncülüğü tartışılamaz. Niyazi Bey, ney gibi zorlu bir sazı olağanüstü bir artistik seviyeye ulaştırmıştır. 1960 ve 70'lerin sonuna dek arayışlarını sürdüren üstad; son yıllarda tam anlamıyla kendisini dünyadan soyutlamıştır. Bu durum etkisinin kaybolduğu anlamına gelmez. Üstadın etkisi neyzen adaylarının arşivlerinin başköşesini süsleyen kayıtlarıyla sürmektedir. Niyazi Bey, özel konuklarını evinde kabul etmekte; bunun dışında, TV ve benzeri teklifleri melamet hâliyle, Bektaşî ironisini meczedip geri çevirmektedir.

Niyazi Bey ciddi müzik eğilimlerinin en Ortodoks örneğini temsil etmektedir. Alabildiğine müşkülpesent, titiz ve kaprisli yapısıyla müziğin müzik olarak değerini korumaya çalışmaktadır. Öte yandan bugün ney müziğini kitleselleştiren tanınmış prodüktör Kudsi Erguner'dir. Ney estetiği konusunda özgün hiçbir katkısı olmamakla, hattâ erbabı tarafından

vasat, hattâ kötü bir neyzen olarak tanınmakla beraber Kudsi Erguner yaygın uluslar arası ilişkilerini kullanmak suretiyle geliştirdiği müzikal denemelerle genç kuşakların ilgisini çekmekte ve popülerleşmektedir. Kudsi Erguner'in çalışmalarının müzikal bir endişe taşımaktan çok gösteriş etkisine dayalı olduğu açıktır. Dedesinden ve babasından intikal eden tavrı (tekke tavrı) üzerinde hiçbir yorum geliştirmeden sürdürmesi bunun tipik göstergesidir (Merhum Aka Gündüz Kutbay, mesela caz sanatçısı Okay Temiz ile yaptığı çalışmalarda, hiç değilse bu tavrı, ana özelliklerini koruyarak estetize etmek suretiyle yorumlamıştı. Kudsi Erguner bu açıdan hem son derecede yetersiz, hem de gayretsizdir).

Kudsi Erguner popülaritesi açısından, Niyazi Sayın'ın temsil ettiği Ortodoks ciddi müzik anlayışının tam tersi bir konumdadır. Şimdi, müzik değeri açısından, bu iki isim ve iki yol arasında bir kritik kıyaslamanın yapılmaması (bu ülkede edebiyat eleştirmeni sayısı bu kadar çok iken müzik eleştirmeninin olmaması ne tuhaftır) ve dar bir hermönetik çerçeveden bakarak, iki farklı yorum olarak değerlendirmenin, müzik ahlâkı (bu terimi rastgele değil; altını çizerek kullanıyorum) açısından çok problemli olduğunu düşünüyorum. Ali Kırca'nın programına katılan Kudsi Erguner'in, "siz bugün yaşayan en büyük neyzensiniz" gibisinden bir bilgisizce iltifatın karşısında, aklına baba dostu Niyazi Sayın'ın bu programı seyredebileceği ihtimalini getirip tekke tavrı bir "estağfurullah" çekmemesi doğrusu çok hazindir.

Tanburî Necdet Yaşar, yıllarca birlikte çalıştığı ve müthiş bir ikili hâline geldiği Niyazi Sayın'dan ayrıldıktan sonra, sazı üzerinde düşünmeye devam etmiş ve onu bıkmadan ve tutkuyla geliştirmiştir. İlham aldığı Tanburi Cemil'i bambaşka terkiplere ulaştırdığını söyleyebiliriz. Tanbur gibi estetize edilmesi çok zor bir sazda bunu başaran Necdet Yaşar olmuştur. İhsan Özgen ise kemençedeki ustalığı, Kudsi Erguner'den çok farklı olan deneysel dünyası bir yana, toplu icrâda olağanüstü bir yorumcudur. Kurmuş olduğu toplulukların (Bosphorus ve Anatolia) icrâsında bu durum son derecede açık görülür. Bu icrâlarda tonlamalar ve melodilerin enstrümental dağılımı fevkaladedir.

Cem Behar'ın yaklaşımında beğenileri eksene koymak ve geleneğe bağlılık gibi bir bahaneye dayalı olarak yapılan bir özcü müzik eleştirisinin yeri yoktur. Buna tamamen katıldığımı belirtmeliyim. Ama buradan yine beğenileri özel dünyalara teslim eden bir görecelikçiliğin türetilmesini kabul etmiyorum. Bana kalırsa, tanıklık ettiğimiz müzik tarihini son tahlilde beğenilere tahvil etmek, düşünüm süreçlerini ve buna dayalı kritik düşünceyi bozguna uğratan bir süreci doğurmaktadır. Başka bir deyişle ifade edecek olursam, beğenilere dayalı bir özcü yargılamayı reddet-

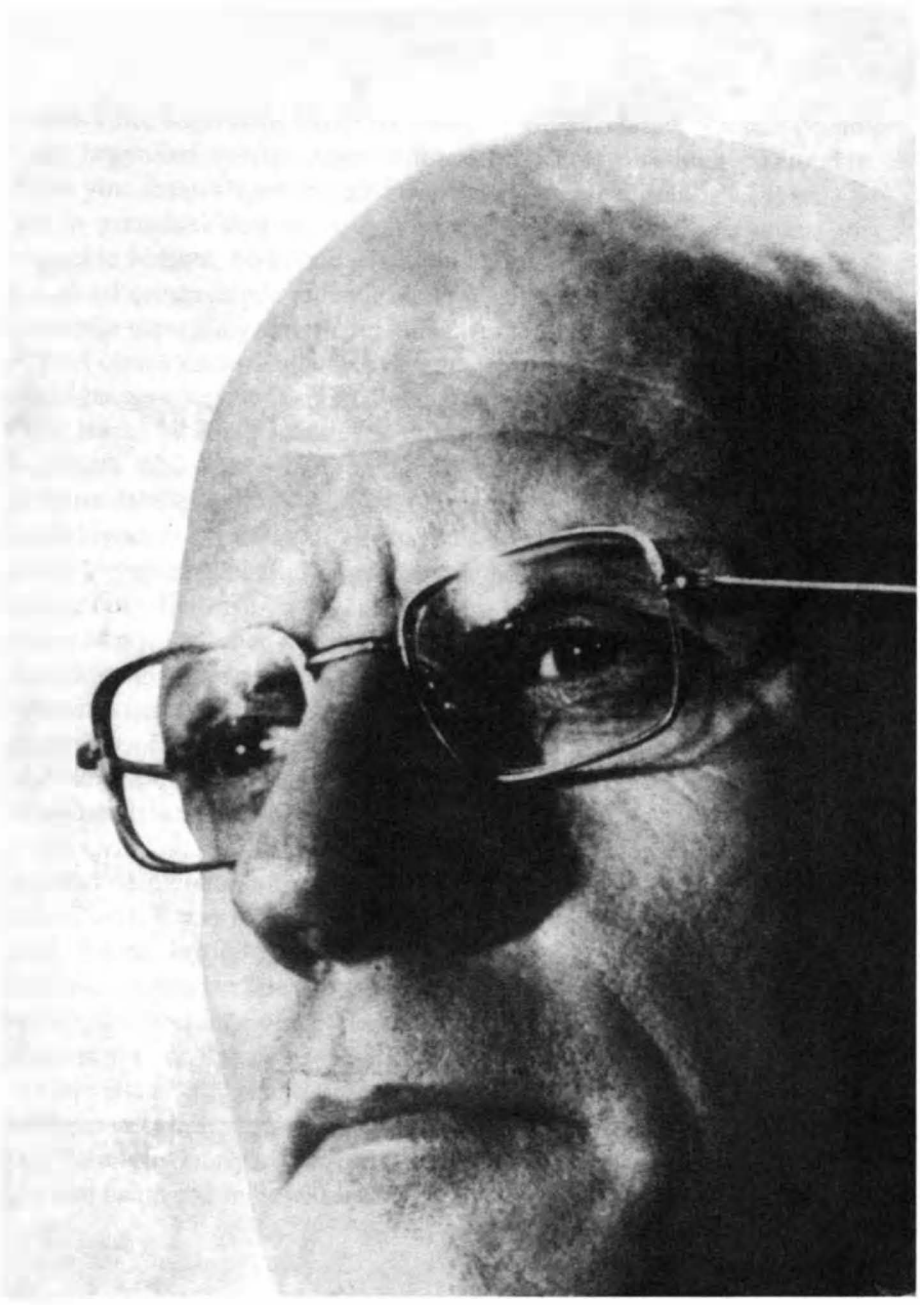
menin yolu, beğenilere dayalı bir göreceliliği yükseltmek olamaz. Önemli olan, beğenileri müziği değerlendirmede bir araç olmaktan çıkarmaktır. Bunu yine İhsan Özgen'in çalışmalarından örneklendirebilirim. İhsan Özgen'in sazındaki ustalığı ve arayışlarını kulak zevkime çok yatkın görmemekle birlikte, bu müzik adamının arayışlarının müzik değerine sadakat ilkesi çerçevesinde anlamlı olduğunu düşünüyorum. Bir başka örnek günümüz genç neyzenlerinden olan Aziz Şenol Filiz'in gayretleridir. Kişisel olarak onun üslubunu beğendiğim söylenemez. Ama, görülmektedir ki bu genç neyzen kendi üslubunu oluşturmakta ciddi adımlar atmaktadır. Başka bir ifadeyle sazı üzerinde titizlenmektedir.

Müzik tabiî ki son tahlilde bir beğeni meselesidir. Buna yönelik her türlü müdahale faşizandır. Müziğin müzik olarak değerini beğeniler arasında hiyerarşi kurarak elde edemeyiz. Müziğin müzik olarak değerini yeniden üretebilmesinin koşulları üzerinde bir duyarlılık geliştirmek son derecede önemlidir. Bu da beğenileri ve bu beğenilerin sahibi olan veya olmaya aday müşteriler karşısında onu (yalnızlaştırmak değil) mesafelendirmekten geçmektedir. Bu da müziğin onu üreten ve yeniden-üreten yönünden kişiselleştirilmesini ve onun bağımsızlaştırmasını sağlamaktan geçecektir. Hepsinden önemlisi, başka bir eksende beğeniler kıstasını mutlaklaştırarak görecelilikçiliğe teslim olmamaktan ve anlamlı bir özcülüğü geliştirmekten geçer.

En Ortodoks ve solipsistik olanlardan başlayarak en heterodoks ve deneyselci olanlarına kadar ciddi müziğin yerinin tespit edilmesi ve bunun sürekli olarak onu tüketenler karşısındaki yerinin gözden geçirilmesi gerekir. Müzik kritiği yaparken kültüralist tuzaklara düşmemek ve kendi kendisini üretmekte bile son derecede sıkıntılı olduğunu düşündüğüm solakültüralist özcülüğe olduğu kadar sağ-gelenekçi özcülüğe karşı da kesin bir tavır alış son derecede önemlidir.

Cem Behar'ın, her türlü iltifatın üstünde olan, sabır ve aşk isteyen değerli çalışmalarını, Osmanlı-Türk musikisi üzerine düşünmek isteyen herkese hararetle öneriyorum. Ayrıca bu yazının yazılması için verdiği ilham için kendisine çok müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

MODERNİTE



Michel Foucault

MODERNİZM, POSTMODERNİZM VE PERSONALİZM

Veli Urhan*

MODERNİZM VE KİŞİLİK

Fransız personalistlerinin kişiliğin doğası üzerine yaptıkları felsefî çözümlemeler göz önüne alındığında, kişiliğin özünü belirleyen temel etkenin *ilişki* (relation) olduğunda kuşku yoktur.[1] Özü ilişki olan, bundan dolayı da değişmez ve tanımlanabilir bir şey olmayan, *kişilik* varlıklar içerisinde yalnızca Tanrı'ya ve insana atfedilmektedir. Tanrı da insan da hem kendisini hem kendisinin dışındaki *başka*yı bilen, dolayısıyla *başka*yla ilişki kurabilen varlıklardır. Bu çalışmada, biz, kişiliğin doğasını, Batı düşünce dünyasının gelişimi içinde, başlangıçlarını Rönesans'tan itibaren görmeye başladığımızı söyleyebileceğimiz *modernlik* ile yirminci yüzyılın ikinci yarısında modernizmin içinden ve büyük ölçüde de ona tepki olarak doğmuş bulunan *postmodernlik* bağlamında ele alacağımız için, burada Tanrı'nın kişiliğinden daha çok insanın kişiliği tartışma konusu edilecek, Tanrı'nın kişiliğine, insanın kişiliğinin O'nunla olan ilişkisi bakımından ancak yeri geldikçe atıfta bulunulacaktır.

Fransa'da yirminci yüzyılın başlarından itibaren kişiliği önemli bir felsefe sorunu olarak ele almış ve onu günümüze gelinceye dek derinle-

*Y. Doç. Dr. Veli Urhan Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi.

[1] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Veli Urhan, *Kişiliğin Doğası*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

mesine inceleme ve araştırma konusu etmiş personalizmin -aynı ya da birbirine yakın tarihsel, toplumsal ve felsefî ortamlarda biçimlenip gelişmiş olmalarından dolayı- modernizm ve postmodernizmle olan etkileşimlerinden burada söz etmek bize bir gereklilik olarak görünüyor. Genelde "*ben-başka*" ilişkisi olarak söz konusu edilmiş kişiliğin özünü belirleyen *ilişki*nin nasıl bir ilişki -*sevgi* mi? yoksa *çatışma* mı?- olduğu sorusuna, eğer "sevgi" yanıtı verilirse, bu yanıtın personalizmin modernizm ve postmodernizmle olan etkileşimine yansıması farklı; "çatışma" yanıtı verilirse, bu yanıtın da söz konusu etkileşime yansıması farklı olacaktır. Çünkü özünde "sevgi"yi içeren ilişki olarak tanımlanan kişilik, *teistik* bir temele dayanmakta, yani Aşkın ile içkin arasındaki sürekli bir gerilimden başka bir şey olmayan bu ilişki, özünü Aşkın'dan almakta iken; özü "çatışma" olan bir ilişki olarak kabul edilen kişilikse *ateistik* bir temele dayanmakta, yani burada ilişkinin iki ucunda yer alan *ben* ile *başka* sadece içkin alanla sınırlı kalmaktadır.

Modernliğin de *ilişki*nin, içkin alanla sınırlı bulunan ve "çatışma"dan ibaret olan, bu ikinci şeklini önemli ölçüde özünde bulundurduğunda kuşku yoktur. Modernliğin, Aşkın'ın toplumsal yaşantının düzenlenmesindeki etkinliğinin yerine, insan aklının içkin ürünlerini geçiren bir işlevi vardır. Modernlik, modernlik-öncesi dönemde toplumsal yaşantının düzenlenmesinde merkezî bir işlevi bulunan dinin yerine bilimi geçirir ve dinsel inançlara, özel yaşantının ancak dar bir alanı içinde bir yer verir.[2] Modern bilim dinin yerini alınca, modern özne de Tanrı'nın yerine geçmiştir.[3]

Berman modernliği bölünmüşlüklerin, çelişkilerin ve belirsizliklerin kuşattığı bir insanlık deneyimi olarak niteler. Schelling'e göre modernliğin egemen olduğu dünya, bireyin, parçalanmanın dünyası, başka bir deyişle modern dünyanın idesi, insanın yeniden doğuşu ve Tanrı'nın ölümüdür.[4] Tanrı'nın varlığını yitirdiği her noktaya nüfuz eden toplum ve doğa idesi, bilimlerin ve felsefenin sekülerleşmesinde önemli bir etken olmuştur.[5] Rönesans ve Aydınlanma hareketinin özünde yer alan bu düşünce modernliği de belirleyen temel bir düşüncedir. "...İnsan, kuşkusuz doğaya aittir ve nesnel bir bilginin nesnesidir ama aynı zamanda da özne

[2] S. Kızılçelik, *Postmodernizm Dedikleri*, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, ss. 13, 77; Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s. 23-24.

[3] P. M. Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (çev. Tuncay Birkan), Ark Yayınları, Ankara 1998, s. 88.

[4] Ö. N. Soykan, "Türk Postmodernizmi", *Felsefe Dünyası*, T.F.D Yayını, Sayı: 9, Ankara 1993, s. 33.

[5] A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 57.

ve öznelliktir. Modernlik-öncesi görüde mevcut olan tanrısal logos yerini, hem bilimsel yasanın kişisel olmayan özelliğine, hem de Özne'ye ait olan Özne/Ben'e bırakır; tıpkı eylemin yapıdan ayrışması gibi, insanın bilgisi de doğa bilgisinden ayrılır"[6] diyen Touraine'a göre klâsik devrimci modernlik anlayışı, yalnızca akılcı düşüncenin özgürleşmesini, tanrıların reddini ve erekçiliğin yok oluşunu dikkate almıştır. Bu anlamda, modernlik projesi Aydınlanma hareketiyle doğrudan ilişkilidir, yani Aydınlanma dönemi düşünürleri modernlik projesinin mimarlarıdır.

Aydınlanma, insanın dinsel inanç ve bağlılığına ilişkin görüşlerden ve bu görüşlerin biçimlendirdiği otoritelerden, yaşama biçiminden kendisini kurtararak, akla ve bilime göre hayatı kavramaya, düzenlemeye ve yaşamaya çalışması anlamına gelir. İnsanın Aydınlanma'daki iradesi rasyonel olma kararıyla belirginlik kazanır.[7] Rasyonalite, Habermas için Aydınlanma geleneğine geri götürülebilen, aklın evrensel bir özne olarak kategorize edildiği, eski düzenin yalın imgesi olarak mite meydan okumasının sağladığı başat bir ilkeyi temsil eder.[8] Modernleşme olgusunu bütün yönleriyle betimleyebilecek bir tanımı olanaksız gören J. W. Schoorl, modernleşmenin cevheri olarak *bilimsel bilgi*yi kabul etmekte ve modernleşmenin, mevcut bilimsel bilginin toplumsal yaşantının bütün alanlarına ve etkinliklerine egemen kılınmasından başka bir şey olmadığını öne sürmektedir.[9] İnsan aklını ve bu aklın düşündüklerine uygun olarak düzenlenecek bir yaşama biçimini ön plana çıkaran Aydınlanma hareketine bağlı olarak oluşup gelişen modernlik projesi, Kellner'ın deyimiyle modernleşme, hepsi birden modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan bir terimdir.[10] Şimdi modernliğin kişilik üzerindeki etkilerinin olumlu ve olumsuz yönlerini belirleyebilmek için kişiliğin, modernliğin bütün bu süreçlerinden nasıl etkilendiğinin gösterilmesi gerekmektedir.

Modernliğin Eleştirisi adlı yapıtında A. Touraine modernliğin tek değil, birbirleriyle karşılıklı konumlanan iki çehresinin bulunduğunu ve bunların arasındaki diyaloğun modernliği oluşturduğunu öne sürmektedir. Söz konusu edilen iki çehre de *akılcılık* ve *öznelleşme*dir.[11] Modernliğin bu iki çehresinin, "bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!" özdeyişini

[6] A. Touraine, *a.g.e.*, s. 230.
[7] A. Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 57.
[8] A. E., s. 79.
[9] K. Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 35.
[10] S. Best, D. Kellner, *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 15.
[11] A. Touraine, *a.g.e.*, s. 230.

kendisine parola edinmiş olan Aydınlanma'nın da belirleyici özelliklerinden olduğunu biraz önce dile getirmiştik. Kant, insanlığın geçmiş dönemlerinde kendi hatasıyla düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulmasını bu yürekliliği göstermesinde bulan tipik bir aydınlanma filozofudur.[12] Modernliğin, kendisine bağlı olarak oluşup geliştiği Aydınlanma hareketinin bir başka önemli özelliği de sorgulayıcılığı ve kuşkuculuğu ön plana çıkarmasıdır. Aydınlanmanın gerçekleştirilebilmesi için Ortaçağ'ın egemen dinsel doğmalarını savunan alçağın ezilmesi gerektiğini öne süren Aydınlanma düşünürü Voltaire'in yapıtlarında söz konusu sorgulayıcılık ile kuşkuculuk çok çarpıcı bir biçimde kendini göstermektedir.[13] Fransız Aydınlanması'nın dine bakış açısında belirleyici olan Voltaire ve onun deizmiydi.[14] Dinsel ahlâkın keyfîliğinin yerine doğa yasalarına ilişkin bilginin konulması gerektiğini vurgulayan Aydınlanma hareketinin lâik bir dünya görüşünü kendisine temel alması ve lâikliği hayatın her alanında tutarlı bir biçimde gerçekleştirmeye çalışması, onun bir başka önemli yanıdır.[15] Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aydınlanma hareketinde "akıl" egemendir, buna bağlı olarak da insan hayatı ile ilgili her türlü proje akla dayanmak zorundadır.

Aydınlanmanın, dolayısıyla modernliğin özünü teşkil eden bu gerçeğin, kişiliğin özüne ne ölçüde uygun düştüğü sorusu bizim burada yanıtlamaya çalışacağımız bir sorudur. Aydınlanma ve modernlikle birlikte düşünen, araştıran, sorgulayan aklın ve öznelliğin ön plana çıkması kişilik açısından önemlidir. Çünkü düşünen, araştıran, sorgulayan akıl, sürekli *başka*ya yönelen, kendisinin dışına çıkmaya, dolayısıyla bir ilişkiyi gerçekleştirmeye çalışan akıldır. Kişiliğin, özü bakımından, *ben-başka* ilişkisi, yani sürekli değişim içinde bulunan bir *kollejial bilinç* (conscience collégiale)[16] olduğu göz önüne alınırsa, bu yönüyle modernliğin kendisinin, kişiliğin -daha doğrusu teistik temele oturan kişiliğin- özüne tümüyle ters düştüğü söylenemez.

Modernliğin, sözü edilen anlamdaki kişiliğe uygun düşmeyen, onu olumsuz etkileyen yanı, insan aklının Aşkın'la olan bağlarının tümünü koparmasını bir zorunluluk olarak öne sürmesi; bir başka deyişle, kişiliğin oluşmasında iki uç nokta olan *doğa* ile *Tanrı* arasında, bu uç noktalara bağlı olarak, birbirine zıt yönde gelişen *doğallaşma* ve *kişileşme* süreçlerinden, aklı doğallaşma sürecinin içine çekmesi, bir bakıma onu doğa ile

[12] Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 56-57.
[13] Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, M.E.B.Yayınları, İstanbul 1977, s. 66-67.
[14] A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 50.
[15] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 8. baskı, İstanbul 1996, s. 328.
[16] "Kollejial bilinç" için bkz. V. Urhan, *a.g.e.*, s. 14-15.

özdeş hâle getirmesi, yani doğanın tümüyle rasyonelleştirilmesidir. Modern dünyadaki başat rasyonlleşme biçimi araçsal aklın önem kazanması anlamında bir rasyonelleşmedir.[17] Araçsal anlamdaki akıl, piyasa bireyinin davranışını biçimlendirir.[18] Özellikle kapitalist modernliğin karakteristiği olan araçsal akıl,[19] piyasada, üreticinin kapitalist örgütlenişinde cisimeşir ve hemen tüm öteki insan eyemlerini ve ilişkilerini etkiler.[20] Modernlik, insanın doğa içinde olmaktansa, kendi içinde var olan doğayı kabul etmesiyle başarıya ulaşır[21] diyen Touraine, modernliği yalnızca akılcılıkla özdeşleştirmek isteyenlerin, özneden, yalnızca o özneyi bizzat aklın kendisine indirgemek ve kişisellikten sıyrılmayı, insanın kendi kendisini feda etmesini ve doğanın ya da tarihin kişisel olmayan düzeniyle özdeşleşmesini dayatmak için söz ettiklerini öne sürmektedir.[22] Modernliğin, yukarıda saydığımız, süreçlerinin kişilikle olan ilintilerini değerlendirirken bu gerçeği gözden ırak tutmamak gerekecektir.

Mounier ve Nédoncelle'in düşüncelerinde gerçek özünü *İdeal Ben*'de yani Tanrı'da bulan kişiliğin, şu insanda bir somutluk kazanmak için niteliklere *katılma* (participation)sı gerekir. Kişiliğin niteliklere katılması, onun özünün ideal dünyadan doğal dünyaya doğru değişim göstermesi; Hıristiyanlığın temel doğmalarından biri olan enkarnasyonu göz önüne alarak söyleyecek olursak, kelimenin tam anlamıyla Kişi olan tanrısal özün, sonlu kişilerin varoluşuna olanak tanımak amacıyla, kişiliğinin bir kısmından vazgeçmek suretiyle tecessüm etmesidir. Tanrısal özden ibaret olan kişiliğin doğal niteliklere katılması aslında bir sürecin ifadesidir. İnsanda somutluk kazanan kişilik, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, *doğa* ile *Tanrı* arasında, doğal niteliklere *katılma* (participation) ya da onları *özümleme* (assimilation)ye bağlı olarak bu süreci ya aslî özüne (Tanrı'ya) doğru ya da aslî özün tam tersi olan doğaya doğru gerçekleştirir. Buna göre, insan, gerçekte, sürekli birbirine zıt yönlerde gelişen *kişileşme* ile *bireyleşme* (yani doğallaşma) süreçleri arasındaki bir gerilimi yaşamaktadır.[23] Şimdi modernizm ile birlikte insanın bu gerilimin birbirine zıt iki ucuna doğru olan süreçlerden hangisinin içinde yer aldığının kestirilebilmesi ve kişilik ile modernlik arasındaki ilişkinin türünün belirlenebilmesi için, onun, kendi bünyesinde bulundurduğu süreçlerine bakmak gerekecektir.

---

[17] R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 59.
[18] A. E., s. 22.
[19] A. E., s. 62.
[20] A. E., s. 95.
[21] A. Touraine, a.g.e., s. 232.
[22] A. E., s. 231.
[23] "Bireyleşme" ve "kişileşme" kavramları için bkz. V. Urhan, *Kişiliğin Doğası*, s. 54-74.

Fransız personalist filozoflarına göre "kişi" özünde *bütünleşme, özümleme, cömertlik, ruhsallık* ve *özgürlük* ile kendini gerçekleştirirken; "birey" tam tersine *dağılma, mâlik olma, cimrilik, kölelik* ve *maddîlik* özelliklerini içermektedir.[24] *Ben*'in kendisinin dışındaki *başka*ya sevgi ile yönelişinin bir ifadesi olan bütünleşme, doğal niteliklerin *ben*in içinde eritilmesinden başka bir şey olmayan özümleme, mâlik olunan şeylerin başkasıyla paylaşılması demek olan cömertlik, ruhsallık, özgürlük insanı tanrısal öze yaklaştırırken; doğal niteliklere katılma ölçüsünde gerçekleşen kişiselliğin dağılması, cömertlikteki dışa yönelmenin aksine cimrilikteki içe dönüklükten bağımsız düşünemeyeceğimiz mülk sahibi olma ise doğaya yaklaştırmaktadır. Burada sorulması gereken sorular şunlardır: Acaba modernizm, sergilediği genel tavrı ve içerdiği süreçleriyle, insanı, söz konusu *kişileşme* ve *bireyleşme* süreçlerinden hangisinin içine sürüklemeye yatkın görünmektedir? Rönesans ve Aydınlanma dönemi boyunca Kant'a gelinceye kadar, içkin olanın Aşkın'la bağlarının koparılması ölçüsünde akla beslenmiş olan güven, acaba gerektiğinden fazla değil midir? Modernlik, acaba insanı Aşkın'la olan tüm bağlarından koparıp içkinle sınırlanmaya zorlarken ne ölçüde haklıdır?

Bize öyle geliyor ki, modernizmin 1960'lı yıllardan itibaren tamamen kendi içerisinden ama kendisine bir tepki olarak postmodernizmi doğurmuş olması -günümüzde modernizm eleştiricilerinin ve postmodernistlerin öne sürdükleri düşüncelerin genel çizgileri de dikkate alınacak olursa- son iki soruyla dile getirmeye çalıştığımız endişelerin ne kadar yerinde olduğu görülebilir. Modernizmin egemen olduğu yaşama biçimlerini tahlil eden Marks, modernliğin temel süreçlerinden birisi olan kapitalizmi ve onun şekillendirdiği üretim ilişkilerini, bu ilişkilerin yönlendiricisi durumunda bulunan burjuvaziyi insanlığın geleceği açısından sorunlu görmekte ve kapitalizmden daha insancıl bir sistemin ortaya çıkacağını öne sürmektedir. Giddens'a göre, Marks gibi Durkheim da modern çağı sorunlu bir dönem olarak kabul etmekte ve modern çağın getirdiği olumlulukların onun olumsuzluklarına daha ağır bastığını düşünmektedir.[25] Marks ve Durkheim'a kıyasla daha kötümser bir tavır sergileyen Max Weber ise, modern dünyayı maddî ilerlemenin, yalnızca bireysel yaratıcılığı ve öznelliği ezen bir bürokrasinin genişlemesi pahasına elde edildiği paradoksal bir ortam olarak düşünmekte[26] ve modernliğin egemen olduğu

[24] Bkz. V. Urhan, *a.g.e.*, s. 54-74.
[25] A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1998, s. 16.
[26] A. E., s. 15.

toplumu bir "demir kafes"e benzetmektedir.[27] Demir kafes, dünyanın asketik bir biçimde şekillendirilmesinin ve toplumsal yaşamın rasyonelleşme ve entelektüalizm güçleri tarafından düzenlenmesinin tarihsel bir sonucudur.[28] Endüstrileşme ve kapitalizm tarafından belirlenen bu "demir kafes" modern toplumun oluşumunda işlevi olan her alanı tahakküm altına alır ve "demir kafes"ten kaçış yoktur.[29] Genel olarak sosyologlar modernliği farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşıklığın, sözleşmeye dayalı ilişkilerin, bilimsel bilginin ve teknolojinin egemen olduğu bir yaşama biçimi olarak öne sürmektedirler.

Bilim adına öznenin ortadan kaldırılmasını, akıl adına Tanrı'nın ve tanrısal olanın reddedilmesini modernliğin bir dramı olarak gören Touraine Frankfurt Okulu düşünürlerinden Horkheimer'in de modern dünya konusunda karamsar bir yargıya sahip olduğunu öne sürmektedir.[30] Touraine'a göre, bilimi yüceltmek için özne fikrinden vazgeçmenin, aklı özgür kılmak için duygu ve imgelemi susturmanın, tutkularla tanımlanan toplumsal kategorileri akılcılıkla özdeşleştiren kapitalist bir seçkinler grubunun boyunduruğu altına sokmanın gerektiği fikri, bize modernlik adına dayatılmıştır.[31] Eskiden, diyor Touraine, insan Tanrı'da kendi izdüşümünü buluyordu; ama artık, modern dünyada, kendisi değerlerin temeli hâline gelir, çünkü ahlâklılığın ana ilkesi olan özgürlük,. kendi kendisinin amacı olan bir yaratıcılık olmuş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çıkmıştır.[32] Öyle ki, insanın özne olarak oluşması, yalnızca aklın yönetimine boyun eğmek üzere geleneğin ve arzunun baskılarına direnebilme gücüyle özdeşleştirilmiştir.[33]

Marks'a göre feodal üretim düzeninin zorunlu dönüşümüyle gerçekleşen kapitalizm, sermaye sahibi bir azınlık olan kapitalist burjuvazi ile bu azınlığa para karşılığı emeğini satan bir çoğunluk olan işçilerin oluşturdukları bir üretim biçimine dayanır. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı yapıtında, Protestan etiği ile kapitalizm arasında tinsel ve entelektüel bir uygunluğun bulunduğunu göstermeye çalışan Weber'e[34] göre ise kapitalizmin amacı, işin ve üretimin rasyonel bir örgütlenmesi temeli-

---

[27] S. Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 12; M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (çev. Ü. Altuğ-B. Peker), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 29.

[28] G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük) Ark Yayınları, Ankara 1997, s. 157; A. Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 164.

[29] A. Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 160-1-2.

[30] A. Touraine, *a.g.e.*, s. 231.

[31] A. E., s. 231.

[32] A. E., s. 234.

[33] A. E., s. 230.

[34] K. Canatan, *a.g.e.*, s. 124.

ne dayanan işletmelerin ve bu işletmelerin varlığının ortaya çıkardığı bürokratik örgütlenmenin aracılığıyla en fazla kâr elde etmek, sonuç olarak da kendilerine kapitalist denen küçük bir azınlığın elinde toplanan sermayenin sürekli büyümesini sağlamaktır. Protestanlığın da diğer tüm dinsel gelenekler gibi, aklîleşeceğini, entelektüel bir boyut kazanacağını ve bu sayede dünyanın büyüsünün bozulacağını bekleyen Weber'in bu beklentisinin sosyolojik ifadesi *dünyevîleşme* (secularisation)dir.[35] Büyüsünden arındırılmış bir modern dünyada yaşamak, değerlerin ve anlamların ancak biz onları yarattığımız sürece var olduğunu kabul etmek demektir.[36] Bu dünyanın büyüsü, bilimin nesnel yordamları onu kasvetli gerçekliğiyle açığa çıkardığı için değil, hizmet ettiği değerler, kendisinin dışında yer aldığı için bozulmuştur, diyen Poole'a göre, bundan böyle bilimin açığa çıkardığı anlamsız dünya, dinin sergilediği anlamlı dünyadan daha gerçek olma iddiasına sahip değildir.[37]

Burada, Marksist insan anlayışının kendisinden yola çıktığını söyleyebileceğimiz *yabancılaşma* ve Weber'in *dünyevîleşme* kavramları ile teist personalistlerin kişileşmenin tam tersi bir dönüşüm sürecine işaret ettiğini söyledikleri *bireyleşme* arasında çok yakın bir ilişkinin kurulabileceğinden söz edilmelidir. Bilindiği üzere, yabancılaşma ekonomik anlamda kapitalizmle birlikte gündeme gelmiş bir kavramdır. Marks, genel olarak, bu kavramla insanın ortaya koyduğu ürünleri denetimi altına alamadığını, tam tersine ürettiklerinin yönetimi altına girerek, bu ürünlerin kölesi hâline geldiğini açıklamak istemektedir.[38] Marks *Kutsal Aile* adlı yapıtının dördüncü bölümünde, söz konusu yabancılaşma ile ilgili şunları söylemektedir:[39]

Mal-mülk sahibi sınıf ile proletarya, aynı insansal yabancılaşmaya uğramışlardır. Ama mal-mülk sahibi sınıf, bu yabancılaşma içinde rahattır ve huzurludur; kendi varlığının olumlanmasını bu yabancılaşma içinde bulur; bu yabancılaşmanın, kendi öz gücü olduğunu bilir ve bu yabancılaşma içinde insansal yaşama benzer bir yan bulur. Oysa proletarya, kendi yabancılaşması içinde yok olup gittiğini sezer; bu yabancılaşma içinde, kendi güçsüzlüğünü, insanlık dışı ve insana aykırı bir yaşamın gerçekliğini, elle tutulurluğunu bulur.

---

[35] A. Y. Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 71.
[36] R. Poole, *a.g.e.*, s. 96-97.
[37] R. Poole, *a.g.e.*, s. 98.
[38] N. Bozkurt, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990, s. 156.
[39] A. E., s. 156'dan naklen Karl Marx and Friedrich Engels, *The Holy Family or Critique of Critical Critique*, Foreign Language Publishing House, 1956, s. 51-52.

Özünde, sürekli kazanma, biriktirme ve sermaye ile üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutma içgüdülerinin belirlediği bir kendi içine kapanmayı bulunduran kapitalizm, insanı zorunlu olarak bir *bireyleşme* sürecinin (*kişileşme* sürecinin tersine) içine çekmektedir. Kapitalist modernizmin öne çıkardığı araçsal akıl etrafında yapılanmış bir toplumun hem bireylerin hem de bütün grubun özgürlüklerinde büyük daralmalara yol açtığı söylenebilir.[40] *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde ilki "anlam kaybı", ikincisi "gemi azıya almış araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalması", üçüncüsü de "özgürlük kaybı" olarak nitelendirilebilecek üç sıkıntıyı ele almak istediğini söyleyen Taylor, bireyciliğin, benlik üzerinde odaklanmayla bazı dinsel, siyasal, tarihsel meselelere karşı kayıtsız kalmayı içinde barındırdığını, sonuçta da yaşamın daralıp sıradanlaştığını kaydeder.[41] "Bireycilik"le, bireyi aşan herhangi bir ilke tanımamayı ve sonuç olarak da uygarlığı, tümüyle, beşerî unsurlara indirgemeyi kastettiğini öne süren R. Guénon bireyciliğin Rönesans'ın en önemli kavramlarından birisi olan "hümanizm"den içerik bakımından bir farklılık göstermediğini, hattâ onların, aynı anlayışın değişik biçimlerde adlandırılmasından başka bir şey olmadığını düşünmektedir.[42] Ona göre doğa dışındaki her şey, bireyin ulaşamayacağı türden olduğu için, sırf bu yüzden, bireycilik kaçınılmaz olarak doğallaşmaya götürür.[43] Bireyleşme ile doğallaşma arasında öz nitelikleri bakımından bir aynılık gören Guénon, düşüncede bir yeniden doğuşu ifade eden Rönesans'tan ayrı olarak düşünülmesi hemen hemen imkânsız olan Reform'un da insanların dinsel yaşantısına geleneksel olanı protesto etmek suretiyle biçim verme anlamına geldiğini ve Reform'u başlatan Protestanlığın, dinsel yaşantıda, bireyciliğin belirginleşmesi olduğunu görmenin hiç de zor olmadığını öne sürmektedir.[44] Weber'in, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, Protestan ahlâkı ile kapitalizmin ruhu arasında çok yakın bir ilişki görmesi de Guénon'un bu konudaki görüşlerini destekler niteliktedir.

Yabancılaşma kavramının kişilikle olan ilişkisi Hegel'in diyalektik sistemi içerisinde ele alınacak olursa, denebilir ki, Mounier ve Nédoncelle'in düşüncelerinde ya da daha geniş bir çerçeveyle Hıristiyanlığın enkarnasyon doğmasında da görüleceği gibi, özü bakımından tanrısal, Hegel'in deyişiyle tinsel olan kişiliğin "şu" işaret sıfatıyla gösterebileceği-

[40] Ch. Taylor, *a.g.e.*, s. 16.
[41] Ch. Taylor, *a.g.e.*, s. 17-20.
[42] R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979, s. 81.
[43] A. E., s. 84; V Urhan, *a.g.e.*, s. 61.
[44] A. E., s. 88.

miz bir biçimde bir *ben* hâline gelebilmesi, somutluk kazanabilmesi için, tinselliğinin ya da tanrısallığının bir kısmından vazgeçmesi yani doğal niteliklere katılması gerekmektedir. İşte, başlangıçta "kendinde ve kendisi için olan" *Mutlak Ben*'in ya da *Mutlak Tin*'in bu "kendinde ve kendisi için olan" durumundan çıkıp da doğa hâline gelebilmesi, Hegel'in ve Marks'ın diyalektik süreci içerisinde, *Mutlak Ben*'in kendi özüne yabancılaşması anlamına gelmektedir. Burada söz konusu edilen yabancılaşma Nédoncelle'in "niteliklere katılma" dediği şeydir.

Kişiliği şu ya da bu ölçüde kendi *ben*inde taşıyan her bir insan, Hegel'e göre, *Mutlak Tin*'in kendi özüne yabancılaşması ya da bu yabancılaşmaya direnmesi ölçüsünde bir kişilik sergileyebilmektedir. Bu bakımdan, kişilik açısından, Hegel'in yabancılaşma kavramı Hıristiyanlık'taki enkarnasyon doğmasına içeriği bakımından çok yakın görünmektedir. Burada esasen vurgulamak istediğimiz şey, Aydınlanma'yla birlikte kendini göstermeye başlayan modernizm ve modernizmin içinde yer alan süreçlerle birlikte bu yabancılaşmanın insan *ben*inde temsil edilen kişiliği aslî kaynağından koparacak bir boyuta ulaşmış olmasıdır.

A. Touraine, A. Giddens, M. Sarup, Ch. Taylor, M. Foucault, J. Derrida ve G. Deleuze gibi modernizm eleştiricilerinin eleştirilerini bu bakış açısıyla anlamaya çalışmak en doğru yol gibi görünmektedir. Örneğin modernliğin süreçlerinden biri olan lâikliği, bu bağlamda ele alacak olursak -terimin siyasî alandaki kullanımı konumuzun dışındadır- ondan tıpkı *kişileşme* ve *bireyleşme* gibi bir süreç olarak söz edebiliriz. Modern toplumlarda insan yaşamının hemen her alanının tanrısal dünya ile tüm bağlarının koparılmasını ve insan düşüncesinin yalnızca bu dünya ile sınırlı hâle getirilmesini amaç olarak içinde bulunduran lâikleşme süreci, bir bakıma insanı yaşamının her kesitinde kendi kendisine yeten bir varlık olarak görmeyi temel ilke edinmiş olan Aydınlanma'nın özünü yansıtmakta ve sosyal yapıların kuruluş ve işleyiş biçimlerinin aydınlanmacı değerler temeli üzerine oturmasını esas almaktadır.

Gerçekten de, doğa-üstünün insan aklının ilgi alanının dışına çıkarılması çabası, Aydınlanma'nın özünde baştan beri giderek güçlenen bir anlayış olarak devam edegelmiştir. Doğa-üstünün aklın ilgi alanının dışına itilmesi konusunda ciddi ve geniş bir eleştiri mantığı içerisinde ilk girişim Kant'tan gelmiş olmakla birlikte, o *numenal* alan dediği bu doğa-üstünün bilgisinin saf akıl (yani bilimi yapan akıl) ile elde edilemeyeceğini, doğa-üstünün bilgiye değil de sadece inanca olanak tanıyan bir alan olduğunu söylemekle yetinmiş ama doğa-üstünün varlığını da inkâr etmemiştir. Pratik akıl yoluyla da olsa, Kant aklın doğa-üstüyle olan ilişkisinin varlığını devam ettirmiştir. İnsan aklının doğa-üstüyle olan bağlarından bü-

tünüyle kopuşu, gerçekte, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış A. Comte'un düşüncelerinde biçim kazanan pozitivizmle başlar ve daha sonra, kendilerine mantıkçı pozitivistler de denen, aralarında Wittgenstein ve Ayer gibi ünlülerin de bulunduğu, Viyana çevresi filozoflarında doruk noktasına ulaşır. Öyle ki, onlara göre, doğa-üstü, hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz bir alandır. Wittgenstein'ın ünlü *Tractatus*'u bu düşünceyi içeren bir cümleyle biter:[45] "Hakkında konuşulamayan şey karşısında susmak gerekir."

Dil, Doğruluk ve Mantık adlı yapıtının "Metafiziğin Elenmesi" başlıklı birinci bölümünün ikinci paragrafında, bir aşkın gerçeğe inanmadan metafizikçi olunabileceğini, bir aşkın gerçeğin olabilirliğine inananların bu bakımdan durumlarını ele almakla işe başlayabileceğini öne süren Ayer,[46] kendisini deney verileri ve zihin işlemiyle sınırlı tutan bir "doğrulama ilkesi"ni *anlamlı* olmanın tek ölçütü olarak kabul etmekte ve insanın kişisel yanının aşkın dünyayla irtibatının sürekliliğinde önemli işlevleri bulunan din, metafizik, ahlâk ve estetik gibi alanların önermelerinin, söz konusu ilke gereğince, anlamsız olduğunu öne sürmektedir.[47] Geleneksel İngiliz deneyciliğine çok şey borçlu olan mantıkçı pozitivizmin bu tutumu, Rönesans'la başlayıp Aydınlanma ile devam eden, aklın aşkın dünya ile olan bağlarından kurtulup kendini bütünüyle içkin dünyayla sınırlı hâle getirmesi sürecinin ulaştığı en yüksek noktadır.

Modernlik projesinin içeriğini belirleyen bilim ve bilgiyi bütünüyle deney ve gözleme konu olabilen olgulara dayalı bilgiden ibaret gören pozitif bilim anlayışıdır. Pozitivizm tarihsel süreç içerisinde oluşagelmiş insanlık hakkındaki farklı düşünce biçimlerine tepki gösteren, özellikle de teolojik ve metafizik spekülasyonları reddeden, buna karşın gözlemlenebilir olguları esas alan bir düşünce akımıdır. Auguste Comte tarafından kurulan söz konusu pozitivizm, varlığını büyük ölçüde Aydınlanma hareketine borçludur. *Akıl Tutulması* adlı yapıtında pozitivistlerden on sekizinci yüzyıl aydınlanmasının müridleri[48] olarak söz eden Horkheimer, Aydınlanma'nın "akıl"ını ve pozitivizmin olgusal olarak doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olamayacağı şeklindeki ilkesini kıyasıya eleştirmekte ve onu pozitivizmin çıkış noktasındaki mantıksal bir yanılgı olarak görmektedir.[49]

---

[45] Bkz. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus* (Trad. de l'Allemand: Pierre Klossowski), Gallimard, Paris 1961, s. 107.
[46] A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1984, s. 13.
[47] A. E., s. 15.
[48] M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 127.
[49] A. E., s. 121.

Reform'un ve Aydınlanma'nın kişi hakkındaki düşünceleri arasında çarpıcı bir paralelliğin bulunduğunu öne süren Horkheimer'e göre, içinde yaşadığımız serbest girişim çağında, kişilik bütünüyle benliği korumaya adanmış aklın egemenliğine girmiş ve böylece artık kişilik düşüncesi metafizik bağlarından tümüyle kopmuş ve sadece kişinin maddî çıkarlarının sentezi hâline gelmiştir.[50] Liberalizmin egemen olduğu burjuva toplumundaki atomlaşmış ekonomik bireyle her biri "dışarıya açık penceresi bulunmayan"[51] kendi içine kapalı bir *ben* olan Leibniz'in monadı arasında bir ilişki kurmaya çalışan Horkheimer, bu atomlaşmış ekonomik bireyin ya da monadın bir toplumsal tip hâline geldiğini öne sürmektedir.[52] Kapitalizm, lâikleşme, pozitivizm, bilimsellik vb. süreçleriyle insanın Aşkın'la olan tüm bağlarından koparılıp, onun sadece doğaya özgü bir varlık olarak algılanmasına, değerler yoluyla önemli ölçüde aşkın dünyadan beslenen ruhsal yanının hiç hesaba katılmamasına yol açan modernizm, sevgiye dayalı olarak gerçekleşen cömertlik, başkaya yönelme, ruhsallık, doğal niteliklerin benlikte eritilmesi gibi kişilik özelliklerini yok etmekte ve çağdaş insanı birbirleriyle içsel bir ilişki kurabilme olanakları bulunmayan Leibniz'in kendi içine kapalı monadları hâline getirmektedir.

İmdi, Fransız personalistlerinin teistik temele dayalı kişilik anlayışlarının yanı sıra, modernizm ve onun süreçlerinin kişilik üzerindeki belirleyici etkilerini de göz önüne almak suretiyle acaba ateistik ya da daha yumuşak bir ifadeyle, seküler bir temele dayalı kişilikten söz etmek imkân dahilinde değil midir? sorusunu sormanın tam zamanıdır. Böyle bir soruya kesinkes *hayır* yanıtını vermenin pek kolay olmadığı ortadadır. Çünkü insan, ne şekilde olursa olsun, doğumundan ölümüne dek devam eden yaşama sürecinin tamamını ya da büyük bir kısmını ister istemez kendisinin dışındaki başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Bunun tersini savunan görüş, hem insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğine hem de kişiliğin özünün başkayla ilişki olduğu düşüncesine aykırı düşmektedir. Sartre, Nietzsche ve Marks gibi, düşüncelerinde ateizme varan filozoflara göre de *ben*in, kendisiyle ilişki hâlinde bulunduğu *başka* vardır. Fakat onlar bu *başka* kavramının içinde, teist personalistlerden farklı olarak, bir Aşkın varlığı düşünmemekte, ona tıpkı içkin *ben*in kendisi gibi bir başka içkin olan *sen* gözüyle bakmaktadırlar. Bu durumda sonlu benler arasında ancak söz konusu edilebilen ve kişiliğin kişilik olarak ortaya çıkmasını sağlayan *ilişki*nin özünün belirlenmesi için gerekli olan ve insanın yalnızca

[50] A.E., s. 173.
[51] G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. Suut Kemal Yetkin), MEGSB Yayınları, İstanbul 1988, s. 2.
[52] M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 174.

ruhsal yanıyla ilgili bulunan değerlerin kaynağı olarak ortada yine insanın kendisinden başka bir varlık kalmamaktadır.

Ruhsal ya da kişiliksel yönden kendisi için kaçınılmaz bulunan siyasal, toplumsal, ahlâksal ve hattâ dinsel değerleri bakımından yalnızca insanın kendi aklını ve onun ortaya koyduklarını kaynak olarak kabul eden Aydınlanma düşüncesinin ve modernizmin sergilediği kişilik anlayışı, öyle görünüyor ki, her bakımdan dünyevîleşmiş bir kişiliği öngörmek durumundadır. Modernizmin en çok eleştirilen yanının insanın bedensel değil de ruhsal yanıyla ilgili bu değerler konusunda olduğu göz önüne alınacak olursa, onun bu konuda ilerden beri devam edip gelen tavrının insanın kişiliği açısından olumlu bir tavır olduğu söylenemez. Modernizmin insanın büyük ölçüde bedensel yanıyla ilgili gereksinimlerini karşılayan bilimsel bilgi, pozitivizm, endüstriyalizm, teknoloji, kapitalizm gibi her birisi postmodernistlerce bir "büyük anlatı" olarak nitelenen süreçlerinin insanın ruhsal yanını besleyen geleneksel değerleri giderek tahrip ettiğine, fakat onların yerine aynı işlevi görebilecek modern değerler koyamadığına kuşku yoktur. Bize göre, günümüzde modernizmin eleştirilmesi ve kendi bünyesinden, onu eleştiren bir postmodernizmin doğması önemli ölçüde onun değerler alanında yarattığı bu boşlukta kaynağını bulmaktadır. Böyle olmakla birlikte acaba postmodernizmin bu boşluğu doldurabileceğini söyleyebilir miyiz? İşte şimdi de bu soruya yanıt bulmaya çalışacağız.

Postmodernizm ve Kişilik

Postmodernizm teriminin düşünürler tarafından ne zamandan beri ve hangi kültür alanıyla ilgili olarak kullanılmaya başladığı konusunda farklı görüşlerle karşılaşıyoruz. Sözgelimi M. Sarup *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* adlı yapıtının J. F. Lyotard'ın postmodernizm hakkındaki görüşlerine ayırdığı altıncı bölümünde bu terimin 1960'lı yıllarda New York'taki sanatçılar ve eleştirmenler arasında ilk kez ortaya çıktığını ve 1970'lerde de Avrupalı kuramcılar tarafından geliştirildiğini kaydetmektedir.[53] Heller ve Feher *Postmodern Politik Durum*'da postmodernizmin modern dönemin kucağında büyüyen bir yabancılaşma kuşağının eseri olarak 1968'de doğduğunu[54] yazarken, F. Jameson'un postmodernizmin varlığının yüzyıllık bir modernlik hareketinden kopuşla[55] ilgili varsayım-

[53] M. Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Baki Güçlü), Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 158.

[54] A. Heller-F. Feher, *Postmodern Politik Durum* (çev. S. Argın ve O. Akınhay), Öteki Yayınevi, Ankara 1993, s. 200.

[55] S. Best, D. Kellner, *a.g.e.*, s. 48.

lara dayalı olarak 1950'lerin sonu ya da 1960'ların başında ortaya çıktığını öne sürdüğü görülmektedir.[56] Genelde, postmodernizmin gelişmesinde Foucault, Derrida, Baudrillard, Jameson gibi Fransız düşünürlerine öncelik verilse de, bu postmodernistlere esin kaynağı olanlar, özellikle Nietzsche ve Heidegger gibi Alman filozoflarıdır.[57] Nietzsche modernliği "daha yüksek türlerin" rasyonalizm, liberalizm, demokrasi ve sosyalizm tarafından sıradanlaştırıldığı ve içgüdülerin iyice körelip derinlerde büzülüp kaldığı ileri dereceden bir çöküş hâli olarak görüyordu.[58] Modernizmin en güçlü felsefî yapıbozumunu yapan Heidegger ise varlığın özne ve onun tasarımı olan dünya olarak ayrışmasının, totaliter dünya görüşlerinin felsefî terimlerini oluşturduğunu söyleyerek Modernliğin akılsallığını eleştiriyordu.[59] Her ne şekil ve zamanda doğmuş olursa olsun, burada önemli olan postmodernizmin, makro düzeyde insanlığa birtakım olumlu gelişmeler sağlarken, öte yandan insanın gerek kişiliği gerekse toplumsal yaşantısı bakımından birçok sıkıntıyı ve sorunu beraberinde getirdiği öne sürülen modernlik projesine, yine onun içinden olmak üzere, bir tepki olarak doğmasıdır.

Thomas D. Dochherty "Postmodernizm: Bir Giriş" başlıklı yazısında mimariden zoolojiye kadar neredeyse dokunmadığı tek bir düşünsel faaliyet alanının bulunmadığını kaydettiği postmodernizm hakkında "Avrupa'da gezinen bir hayalet" deyimini kullanmaktadır.[60] Bu anlamda *belirsizlik* terimi ile yakından ilişkili postmodernizmi belirli bir şekilde tanımlamak kolay görünmüyor. Böyle olmakla birlikte, postmodernizmi modernliğin temel süreçlerine (bilimsel bilginin üstünlüğü, pozitivizm, ulus-devlet anlayışı, endüstriyalizm, kapitalizm, demokrasi, lâiklik, teknoloji, bürokrasi ve uzmanlaşma, vb.) karşı çıkan ve onları sorgulayan; buna karşılık belirsizliğe, parçalılığa, farklılığa, etnikliğe, alt-kültürlere, kültürel çoğulculuğa, yerelliğe, özgünlüğe ayrıcalık tanıyan bir hareket olarak göz önüne alabiliriz.

Kanada hükümetinin isteği üzerine 1979 yılında kaleme aldığı *Postmodern Durum* adlı yapıtında J. F. Lyotard "postmodern"i büyük anlatı-

---

[56] F. Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (çev. N. Plümer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s. 29.

[57] P. M. Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (çev. Tuncay Birkan), Ark Yayınları, Ankara 1998, s. 35.

[58] S. Best, D. Kellner, *a.g.e.*, s. 39.

[59] A.E., s. 48.

[60] T. D. Dochherty, "Postmodernizm: Bir Giriş" (çev. Y. Alogan), *Post Modernist Burjuva Liberalizmi* (iç.), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s. 7; P. M. Rosenau, *a.g.e.*, s. 21.

lara inanmazlık olarak tanımlamaktadır.[61] Postmodernizm terimini fiilen kullanan, genel olarak da postmodernist bilinen ve terimi felsefe, siyaset ve sosyal teori tartışmalarına taşıyan Lyotard'a göre postmodernizm, günümüz Batı medeniyetinin genel bir durumunu, yani "büyük meşrulaştırma anlatıları"nın artık inandırıcı olmadığı bir durumu adlandırmaktadır.[62] Lyotard büyük anlatıların ve modernliğin umutlarının sona erişini ve geçmişin bütünleştirici toplum teorileri ve devrimci politikasıyla yola devam etmenin olanaksızlığını işaretleyen bir "postmodern durum"u betimler.[63] Bu bağlamda, postmodernizm, Lyotard'a göre, bütünlük baskısından, bir üst söylemin otoritesi altında senteze varma baskısından kurtularak, daha da ileri gitme isteğidir,[64] çünkü postmodernistlerce, modernliğin kendi tahakküm ve denetim tarzlarını meşrulaştıran bir dizi disiplinleştirici kurum, pratik ve söylem ürettiğine inanılmaktadır.[65]

Modernliği anlamak için, onun Descartes'te dile getirilen metafizik özünü anlamak gerekir.[66] Descartes, modern anlamda özne kavramının felsefedeki mimarı ve öznenin nesneye tahakkümünü, nesneyi *başka* olarak dışarda tutmayı özünde bulunduran bir Modernliğin felsefedeki atasıdır.[67] Bir başka deyişle, yukarıda Heidegger tarafından en güçlü yapıbozumuna uğratıldığını söylediğimiz modernliğin bir bakıma özünü oluşturan, bu özne ile nesnenin birbirinden ayrı tutulması ve nesnenin öznenin egemenliği altına sokulması düşüncesi, kaynağını modernliğin başlangıç noktası olarak kabul edilen kartezyen *Cogito*'dan almaktadır.[68] *Cogito* personalizmin de kendisinden beslendiği önemli kaynaklardan biridir. Bize öyle geliyor ki, Renouvier'nin özne-nesne ilişkisi olarak betimlediği *kişi*(person), modernizmin F. Bacon'dan beri devam edip gelen "bilen" ve "bildiğine egemen olan" *kişi*(person)sine uygun düşerken, Mounier ve Nédoncelle'in temelde sevgiye dayanan özneler-arası karşılıklı ilişki olarak betimledikleri *kişi*, modernizmin *kişi*sine uygun düşmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki, Mounier'ye göre modern kapitalizmin ve burjuvazinin in-

---

[61] J. F. Lyotard, *Postmodern Durum* (çev. A. Çiğdem), Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara 1997, s. 12.

[62] N. Fraser ve L. Nicholson, "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Femininzm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma" (çev. M. Küçük), *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 279.

[63] S. Best, D. Kellner, *a.g.e.*, s. 45.

[64] N. Zekâ, "Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre", *Postmodernizm* (iç.), Kıyı Yayınları, 2.baskı, İstanbul 1994, s. 25.

[65] S. Best, D. Kellner, *a.g.e.*, s. 16.

[66] T. Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s. 50.

[67] A. E., s. 61.

[68] A. E., s. 53.

sanı bir *kişileşme* değil de *bireyleşme* süreci içinde yaşamını sürdürmektedir. Bunun böyle olduğunu eserinde yer alan "modern dünya kişiye karşı" şeklinde konu başlığı olarak kullandığı bir ifadesinden ve bu ifadeyle ilgili yaptığı açıklamalardan çıkarmak mümkündür.[69]

Günümüzde modernliğin getirdiği birtakım sıkıntıların bulunduğuna kuşku yoktur. Charles Taylor, örneğin, bu türden olmak üzere, *Modernliğin Sıkıntıları* adlı yapıtında, "bireycilik" ve "araçsal aklın öncelik kazanması" biçimindeki iki ana temayı ele almakta ve ardından da büyük ölçüde bu ikisinden türemiş bir üçüncüsü olan "bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal yaşam üzerindeki korkutucu sonuçları"nı eklemektedir.[70] Gelişmiş Batı toplumlarının sosyal bilimcilerinin pek çoğunun, modernizmden kaynaklanan ve büyük bir kısmının da özellikle yok olmaya yüz tutmuş değerler dünyasıyla ilgili bulunan sıkıntı ve sorunlar karşısındaki endişelerini dile getirmeğe başladıklarını modernizme yönelttikleri eleştirilerinden anlıyoruz. Lyotard, Baudrillard, Jameson, Foucault, Touraine, Bell gibi modernliğin eleştiricileri olan düşünürler gelişmiş Batı toplumlarındaki modernliğin bir dönüşümün eşiğinde bulunduğunu, hattâ modernlikten bir kırılma ya da kopuşun başladığını ve postmodernist bir döneme girildiğini öne sürerlerken;[71] modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğunu düşünen J. Habermas'a[72] ve modernliğin sonuçlarının radikalleşip evrenselleştiği bir dönemde yaşadığımızı vurgulayan Giddens'a[73] göre ise postmodern bir döneme geçişten söz etmek pek kolay görünmüyor. Çünkü onlara göre, varsayılan postmodernizmin içinde yer alabilecek unsurlar zaten modernizmin bünyesinde bulunmaktadır.

Burada bizim esas üzerinde durmak istediğimiz şey, modernizm ile postmodernizmin ne olduklarının ayrıntılı bir biçimde tartışılmasından ziyade, onların kişilik üzerindeki etkilerinin felsefî bir çözümlemeye tâbi tutulması olduğundan, postmodernizmin başlangıcı ve neliği hakkında bu kadarlık bir girişten sonra, şimdi onun kişilikle olan ilintisine geçebiliriz. Yukarıda modernliğin kişilikle olan ilintilerine değinirken, bir yerde, kişiliğin beslendiği kaynağın tümüyle değerler dünyası oluğunu fakat bu değerler dünyasının insanı aşan bir varlığının söz konusu olabileceği gibi insanda içkin olabileceğinden de söz edilmektedir. Aydınlanma hareketiyle birlikte kendini göstermeye başlayan modernizmin belirlediği kişili-

[69] E. Mounier, *Oeuvres I*, Seuil, Paris 1961, s. 489.
[70] Ch. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları* (çev. U. Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 10-13.
[71] S. Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 28-29.
[72] J. Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" (çev. G. Naliş), *Postmodernizm* (iç.), (Der. N. Zekâ), Kıyı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1994, s. 31-44.
[73] A. Giddens, *a.g.e.*, s. 134.

ği ilgilendiren değerler dünyasının merkezine, bu değerlerin üreticisi olarak insanın yine kendisinin yerleştirilmesi çabasının ne ölçüde başarılı olduğu tartışılabilir. İdeler teorisinin mimarı olarak bildiğimiz Platon'un değerler konusundaki anlayışı göz önüne alınırsa, modernizmin özünde bulunan, bu değerlerin dünyevîleştirilmesi çabasının, şimdiye kadar olduğu gibi gelecekte de, başarıya ulaşabileceğini söylemek kolay görünmüyor. Çünkü Platon'a göre değerler ideler dünyasının kavramsal varlıkları olarak gerçekten vardırlar.

İnsanın *kişi* olarak varlığının devam etmesini ve tinsel bakımdan yücelmesini, dolayısıyla ahlâk ölçülerine uygun bir toplumsal düzenin gerçekleşmesini sağlayan söz konusu değerler insan olsa da olmasa da var olmaya devam ederler. Bu anlamda insanı aşkın olan söz konusu değerler dünyası, *değer* kavramıyla ifade edebileceğimiz şeylerin tümünü eksiklik değil de yetkinlik planında kendinde toplayan bir Aşkın'ın yani Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaktadır. O olmaksızın değerlerin aşkınlığından söz edemeyiz. Platon'un "İyi İdesi", Aristoteles'in "İlk Muharrik"i, Farabî'nin "İlk Sebeb"i ve İkbal'in "Mutlak Ego"su, sözü edilen aşkın değerlerin teminatı olarak var olan aynı Yetkin Varlığa işaret ederler.

Ortaçağ skolastik düşüncesine toptan bir karşı çıkışı simgeleyen Rönesans ve Aydınlanma hareketi, düşüncenin merkezinden Tanrı'yı uzaklaştırıp, O'nun yerine insan aklını geçirmekle, bir bakıma, değerlerin aşkınlığının ve mutlaklığının teminatını ortadan kaldırmıştır. Buna bağlı olarak değerler alanının da aşkınlığını ve mutlaklığını yitirip dünyevîleşmesi ve göreceleşmesi kaçınılmaz olmuştur. Burada sorulması gereken soru şudur: Dünyevîleşmiş ve göreceleşmiş olan değerler, acaba insanın kişiliksel varlığının devam etmesi ve toplumsal düzenin sağlıklı bir biçimde işlemesi bakımından, mutlak değerlerin gördüğü işlevi görebilmekte midir?

Lyotard ve onun postmodernizmini tartıştığı yapıtında Marksizmin bundan böyle asla yeni toplumsal gelişmelere uygulanamayacağı argümanıyla Aydınlanma tasarısının başarısızlığa uğrayıp uğramadığı hakkındaki bir başka argümanın çakıştığını söyleyen M. Sarup, olup bitenlerin Aydınlanma'nın umut ve ideallerinin tam tersi yönde geliştiğini; aşama aşama her alanın kurumsallaştırıldığını; bilim, ahlâk ve sanatın kişinin yaşamsal dünyasından koparak özerk birer alan hâline geldiğini kaydetmektedir.[74] Modernizmin içinde, uzmanlaşma olarak kendini gösteren bu durum, genel bilgikuramsal yapıda birbirleriyle hemen hemen hiçbir irtibatı bulunmayan kendi içine kapalı bilgi öbekleri olarak ortaya çıkmakta, dolayısıyla genel bilgi dokusundaki bu parçalanma ve kopukluklar modern

[74] M. Sarup, a.g.e., s. 172.

insanın kişiliğinin de en fazla ilgili bulunduğu uzmanlık alanının belirlediği nitelikler yönünde bir gelişme gösterdiği görülmektedir.

Belirli bir uzmanlık alanının uzmanı olan bir modern insan, bir bakıma, ister istemez kendi *ben*ini öteki uzmanlık alanlarından yalıtmış olmaktadır. Sarup, J. Lacan'ın düşüncelerini göz önünde tutmak suretiyle, yalıtılmış bir kavram olarak düşünüldüğünde, diyor, benlik kavramı burjuva bireyciliği ile yakından ilgilidir.[75] Modernizmin süreçlerinin çoğunluğu, öyle görünüyor ki, kişilik için son derece önemli olan değerleri, Marksizmin "üst-yapıyı alt-yapının belirlediği" varsayımı doğrultusunda, dünyevîleştirmek ve göreceleştirmek suretiyle insanın *başka*ya olan ilgi ve duygularının özünü sevgiden çatışmaya doğru dönüştürmek suretiyle bireyleşmiş bir modern özne hâline getirme yönünde işlev görmektedir. Kişiliğin varlığı için *başka*nın varlığının ne ölçüde önemli olduğu, üzerinde uzun uzadıya durmayı gerektirmeyecek ölçüde açık görünüyor. Burada öncelikle vurgulamak istediğimiz şey, modernizm ve onun süreçleriyle birlikte *ben*in *başka ben*i yani *sen*i âdeta bir nesne gibi algılamaya başlaması sonucu, Mounier ve Nédoncelle gibi teist personalistlerin *ben* ile *başka ben* yani *sen* arasında var olduğunu söyledikleri *sevgi* (amour) nin yerine *çatışma* (conflit)nın geçtiğidir. Bu anlayış Sartre ve onun gibi öteki ateist varoluşçuların görüşlerinde teorik temelini bulmaktadır. Sartre'ın kuramında, diyor Sarup, bilinç asla kendini kavrayamaz, bilen *ben* her zaman özneyi nesneye dönüştürür.[76]

Modernizmin insanla ilgili gözlemlenebilir nitelikte olan genel tavrının insanın kişiliğinin oluşmasında geleneksel ve aşkın değerlerin yerine yeni içkin değerleri geçirme çabası içinde bulunduğuna kuşku yoktur. Fakat modernizmin kendi bünyesinden bir postmodernizm hareketini doğurması onun bu çabasının ne ölçüde başarılı olduğunu da göstermektedir. Çünkü postmodernizm, genel yaklaşımları bakımından, henüz bir belirsizlik içinde bulunuyor olsa da, modernizmin bu güne kadar yıktıklarına karşı duyulan bir nostaljinin ifadesi gibi görünmektedir. Jameson'un, ancak nostalji filmlerinde görülebilecek ölü biçimlere öykünmenin adı olan *pastiş*i, postmodernizmin özelliklerinden biri olarak betimlemesi bu bakımdan ilgi çekicidir.[77]

Genel olarak bakıldığında, postmodernizmde, modernizmin yıktığı ne varsa onların tam tersine, yani geçmişe, geleneğe, dinsele, aşkın olan şeylere duyulan bir özlemin, üstü örtük bir biçimde de olsa, varlığını se-

[75] A. E., s. 16.
[76] A. E., s. 16.
[77] A. E., s. 176.

zinlemek olanaklıdır. Abel Jeanniere "Modernite Nedir?" başlıklı yazısında bu konuda şunları dile getirmektedir:

> Denebilir ki post-modernite, muzaffer bir pozitif bilimin kesinliklerinden genelleştirilmiş bir belirsizliğe geçişi karakterize etmektedir. Post-modernitenin hesabına ayrıca dinin dönüşü de yazılacaktı. Yaşam çok zor, bu yüzden belirsizlik inanca açılıyor. Kuşkusuz yaşamda ilkelerin geçersizleşmesiyle dinin dönüşünün bağlantısı daha az iç içe geçmiş bir durumda bulunmuyor. Önümüzde açılan yelpaze kaygı vericidir. O, ...dinî duyguların yeni ifade biçimlerinin araştırılması ve tarımsal tipte bir cemaat nostaljisinin birbirine karıştığı büyüleyici bir yenilenme.[78]

Modernizmin geliştirdiği büyük anlatıların, insanı kişilik ve kimlik bunalımına sürükleyen tek yanlı yapaylığı karşısında, postmodernistlerin bir nostalji psikolojisi içinde, söz konusu büyük anlatılara karşı çıkma şeklinde gösterdikleri tepki, modernizmin hedeflediği noktalara varmak için harcadığı çabalarının önemli ölçüde boşa gitmeye başladığını göstermektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba modernizmin başaramadığını postmodernizm başarabilecek midir? Bu soruya olumlu ya da olumsuz bir yanıtın verilebilmesi için, insanlığın kendi geleceğine güvenle bakabilmesini sağlamak amacıyla yola çıkmış olan modernizmin, o vaat edilmiş Aydınlanma düşünden umudun bütünüyle kesilmesine, sonuç olarak da ona karşı verilen tepkilerin arkasında yatan temel motifin çok açık bir biçimde bilinmesine gereksinim vardır. Oysa postmodernizm hakkında söylenenlere bakıldığında, onunla ilgili henüz bu açıklıkta bir bilgi sahibi olamayışımız bir yana, böyle bir postmodernist döneme girilip girilmediği konusunda günümüz sosyal bilimcileri arasında ciddi fikir ayrılıkları bulunmaktadır.

Henüz tam anlamıyla böyle bir döneme girilmemiş olsa da, modernizmin içinde bugüne dek yapılagelmiş yanlışlara karşı giderek yükselen bir tepkinin varlığı da bir gerçektir. Bu tepki sesini yükseltirken nelerle hesaplaşmak istediğini, iyi bilmekte, fakat hesaplaşmanın sonunda ortadan kaldırılanların yerine nelerin konulacağı konusunda, genel bir belirsizlik içinde bulunmaktadır. O bakımdan, modernliğin süreçlerine sert tepkiden öte bir belirginlik göstermeksizin, Dochherty'nin deyimiyle, hayalet gibi ortalıkta dolaşan postmodernizmin, mevcut durumuyla, modernizmin başaramadığını başarabileceğini söylemek kolay görünmüyor. Postmodernizm tartışmalarının başlangıcında yer alan ilk önemli düşünür olarak *Ec-*

[78] A. Jeanniere, "Modernite Nedir?" (çev. N. Tutal-Küçük), *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 23.

ce Homo adlı yapıtıyla Nietzsche gösterilmektedir. Adı geçen yapıtında o, insanlığın bugüne dek haklarında sürekli düşünce üretip büyük anlatılar geliştirdiği *Tanrı, ruh, erdem, günah, öte dünya, doğru...* gibi şeylerin gerçek değil yalnızca kuruntulardan ibaret olduğunu, hayatın asıl temel konuları olan "küçük şeyler"in önemsenmemesi nedeniyle toplumsal düzenin kökten bozulduğunu kaydetmektedir.[79] Postmodernizmin modernliğin ortaya koyduğu büyük anlatılara bir inanmazlık olarak ortaya çıkışının gerisinde, büyük ölçüde, Nietzsche'nin bu görüşleri yatmaktadır. Postmodernistler büyük anlatılara asla güvenmezler Hegel'e, Marks'a ve her türden evrensel felsefe biçimine kuşkuyla bakarlar.[80]

Postmodernizmin özelliklerinden biri de, Jameson'un düşüncesinde, *şizofreni*dir. Jameson bu kavramla kastettiği şeyi Lacan'ın şizofreni kuramı doğrultusunda açıklar. Şizofreniyi dil bozukluğu olarak ele alan Lacan'a göre şizofreni, kişinin tam olarak konuşma ve dil alanına girememesinden doğar.[81] Geçmişiyle çeşitli anlar dışında çok az bağlantısı bulunan, ufkunda da gelecek diye bir şey olmadığından sürekli şimdide yaşayan şizofren "hiç kimse"dir ve hiçbir kişisel kimliğe sahip değildir.[82] Şimdinin geleceğe yönelik doğru ve tutarlı projeler üretebilmesi için geçmişle olan bağlarını tümüyle koparmaması gerekir. Söz konusu bağların büyük bir kısmını kişilikle doğrudan ilişkili değerler oluşturmaktadır. Jameson'un şizofrenik bir görüntü sergilediklerini, bundan dolayı da yalnız şimdiyi yaşamak amacında olduklarını söylediği postmodernistler için, geçmiş şimdinin yaşanma biçimine sadece bir çeşni olarak katılması gereken bir nostaljiden ibarettir.

Modernizmin bünyesinde postmodernizmle birlikte artık gerçekliğin yerini imajın almaya başladığı söylenebilir.[83] *Simülasyon* (suret)ların gerçek sayılarak, toplumsal gerçekliğin güneşin doğmasıyla yok olan bir hortlak gibi buharlaşıp uçmakta olduğunu söyleyen Baudrillard içinde yaşadığımız postmodern dönemin bir simülasyon çağı olduğunu öne sürmektedir.[84] Bu dünyada gerçeklik diye bir şeyin varolmadığını, her şeyin bir simülasyondan ibaret olduğunu düşünen Baudrillard'ın, içinde yaşadı-

---

[79] F. Nietzsche, *Ecce Homo* (çev. Can Alkor), Say Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1996, s. 53.
[80] M. Sarup, a.g.e., s. 174.
[81] M. Sarup, a.g.e., s. 176.
[82] A. E., s. 176.
[83] A. Y Sarıbay, "İslami Sosyoloji Postmodern Bir Sosyoloji mi?", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Cilt: 1, Sosyoloji Derneği Yayınları, İstanbul 1994, s. 89.
[84] J. Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu* (çev. O. Adanır), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1991, s. 49.

ğımız bu çağa bir ad verme konusunda epeyce zorlandığı da görülmektedir.[85]

Sarup daha önce adı anılmış olan yapıtının "Baudrillard ve Birtakım Kültürel Pratikler" başlıklı yedinci bölümünde, simülasyonların ilk düzeninin erken modernlik, ikincisinin modernlik ve üçüncüsünün de postmodernlik olduğunu söyledikten sonra, postmodern evrenin her şeyi bir simülasyon hâline getirmeye oldukça eğilimli olduğunu, Baudrillard'ın bununla, dışsal olan hiçbir şeyde bu simülasyonlara karşılık gelebilecek hiçbir gerçekliğin bulunmadığı ve taklit edilebilecek hiçbir orijinalliğin söz konusu olmadığı bir dünyayı anlatmak istediğini kaydetmektedir.[86] Baudrillard bu yaklaşımıyla, Platon'un bu dünyanın varlıklarının ideler dünyasının gerçeklikleri olan idelerin birer gölgesi olduğu şeklindeki anlayışa, geri dönüyor gibi görünmekle birlikte, simülasyonların kendilerine atfedilecekleri gerçekliklerinin bulunmadığını öne sürmekle, Platon'un gerçeklikler dünyasının varlığını reddeden bir yaklaşım içinde bulunmaktadır.

Geç dönemlerinde, antik çağın tozlu arşivlerine inmek için postmodern tutkusundan tamamen vazgeçen ve "anlaşılması güç ve rahatsızlık verici" bulduğundan postmodernlikten geri adım atan Foucault[87] ve Foucault'nun modernlik eleştirisinin genel mizacını izleyen Deleuz ve Guattari, modern özne (kapitalist, burjuva, hümanist)yi modernizmin normalleştirici söylemlerinin ve toplumsal varoluş ile gündelik hayatın tüm boyutlarını kapsayan kurumların genişlemesine yaslanan bir tahakküm gücü olarak görmekte ve modernizmin bireyler üzerindeki bu gözetleyici, baskıcı, disiplinleştirici etkisini ortadan kaldırmak için, onun öznesini tasfiye etmeye girişmektedirler.[88] "Yüzyıllar boyunca bize dayatılan bu türden (normalleştirilmiş) bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerini tutundurmak zorundayız"[89] diyen Foucault'ya göre, özneyi belirginleştirecek olan etik, evrenselleştirici ve normalleştirici olmayan, bireyler arasındaki farklılıklara özen gösterirken bireysel özgürlüğü ve benliğin özgürlüğünün daha geniş toplumsal bağlamını vurgulayan bir etik olmalıdır.[90]

Foucault'ya göre, burada, ahlâksal normlardan ziyade özgür seçime ve estetik ölçütlere yaslanan ve bireyi normalleştirilmiş, evrensel bir etik özne olarak özneleştirmekten kaçınan bir etik çerçeve içinde kişinin görevi,

---

[85] A. E., s. 71.
[86] M. Sarup, a.g.e., s. 193-194.
[87] S. Best, D. Kellner, a.g.e., s. 99.
[88] *A. E.*, s. 103.
[89] M. Foucault, "The Subject and Power", *Dreyfus and Robinow* içinde op. cit., 1982, ss. .208-26'dan naklen, S. Best, D. Kellner, a.g.e., s. 86.
[90] S. Best -D. Kellner, a.g.e., s. 87.

kendi benliğini, kendi gizli varlığını keşfetmek değil, daha çok kendi benliğini sürekli üretmek olmalıdır.[91] Foucault'ya benzer bir biçimde, Murphy de, postmodernistlere göre *benin* yaratıcı eylemlerle doldurulması gereken bir boşluk olduğunu, bir kendilik olmadığını, daha çok öznenin ürettiği bir şey olduğunu, *benin* yalnızca dilde var olan bir şey olduğunu öne sürerken, Foucault'nun da "*benin* abideden çok, döküman" olduğuna işaret ettiğini kaydetmektedir.[92] Foucault modernizme ve hümanizme yönelttiği eleştirileriyle birlikte "insanın ölümü"nü ilân ederken,[93] onun sözünü ettiği "ölen insan" modern öznenin gözetimi ve tahakkümü altındaki modern insandır. İnsanın doğuşuyla ilgili bir çözümleme olarak nitelenebilecek olan *Kelimeler ve Şeyler*, ortaya çıkmakta olan posthümanist, postmodern epistemik uzamda bilgikuramsal bir özne olarak "insanın ölümü"nü haber vererek sona erer.[94] Modern insanın yeniden yaşama dönmesi için, modern öznenin tasfiye edilmesi gerekmektedir. Foucault'nun, yazılarında Bataille, Hölderlin, Artaud gibi simalara, modern aklın hegemonyasını ve normlarını altüst ettikleri için önem vermesi ve deliler, suçlular ve her türden marjinallerle sık sık duygudaşlık kurması bundan dolayıdır.[95] Çünkü, Foucault bu marjinallerin şahsında, modern öznenin öldürdüğünü düşündüğü modern insanın alternatifi olan insanı geri getirecek özneyi (bu özneye belki postmodern özne denilebilir) görmeye çalışmaktadır. Fakat Foucault'nun, özünde bir toplumsal etiğin ve özneler-arasılığın bulunmadığını söylediği bu özne, ne bütün özünü Tanrısal kişilikten alan teist personalizmin "sevgi"ye dayalı bir bilinçler-arası ilişkiden ibaret öznesine, ne de kendini tamamen içkin olanla sınırlayan ateist personalizmin "çatışma"ya dayalı bir bilinçler-arasılık olan öznesine uygun düşmektedir.

Klâsik çağın [Foucault'da, Rönesans-sonrası dönemlerden ilki Klâsik çağ (1660-1800), ikincisi Modern çağ (1800-1950)dır] insanlar üzerinde Modern çağda zirvesine ulaşan güçlü bir tahakküm kipini başlattığını düşünen Foucault, Horkheimer ve Adorno'ya benzer şekilde modern rasyonelliğin dayatmacı bir güç olduğuna inanmaktadır.[96] Bu bakımdan, mo-

---

[91] A. E., s. 87.

[92] M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Harper and Row, 1972, s. 7'den naklen J. W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (çev. Hüsamettin Arslan), Eti Kitapları, İstanbul 1995, s. 199-202; "Döküman" için bkz. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, s. 13-14.

[93] S. Best - D.Kellner, a.g.e., s. 45, 52.

[94] M. Foucault, *Les mots et Les choses*, Gallimard, Paris 1966, s. 398; S. Best, D. Kellner, a.g.e., s. 62.

[95] S. Best, D. Kellner, a.g.e., s. 54.

[96] A. E., s. 56.

dem özneye atfedilen bu "dayatmacı güç" ile ateist personalizmin özneler arasında var olduğunu söylediği "çatışma" arasında bir bağ kurmak çok zor görünmüyor. "Kurucu özneden vazgeçmek ve bizzat özneden kurtulmak zorundayız"[97] diyen Foucault, bir toplumsal etiğin ve özneler-arasılığın olmadığını[98] öne sürerken, burada modernizmin gerçekleştirdiği (buna yakın bir biçimde ateist personalistlerin kastettikleri) anlamda bir toplumsal etiğin ve özneler-arasılığın olmadığına dikkat çekmek istemektedir. Oysa, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri* adlı eserin yazarı olan J. W. Murphy postmodernistlerin birey üzerinde değil de, daha çok kişiler-arası ilişkiler üzerinde yoğunlaştıklarını[99] öne sürerken, bu konuyla ilgili düşüncelerini, teist personalizmin önemli temsilcilerinden biri olarak sayabileceğimiz Yahudi asıllı Martin Buber'in düşüncelerine dayandırıyor izlenimi vermektedir. Martin Buber'in söylediği gibi, diyor Murphy, hakikat öznelliği nesnellikten ayıran mesafeyi dolduran "arada" bulunur.[100] Buber'le parelel olarak, postmodernistler kişiler-arası saygıya dayanan bir etik öne sürerler.[101] Aşkın bir Tanrı'dan kaynaklanmaksızın sevgiye, hayırseverliğe, adalete çağıran bir postmodern dinden söz eden Murphy, *ben* ve *başkanın* karşılaştıkları nokta gerçekliktir ve bu nedenle dinsel değerler yalnızca bu alan içinde kendilerini gösterebilirler demektedir.[102] Buber'in düşüncesinde *benin* modernite eşlik eden kaba bireyciliğin temelini kazan *seni* imâ ettiğini kaydeden[103] Murphy Lyotard'ın da hiçbir *benin* bir ada olmadığını, her *benin* eskisinden daha çok hareketli ve karmaşık bir ilişkiler yumağında var olduğunu düşündüğünü öne sürmektedir.[104]

Modernliğin öznesine yönelik postmodernistlerce geliştirilen karşı çıkışın kaynağında, daha önce de kaydettiğimiz gibi, Freud ile Nietzsche'nin bulunduğu; başta Foucault ve Derrida olmak üzere postmodernistlerin çoğu söz konusu özneye itiraz ederken bu iki düşünürün yazılarından etkilenmiş oldukları öne sürülmektedir.[105] Nietzsche mantıklı bir biçimde ve nedensel ilişkileri gözeterek akıl yürüten öznenin varlığını sorgularken; Freud tutarlı, bütünleşmiş, modern öznenin statüsünü sor-

[97] M. Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1980, s. 117'den naklen S. Best, D. Kellner, a.g.e., s. 71.
[98] S. Best, D. Kellner, a.g.e., s. 91.
[99] J. W. Murphy, a.g.e., s. 124.
[100] A. E., s. 41.
[101] A. E., s. 130.
[102] A. E., s. 168.
[103] A. E., s. 206.
[104] A. E., s. 205; Bkz. J. F. Lyotard, a.g.e., s. 43.
[105] P. M. Rosenau, a.g.e., s. 84.

gulamıştır.[106] Nietzsche "sabit, tözsel benlik"in geçerliliğine karşı çıkarak öznenin bir kurmaca olduğunu söylerken, Freud özbilinçli özneyi ortadan kaldırarak onun yerine bilinçdışından çoğunlukla habersiz olan merkezsiz, parçalanmış ve heterojen özneyi geçirmiştir. Her iki yaklaşım da modern öznenin gözetimi ve tahakkümü altında, Weber'in deyimiyle "demir kafes"in içinde bulunan insanın "ölümü" düşüncesine kaynaklık edecek niteliktedir. Sadece insan bilimleri alanında değil sosyal bilimler alanında da, önceleri yazarın ölümüne, sonraları da öznenin ölümüne zemin hazırladığı söylenen yapısalcı gelenekte öznenin "kayıp kişi" olduğu öne sürülmektedir.[107]

Postmodernizm, modern bilimde merkezî bir yer tutan özne-nesne, yani bilen-bilinen ayrımını reddederken[108] özne olarak ben (*I*) ile nesne olarak ben (*me*) arasındaki temel farkı ortadan kaldırır.[109] Bazı postmodernistler (şüpheciler) modern özne yerine bir ikame özne -postmodern birey- önerirken, bazı postmodernistler (olumlayıcılar) de modern öznenin yeni ve yenilikçi biçimleriyle geri dönmesi çağrısında bulunmaya eğilimlidirler.[110] Postmodernistlerin modern özneyi diriltmekten çok, onun yerine farklı bir biçim almış bir başka karakter ya da *kişilik* geçirmenin peşinde olduklarını söyleyen Rosenau postmodern bireyin icat edilmesinin kolay olmayacağını kaydetmektedir.[111] Çünkü ona göre postmodern birey neredeyse anonim bir varoluşa sahip olacak, kişilik özelliklerini taşıyor olmakla birlikte olaylardan, eylemlerden ve sonuçlardan sorumlu tutulamayacak; kısacası postmodern bireyin icâdı postmodernistlere bir yandan modern özneyi terk ederken bir yandan da bireyci bir perspektifi devam ettirme olanağını vermekle birlikte, bunun yapılabilmesi için sosyal bilimlerde *özne*nin ve *birey*in anlamlarının birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.[112] Bu ayrımın personalistlerce, *kişi* ve *birey* ayrımı olarak, çok açık bir biçimde yapıldığını görüyoruz.[113]

Modern anlamda kolektif yakınlıktan ve cemaat sorumluluğundan uzak duran ve bunların kişisel gelişimin önünde birer engel olduğunu düşünen postmodern birey, bir kişiliği ve potansiyel olarak karışık bir kimliği olan, yamalı bohçadan ibaret bir *persona*'dır.[114] Modern özne ise, ko-

[106] A. E., s. 84-85.
[107] A. E., s. 86-87.
[108] A. E., s. 92.
[109] A. E., s. 94.
[110] A. E., s. 97.
[111] A. E., s. 97.
[112] A. E. s. 98.
[113] Bkz. V. Urhan, a.g.e., s. 54-74.
[114] P. M. Rosenau, a.g.e., s. 98-99.

lektif olanın iyiliği için kendi çıkarlarını ikinci plana atan, rasyonel kurallara, genel iradeye, toplumsal uzlaşımlara saygı gösteren, akla ve bilime güvenen, yerleşik bir kişisel kimliği olan öznedir.[115] Buna göre, ne modernizmin *özne*si, ne de postmodernizmin *birey*i, 1940'lı yıllardan bu yana Mounier, Nédoncelle, Jean Lacroix, Buber, Berdiaeff gibi düşünürlerin eserlerinde ortaya konulmuş olan teist personalizmin öznesini hemen hemen hiç yansıtmadığı hâlde, modernizmin öznesi gözetimci, tahakkümcü ve baskıcı özellikleriyle ateist personalizmin öznesine epeyce yakın görünmektedir. Örneğin, Sartre'ın, *bakış*ıyla *başka*yı donduran ve egemenliği altına alan *beni*,[116] modern özneye oldukça yakındır.

Postmodernizmin, daha çok özneyle ilgili özünü sergileyen bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında, onun önde gelen sözcüleri konumunda bulunan ne Lyotard'ın, ne Baudrillard'ın ve ne de Jameson' un yaklaşımları, bize modernizmin başaramadığını başarabilmeye yetili yaklaşımlar olarak görünmüyor. İnsanın Aşkın'la olan tüm bağlarını yok sayan, onu kendi kendine yeten akıllı bir varlık olarak görme eğiliminde bulunan her yaklaşım, bize öyle geliyor ki, insanın özellikle ruhsal ya da kişiliksel yanıyla ilgili sorunlarının çözümünde başarısız kalmaya mahkumdur.

Kaynakça

Ayer, A. J. *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1984.

Baudrillard, J. *Sessiz Yığınların Gölgesinde yada Toplumsalın Sonu* (çev. O. Adanır), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1991.

Berman, M. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (çev. Ü. Altuğ-B. Peker), İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Best, S.-Kellner, D. *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

Bozkurt, N. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.

Bozkurt, N. *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990.

Bumin, T. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.

Canatan, K. *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Çiğdem, A. *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Çiğdem, A. *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Dochherty, T. D. "Postmodernizm: Bir Giriş" (çev. Y. Alogan), *Postmodernist Burjuva Liberalizmi* (iç.), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.

Foucault, M. *Les mots et Les choses*, Gallimard, Paris 1966.

Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

[115] A. E., s. 83.
[116] V. Urhan, a.g.e., s. 47.

Giddens, A. *Modernliğin Sonuçları* (çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, 2.bsskı, İstanbul 1998.

Gökberk, M. *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979.

Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, Ramzi Kitabevi, 8. baskı, İstanbul 1996.

Guénon, R. *Modern Dünyanın Bunalımı* (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979.

Heller, A.-Feher, F. *Postmodern Politik Durum* (çev. S. Argın ve O. Akınhay), Öteki Yayınevi, Ankara 1993.

Horkheimer, M. *Akıl Tutulması* (çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul 1986.

Jameson, F. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (çev. N. Plümer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Kızılçelik, S. *Postmodernizm Dedikleri*, Saray Kitabevleri, İzmir 1996.

Küçük, M. (Derleyen) *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara 1993.

Leibniz, G. W. *Monadoloji* (çev. Suut Kemal Yetkin), MEGSB Yayınları, İstanbul 1988.

Lyotard, J. F. *Postmodern Durum* (çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara 1997. Mounier, E. *Oeuvres I*, Seuil, Paris 1961.

Murphy, J. W. *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (çev. Hüsamettin Arslan), Eti Kitapları, İstanbul 1995.

Nietzsche, F. *Ecce Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur)* (çev. Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul 1996.

Poole, R. *Ahlâk ve Modernlik* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.

Rosenau, P.M. *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (çev. Tuncay Birkan), Ark Yayınları, Ankara 1998.

Sarıbay, A.Y. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Sarıbay, A.Y "İslami Sosyoloji Postmodern Bir Sosyoloji mi?", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Cilt: 1, Sosyoloji Derneği Yayınları, İstanbul 1994.

Sarup, M. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (çev.A. Baki Güçlü), Ark Yayınevi, Ankara 1995

Soykan, Ö. N. "Türk Postmodernizmi", *Felsefe Dünyası*, T.F.D.Yayını, Sayı: 9, Ankara 1993.

Stauth, G.-Turner,B.S. *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara 1997.

Taylor, Ch. *Modernliğin Sıkıntıları* (çev. Uğur Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Touraine, A. *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Urhan, V. *Kişiliğin Doğası*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus* (Tard. de l'Allemand: Pierre Klossowski), Gallimard, Paris 1961.

Zekâ, N. *Postmodernizm* (çev. G. Naliş, D. Sabuncuoğlu, D. Erksan), Kıyı Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1994.

MODERNİTE VE TOTALİTERYANİZM*

Luciano Pellicani

Modernitenin yerleşik bir tanımına göre sanayileşme, rasyonalizasyon ve bürokratikleşme onun temel öğeleridir. Bu sıfatla Modernite, tam anlamıyla bir *kultur* değil olsa olsa bir *Zivilisation*dur. Zygmunt Bauman, hiç de sürpriz olmayan bir şekilde Yahudi soykırımının "modern toplumun gizli olanakları" için nadir rastlanan fakat can alıcı bir test olduğunu iddia etmektedir.[1] Modern toplum olmadan "Yahudi soykırımı düşünülemezdi" diye yazar. "Bunu akla uygun hâle getiren modern uygarlığın rasyonel dünyasıdır. Naziler'in Avrupalı Yahudiler'e yaptığı kitle katliamı sadece endüstri toplumunun teknolojik eseri değil aynı zamanda bürokratik toplumun örgütsel eseridir."[2] Kısaca, Yahudi soykırımı "Araçsal rasyonalitenin özüne"[3] dayandırılan bürokratik bir kültürün ürünüdür ve ahlâkî değerlerle bağdaşmaz.

Açık bir şekilde modern endüstriyel örgüt "nihaî çözüm" için zaruri bir durumdu.[4] Bununla beraber, Bauman'ın iddia ettiği gibi bundan "*Endlösung* fikrinin kendisinin bürokratik kültürün sonucu olduğu" çıkarıl-

---

* Çeviri: Özgür Emir (*Telos*, 1998, İlkbahar Yaz sayısı, New York).

[1] Zygmunt Bauman, *Modernity andthe Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 12

[2] a.g.e. s. 13.

[3] a.g.e, s. 17-18.

[4] "Totaliteryan politikalarla bilimsel ve teknolojik kaynaklar arasında sıkı bir ilişki vardır. Bunlar olmadan totaliteryanizm belli sınırların ötesine gidemez... Teknolojik gelişmenin belli bir düzeyi totaliteryan rejimin varlığı ve sürekliliği için gereklidir. Fakat bu gerekli durum kendi kendine yeterli değildir... Domenico Fisichella, *Totaliterianismo* (Roma: La Nuova İtalica Scientifica, 1987), s. 131.

maz.[5] Bauman'ın aksine tarihsel olarak Nazi Almanya'sı aklın kişisel olmayan hakimiyetiyle değil, zamanla feci sonuçlar doğuran[6] ideolojinin hilelerine karşı rasyonalitenin ikinci planda olmasıyla"[7] biçimlenmiştir. Benzer biçimde "Yahudi ırkının" yok edilmesi planı, tipik olarak karizmatik bir liderin ürünüydü.[8] Sonuçta Yahudi soykırımı yüzyıllar boyunca geleneksel bürokratik devletlerin gerçekleştirdiği diğer pek çok kitlesel katliamlarla kıyas kabul etmeyen yegâne bir fenomendir. "Nihaî çözümün" yegâneliği onu esinleyenin ne olduğuna baktığımız zaman daha aşikâr olmaya başlar. Hitler'in son konuşmalarından birinde söylediği gibi: "Yahudiler'le ilgilenme konusuna hep sadık kaldım. Savaşın arifesinde onlara son bir uyarı yaptım. Onları dünyayı yeniden savaşa sürüklerlerse bu defa canlarının bağışlanmayacağı ve Avrupa'da parazitlerin tamamen yok edileceği konusunda uyardım. Yahudi çıbanını bütün diğerleri gibi deşeceğiz. Gelecek kuşaklar daima minnettar kalacak."[9]

Bunun ışığında kitlesel Yahudi katliamının bürokratik rasyonalitenin ürünü olduğunu iddia etmenin bir anlamı yoktur. Bürokratik mekanizma zorunluydu. Bununla beraber, daha önemlisi bütün devrimci hareketler[10] gibi dünyanın acımasızca yok edilmesi gereken parazitlerce istila edilmiş ahlâkî bir bataklık olduğu düşüncesiyle zihinleri meşgul eden devrimci bir hareketin bütün özelliklerini sergileyen bir *Weltanschauung*'un varlığıdır. Son tahlilde Bauman'ın Modernite ve Yahudi soykırımı arasında kurduğu bağlantı totaliteryanizmin son derece hatalı bir yorumuna dayanıyor. Totaliteryanizm bürokratik hâkimiyetle özdeş olsaydı *Megamachine* tarafından kurulan ve idare edilen ilk büyük uygarlıklardan bu yana var olan çok eski bir fenomen olurdu.[11]

Hattâ daha önemlisi Modernitenin temelinin teknolojik-endüstriyel aygıtlar ve araçsal rasyonaliteyle tanımlanmasıdır. Burada Bauman Modernitenin "Haklar ve özgürlüklere dayanan tek uygarlık" olduğu gerçeğini görmezden geliyor. Bu onun haklar ve özgürlüklerin bir kültürü olarak

---

[5] Bauman, *op. cit.* s. 15.

[6] Jeffrey Herf, *Reactionry Modernizm* (New York: Cambridge University Press, 1984) s. 306

[7] Yahudi soykırımının kendisi Nazi rejiminin büyük irrasyonalitesini gösterir. Aslında, "Doğu sınırı dışındaki ümitsizce ihtiyaç duyduğu ulaşım araçlarını almak ve bunları tamamen faydasız bir operasyonda kullanmak için delirmişe benziyordu. Almanya'nın ülkelerin savaş eforuna yardım edebilen bir işçi gücünden mahrum edilmesi delilikten daha aşağı görülmez. "William Carr, *Hitler* (Londra: Arnold, 1978), s. 118.

[8] Cf. Luciano Cavalli, *Carisma e Tirranide nel Secelo* (Bologna: Mulina, 1982) ve J. P Simoneau, *Scularization Et Religious Politiques* (Den Haag: Mouton, 1982).

[9] Adolf Hitler, *Ultimi Discorsi* (Padova: Edizioni Ar, 1988), s. 52.

[10] Gnostik bir kitle hareketi olarak Nazizm üzerine, bkz. M. Rhodes, *The Hitler Movement* (Stanford: Hoover Instution Press, 1988).

[11] Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (Stanford: Stanford University Press, 1954).

Modernite ye karşı kökten/köklü bir isyan ve Nasyonel-Sosyalist devriminin tarihsel-kültürel önemini yanlış anlamasının nedenidir.[12] *Gleichschaltung* ile başlayarak, Almanya Batı kültürel geleneğiyle fiilen ilgisini kesti ve bir *Völkische Kultur* adı altında, teknoloji, bilim ve üretim güçlerinin endüstriyel organizasyonu dışında her şeyini reddederek burjuva *uygarlığına* karşı seferber oldu. Sonuç Jeffery Herf'in "gerici modernizm" dediği şey, yani teknoloji ve irrasyonalizmin "Modernite, kapitalizm ya da Aydınlanmaya" tamamen yabancı olan paradoksal ve kendi kendini imha edici bir karışımıdır.[13]

Fakat bu keyfî modernite ve araçsal rasyonalite tanımı, Bauman'ın Yahudi soykırımını okumakta kullandığı anahtar, şaşırtıcı değildir. 1930'lara kadar geriye gidildiğinde Frankfurt Okulu üyeleri Nazi totaliteryanizminin gerçeğin *akıl* ile mânâsız teşhisine dayanan bir uygarlığın (Modern kültürün) "mantıklı" bir varış noktası olarak görülmesi gerektiğini ısrarla belirtmekteydiler. 1939'da, Max Horkheimer Nazi diktatörlüğünü Batı kültürüyle ilginin kesilmesi olarak görmenin yanlış olduğunu iddia ediyordu. Tam aksine "Batı kültürüyle birlikte Nazizme doğru eğilim taşıyan bir ilerleme yolu olarak 1789'da çıkan yasa" yerindedir ki, "faşizm modern toplumun bir gerçeğidir" ve "liberal düşünceye gönderme yaparak faşizmle mücadele etmek faşizmin kazanmasına izin verilen şeyleri istemek anlamına gelir" [14]

Joseph de Maistre'in takipçilerinin buna katılma konusunda sorunları olmayacaktır; çünkü onlar modern barbarizme doğru koşunun Aydınlanma ve 1789'un "Şeytanca işleri"[15] ile başladığını iddia ederler. Norberto Bobbio'nun "20. yüzyılın de Maistre'sı" dediği Augusto Del Noce, Modernite yi "yaratılıştan totaliteryan" bir kültür olarak tarif eder. Bugüne kadar yazılan en sefil kitaplardan birinden (*Dialectic of Enlightment*) aşırılmış görünen bir tarif.[16] Adorno ve Horkheimer bu sahte sosyoloji klâsiğinde "toplumsal özgürlüğün aydınlatılmış düşünceden ayrılamaz" olduğunu teslim ederken, "asıl tarihî formların (beraber dokunarak birleşen)

---

[12] Tesadüfen değil, Schmitt Hitler'i Alman halkını yüzyıllık burjuva meşruiyetinin karışıklığından kurtarma, liberal demokratik idealin tamamını yıkma tarihî misyonunu gerçekleştiren "Politik asker" olarak kutlar. Bak, Carl Schmitt, *Der sieg des Bürgers über den Soldaten* (Hamburg: Hansatische Verlagsonatl, 1935) s. 48-49.

[13] Herf, *Reactionary Modernism*, *op. cit.*, s. 101.

[14] Max Horkheimer, "Gli Ebrei e l'Europa" içinde *Crisi della Ragione ve Transformazione della Stato* (Roma: Savelli, 1978) s. 36, 52 ve 55.

[15] Joseph ve Maistre, *Considerazioni Sulla Francia* (Roma: Editori Ruiniti, 1988) s. 76.

[16] Augusto Del Noce, *L'Epoca dalla Secolorizzazione*, (Milan: Giuftre, 1970) s. 27 Expesso ile Fransız Devrimi'nin 200 yıllık durumu üzerinde yapılan bir röportajda Del Noce, Frankfurt Okulu üyelerinin bugünün dünyasını tamamen çok yönlü bir bilinçsizlik olarak tarif etmekte aslında haklı olduklarına işaret eder.

-sosyolojik kurumların- insanlığı, yeni bir çeşit barbarizmin içine batıran tersine çevirmenin tohumlarını zaten içerdiğini" iddia eder[17] Devamında Adorno ve Horkheimer, buna sebep olarak aydınlanmanın mit, sihir ve batıl inançlardan bağımsız insanlar yaratma girişiminde, "anlamı" bile bile reddeden bir bilim formüle etmesi ve bilgiyi "dünyanın hesaplanabilirliği" ile bir tutmasını gösterir.[18] "Eşitlik tarafından yönetilen" toplumsal örgütlerin bir modelinin doğuşunu ve küresel yayılışını, "sayıları azaltmayan" ve "ilâhların ve niteliklerin yok edilmesini gerektiren" görünüşler dünyasına havale ederler.[19] Kısaca "Aydınlanma totaliteryan"sa da[20], onun mitolojiden arındırma ile ilgili mahvedici işleri de dünyayı büyüden kurtarmış ve "her şey imalat ve idare kisvesi altında"[21] görünürken kurnaz *homo economicus*un efendi gibi hareket ettiği "soyutlamanın düzeltici egemenliği"[22] çağını açmıştır. Sonuç olarak, "bu sadece hükmetmenin ceremesinin insanı hükmeden nesnelerden; tinin nesnelleştirilmesi ve insanın birçok büyülenmiş ilişkileri –hattâ kendi kendisiyle olan ilişkilerinden vazgeçirilmesi yoluyla ödenmesi değildir. Bireysel, basmakalıp cevapların hareketsiz düzeyine ve birey tarafından beklenen çalışma biçimine indirgenmiştir. Animizm nesneyi tinselleştirir, oysa endüstriyalizm insanların tinini nesnelleştirir."[23]

Modern kültürün bu okumasının Rene Guenon'unkiyle farkını görmek zor.[24] Her ikisinde de Modernite "nicelik devri" ile tesadüf etmekte. Bununla beraber burada bir farklılık var. Adorno ve Horkheimer Aydınlanma'yı, animizmin yani tarihin diyalektik anlayışın inceltilmiş bir formu adına suçlarken; Guenon Batı rasyonalizmini tüm geleneksel kurumlar ve değerlere karşı "Şeytanî" eğiliminden dolayı mahkum etmektedir. Ancak neticede ikisi de aynı kapıya çıkar: Toplumsal örgütlenmenin doğal ve rasyonel olamayan bir formu olarak bütün modern kültürün kayıtsız şartsız mahkum edilmesi.

Herbert Marcuse'un da duruşu temel olarak aynıdır. *Reason and Revulation*'da modern dünyayı pozitif ve diyalektik iki gerçek anlayışının, çatıştığı bir arena olarak tarif eder. İlki, pozitif felsefe onu "reddetmek ge-

---

[17] Max Horkheimer ve Teodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightment*, çev. By John Cumming (New York Herder and Herder, 1972) s. XIII ve XVII.
[18] a.g.e, s. 5 ve 7.
[19] a.g.e, s. 7 ve 8.
[20] a.g.e, s. 6.
[21] a.g.e, s. 13.
[22] a.g.e, s. 84.
[23] a.g.e, s. 28.
[24] Rene Guenon, *Le Regne de la Wuantite et les Signes des Temps* (Paris: Gallimard, 1972) ve *La Crise du Monde Moderne* (Paris: Gallimard, 1975).

rektiğini iddia edenlere karşı var olan düzeni öne sürecektir."[25] Sonraki "..... şeyleri oldukları gibi 'olumsuzlayan' kavramsal oluşumundan dolayı, negatif felsefe, her şeyin en kökten itirazına yol gösterir. İşin doğrusu verili olayların yönetimini tertiplemek gerçeklerin ışığında bakıldığı zaman olumsuz, sınırlı ve geçici olmaya -bunların arkasında yol gösteren kapsamlı bir sürecin içinde yok olan biçimler olmaya başlarlar."[26] Böylece pozitivist gerçek esasında tam olarak tutucuyken; diyalektik gerçek esas olarak devrimcidir. "Nitelik bakımından farklı" bir yaşam için insanların arzularının tatmini, diyalektik düşüncenin pozitivist düşünce üzerinde, "yanlış bilinci" onun sahte bilimiyle besleyerek, "yaşamın rasyonel bir düzenlemesinin elde edilmesine engel olan zaferi ile tekabül eder."[27]

Marcuse'un Locke'tan Bernstain'a Hume ve Kant yoluyla, bütün aydınlanma geleneğini "aklın feragatini açıklamak"[28] gibi kolaylıkla okuması nefes kesici. Hattâ daha inanılmaz olanı, Manichean *gnosticism*inin* bütün özellikleriyle birlikte rasyonalizmin üstün bir biçimi olarak bir *Weltanschauung* önermesidir. Manicheanlar'a göre, insanlığın kurtuluşu "karanlığın çocukları" ile "aydınlığın çocukları" arasındaki kozmik savaşın bir fonksiyonudur. Böylece, büyük Reddin teorisyeni açısından, "baskıcı toplumun " özgürlüğü pozitivist ile diyalektik arasındaki küresel çatışmanın sonucuyla yakından ilgilidir. İlki, Marks ve Engels'in tabiriyle, "tutucu partiyi" ikincisi tarihsel her şeyi, yakıp yerle bir etme misyonuyla, " insanların şimdiye kadar yabancılaştırıldığı bütün şeylerin üzerinde gerçek mülkiyeti ele geçirmek için özel mülkiyeti kaldırma misyonuyla "yıkıcı partiyi" meydana getirir."[29] Marcuse'un "sınıf gerçeği, özgürlüğü yalanlar ya da daha doğrusu onu soyut bir düşünceye dönüştürür"[30] demesinin ve arkasında kapitalist-burjuva toplumunun ölümcül derecede baskıcı doğasını riyakarlıkla gizleyen bir dış görünüş olarak anayasal devletin sivil hakları koruma geleneğini görmesinin nedenini bu varsayımlardan anlayabiliriz. Elbette ki O, yasal bir hükümetin, sınırlamalarına rağmen, yasanın üstünde ya da yasadışı bir hükümetten her zaman

---

[25] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960), s. 327.
[26] a.g.e, s. 325.
[27] a.g.e, s. 322.
[28] a.g.e. s. 20.
* Manichean: MS. III. ve V. Yüzyıllar arasında rağbet bulan ve Zerdüştlük mazheblerinden esinlenip hem Allah'a hem şeytana inanan mezhep, buna bağlı kimse. *Gnosticism*: Hıristiyanlığın başlangıcında ruhanî sırlarını bilmek iddiasında olan mezhep (ç.n.).
[29] a.g.e, s. 288.
[30] a.g.e, s. 289.

son derece iyi olduğunu kabul eder. Fakat bu Onu, "totaliteryan"ın yalnızca toplumun yıldırıcı siyasal koordinasyonu değil aynı zamanda çıkar çevreleri tarafından ihtiyaçların manüpüle edilmesi yoluyla işleyen, yıldırıcı olmayan bir ekonomik-teknik koordinasyon olduğunu yazmaktan alıkoymaz. Bu böylece, bu bütüne karşı etkili bir muhalefetin çıkmasını imkânsız hâle getirir. Totaliteryanizme yol açan, yalnızca özel bir hükümet türü ya da parti yasası değil, bununla beraber belki de en iyi "çok partilik", "baskın güçler" ayrılığı vb. ile uyum gösteren özel bir üretim-dağıtım sistemidir.[31]

Bu, içindeki bütün ineklerin siyah olduğu Hegelyan bir gecedir. Marcuse aslında ne diyor? İleri sanayi ülkeleri, benimsedikleri hukukî-siyasî yapı ne olursa olsun, çaresiz olarak totaliteryan mıdır? Bu herkesi manüpüle eden ve kişisel olmayan emirlerine itaat ettiren pozitivist rasyonalitenin zaferinden kaynaklanır. Herkese söyletene ve uygulatana değin, şeyler yalnızca aldatıcı görünüşleriyle değil, derinlemesine incelenirse faşizm, komünizm ve liberal demokrasi tek bir tarihî gerçeğin sadece yan etkisel varyasyonlarıdır: Totaliteryan toplum bilimsel-teknolojik aygıtların karşı konulmaz ve değişmez hâkimiyetlerine dayanır. Orijinal olarak birleştirilmiş olan şeyleri parçalara ayıran -gerçeğin bütünlüğü teleolojik bir süreç olarak farz edilmiş- soyut aklın bir ürünü olan bilim, vaat ettiği şeylerin tam tersini ortaya koyar: Özgür değildir. Fakat itaat ettirir; aydınlanmış değildir fakat karartır. Bu sıfatla hem hükmetmenin bir aracı hem de "yanlış bilinçtir."

Batı bilimi, Nazi totaliteryanizminin son iki yüzyılda emek vererek kazanılan haklar ve özgürlükleri yok etmesini durdurmak amacıyla on milyonlarca insan yaşamına mâl olan korkunç bir savaşa girmek zorunda sayıldı. Marcuse'un sayesinde, şimdi savunulan daha önemsiz şeylerin ne olduğu açık: "İleri sanayi uygarlığında hâkim olan rahat, engelsiz, mantıklı bir demokratik özgürlüksüzlük halk egemenliği aldatmacası tarafından canlandırılan ve tamamen sistemin her şeye gücü yeten yöneticilerince zekice ekilen "sahte ihtiyaçların" doyuruculuğuna dayanan teknolojik ilerlemenin bir işareti."[32] Benzer şekilde "politik ve ekonomik gücün bir araya gelmesinden", "alternatifleri bastırmak" ve "teknolojiyi hükmetmenin bir aracı olarak kullanmaktan dolayı", "etkili muhalefetin önü tıka-

[31] Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in The Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), s. 3.
[32] a.g.e. s. 1.

nır"[33] ve özgür toplumlar komünist olanlardan daha az baskıcı olan bir hâl almaz. Eğer birisi farklılıklardan söz edebilirse, tek fark, özgür toplumlarda şiddetle bastırmanın yerini gizli baskının almasıdır, üyeleri, köle olarak durumlarını psikolojik bakımdan gönüllüce kabul etmeye yöneltmek gibi kurnazca bir yolla manüpüle edilen bu toplumlara şükran duyar.

Adorno ve Horkheimer ile birlikte, Marcuse'un "teknolojik rasyonalitenin, Gerçek fikrinin en son dönüşümü"[34] olduğuna inandığı vurgulanmalıdır. Başka bir deyişle, "baskıcı topluma" yol açan şey, insanları özgürleştirmenin yerine onları "teknolojinin maddeleştirmenin en büyük aracı"[35] olduğu bir sistemin içine hapseden Aydınlanma kültürüdür. Marcuse'un bununla ilgili şüphesi yok: bu, insanları üretim güçlerinin ve kendisini riyakarlıkla "özgür toplum" olarak niteleyen toplumsal ilişkilerin "yanlış düzenlemesine"[36] götüren "hatalı mantıktır" -aydınlanmanın duygusuz ve dogmatik mantığıdır. Haddi zatında Marcuse, Platon'un mağara benzetmesinin güncelleştirilmiş bir versiyonunu önerir. "Dünyayı değiştirmenin tek gerçek ve pratik yolunu bildiğinden emin bir şekilde kendisini kapitalist-burjuva manüplasyonun "yanlış bilinçliliğinden" kurtarma tarihî misyonuyla yüklenmiş ve onları sahte ihtiyaçların saplantı biçiminde peşine düşmeye yönelten "zengin toplumdan" özgürlüğe doğru giden yolu göstermek durumunda gibi görür.[37] Burada küçük bir fark vardır: Platon kendini iyi bir toplumun resmini çizmek zorunda hissederken Marcuse, mistik şekilde olumsuzlamanın gerçeği harekete geçiren güç ve yaratıcı bir prensip olduğundan emin olarak hayatın doğru duygusu (logos) ile uyumluluk içinde bir toplum yaratmak için verili gerçeği yok etmenin yeterli olacağını iddia eder.

Frankfurt Okulu'nun modern kültür okuması insanı Nietzsche'nin "Aydınlanma öfkeyi harekete geçirir"[38] sözüne katılmaya yöneltiyor. Aydınlanma dinin özgürlüğünü ilân etti. Fakat aynı zamanda animizmin her çeşidine karşı mahvedici eleştirisiyle büyülenmiş bilinci yok etti ve Max Weber'in belirttiği gibi insanların "tanrısız ve peygambersiz"[39] yaşamaya mahkum edildiği bir duruma yol açtı. Mutlak'a susayanların Horkhei-

---

[33] Herbert Marcuse *Repressive Tolerance*, Robert F. Wolf, Barrington Moore ve Herbert Marcuse, *The Critique of Pure Tolerance* (Boston Beacon Press,1965) s.123.
[34] Herbert Marcuse, *One Dimensional Man op. cit.*, s. 123.
[35] a.g.e., s.169.
[36] a.g.e., s.145.
[37] a.g.e., s. 4.
[38] Frederich Nietzsche, "al di la del bane edel male" *Opere* içinde (Roma: Casina , 1955) cilt: 1 s. 614.
[39] Max Weber, *La Scienza Come Prefessionale*, (Roma: Armando, 1997) s. 74.

mer'in nadide bir berraklık anında, "tam olarak Öteki için nostalji" dediği şeyle meşgul olan eleştirel teorisyenleri, "tanrının gerçek yetimlerini" kapsamak üzere yavaş yavaş "kutsal değerlerin olmadığı"[40] bir çeşit kolektif bir yaşam yaratan aydınlanmanın yayılması karşısında sadece korku hissedebilmesinin nedeni budur. Bu yüzden onların Modernite üzerine şiddetli saldırıları maddenin tinsel uygarlık üzerinde ahlâksız bir zaferi olarak görünür.[41] Modernite, bununla beraber, üretim güçlerinin sınırsız gelişimi ve doğanın bilimsel-teknolojik manüpülasyonuna indirgenemez. O yalnızca bir *Zivilisation* değil aynı zamanda ***kultur***dur. Daha doğrusu temel özellikleri: 1) Seçme davranışı, 2) Hukukun egemenliği, 3) Vatandaşların haklarının evrenselleştirilmesi, 4) Değişimin kurumsallaştırılası, 5) Kültürel lâikleşme, 6) Alt sistemlerin otonomisi, 7) Rasyonalizasyon olan *sui generis* bir uygarlıktır.

Seçme davranışı belki de Modernitenin en tipik özelliğidir. Çünkü geleneksel karşı konulmaz normatif bir güce sahiptir. Geleneksel toplumda seçme davranışı en küçük bir dereceye indirgenir. Gelenek her şeyi ve herkesi yönetir her bireyin statü ve sorumluluklarını tayin eder. Paradigmatik bir örnek Sparta'dır. Plutarch'ın aktardığına göre burada yönetici sınıfın üyelerinin bile hiçbir seçme özgürlüğü yoktu. Modern dünyanın özgürlüğü, kişinin kendi yaşamını planlama özgürlüğü, Spartalılar'a yabancıydı. Onlar sadece politik kararları paylaşma hakkı kolektif özgürlük, vb. biliyorlardı. Açık bir şekilde modern kültür programatik olarak bireyselken, bu Sparta kültürünü programatik olarak bütünsel hâle getirmiştir. Bireysel bir kültür, devlet ve toplumdan önce bilhassa bireylerin haklarına duyarlı olmalıdır. Böyle haklar resmen tanınmalı ve fizikî olarak garanti altına alınmalıdır. Bu ancak kamu gücü sınırlamalar vs. sahip bir şekilde planlanır, tam güçlü olmaz ve kesin kurallara bağlı olursa mümkündür. Başka bir deyişle, bireysel kültür hukukun egemenliğine dayanan -önce bireysel hakların desteklendiği tek hükümet tipi olan bir hükümet gerektirir.

---

[40] Jose Ortega Y Gasset, *Una Interpratizione storia universale* (Milan: Sugar Co Milano, 1978), s. 142.

[41] İlginç şekilde yeterlidir. Eleştirel teorinin modernite görüşü, Heidegger ve Evda'nınkiyle aynıdır. İlki için olağan karakterleri ve tinle ilişkileriyle ilgilili olarak metafizik bir bakış açısından Rusya ve Amerika birbirini dengeler. Bkz., Heidegger, *Introdızione alla Metafisca* (Millan: Mursia, 1955), s. 55. İkincisi için Onlar, entelektüel standardizasyon, kuralcılık, zorunlu normalleştirme ve tipik Amerikan geniş örgütlerden uzaklaştıkları oranda aynı şeyin iki yüzünden farklı değildir, fakat Sovyetler'in kolektif olarak sağlam devlet düşünüşü idealinde birleşirler. Bkz., Rivolta Contra, *il Mondo Moderne* (Roma: Edizioni Mediterrence, 1984), s. 431 ve 436. Heidegger ve Evola kutsal toplum için nostaljik olduklarının farkındayken, Adorno ve Horkheimer toptan bir yanlış bilince tutulmuş kalırlar. Onlar aslında gericilerin daniskasıyken kendilerini ilerici olarak kabul ederler.

Bu, modern toplumun tebaalardan değil, vatandaşlardan politik karar ve yasamaya doğrudan ya da dolaylı olarak katılmak suretiyle kendi kendilerine garanti altına aldıkları devredilemez bir haklar dizisine doğuştan sahip olan yöneticilerden meydana geldiği anlamına gelir. Seçme davranışının ve bireysel hakların korunması, katılma fikriyle ve sırasıyla, bir anlamda modern bir toplumun "doğal" politik örgütlenmesi olan demokrasiyle bağlantılıdır. Bu hakların (sivil, siyasal ve soysal) evrenselleştirilmesi otomatik bir fenomen değil, aksine "hariç tutulanların" liberal demokrasinin burjuva çevresini genişletmek için verdikleri mücadelenin ürünüdür. Bu anlamda "mücadele sınıfı" -"savaş sınıfıyla" karıştırılmasınhaklar ve değerlerin polemiksel yüzleştirmelerinin kurumsallaşmasına dayanan toplum, çatışmalı bir toplum, vb. olarak anlaşılan modern toplumun ayrılmaz bir parçasıdır.

Bütün bunlar, özellikle âdet üzerinde seçim davranışlarının önceliği, modern toplumu dinamik ve aralıksız bir dönüşüm ve karmaşa içinde sürekli karışan bir hâle getirir. Geleneksel toplumlarda yaşayan insanlar geleneğin kişisel olmayan emirlerine boyun eğdirilir, her yana yayılmış olmasına ilâveten, kendisini dokunulmaz olarak sunan bir kutsallıkla doldurulmuş olan normatif yapıları değiştirmek için ya çok az seçme hakları vardır ya da hiç seçme hakları yoktur, çünkü kutsal "özellikle değişmez olan bir şeydir."[42] Tipik olarak geleneksel toplumun ideali, "mucize eseri olarak" kazandığı dengesini tehdit eden her türlü değişiklikten kaçınmaktır. Bu, geleneksel toplumlar tamamen donmuş demek değildir fakat yenilikler tek bir bedelle meşrulaştırılabilir: "Atalarının yoluna" uygun olarak sunulmaları. Nitekim geleneksel bir toplumun yaratıcılığı doğasında düzdür, hiç ya da neredeyse hiç, farklı değildir. Eski Hindistan, geleneksel toplumun değişmeye husumetinin en açık ve berrak örneklerinden birini verir. O mahsus hareketsizlik, vb. aramış bir zamanlar ve her zaman için "durağan" bir toplumdur ve entelektüel *elitler:* Brahmanlar, kutsal değişmez geleneğin profesyonel muhafızları, ölümsüz dünden uzağa gitmeye daima ciddi bir günah gözüyle bakarlar. Diğer taraftan modern toplum, değişimi bir değerin düzenli olarak ve acımasızca kovalanması olarak görür. Bu sadece teknoloji ve ekonomide değil aynı zamanda moda, felsefe, sanat stilleri ve değerkuramsal kodlarda da geçerlidir. Yeni için sorgulanmaz şiddetli bir arzu Modernite'ye hükmeder. O yeniliği, en az geleneksel uygarlığın nefret ettiği kadar çok sever.

Sonuç olarak modern toplum geleneği bir manevî miras olarak değil bir teknikler, kurumlar, davranış biçimleri ve mütemadiyen değiştirilen,

[42] Max Weber, *Economia e Societa,* (Milan: Cominita 1978) cilt. II, s. 111.

yenilenen, meydan okunan ve hattâ reddedilen değerler seti olarak görür. Modern toplum açısından gelenek kutsal değildir. Bu, geleneğin burada geleneksel toplum içinde olduğu denli yayılmamış fakat sınırlı bir nüfuza sahip olmasından dolayıdır. Bu suretle modern toplum lâiktir. Ancak bu, dinin burada hiç yeri yok demek değil. Aksine bu, entelektüel ve ahlâkî yönün, dünyevî ve ruhanî gücün tipik olarak karıştırıldığı ve kaynaştırıldığı tipik bir toplumda olduğu gibi, "kutsal bilimin" profesyonel koruyucularına emanet edilen bir şey olamadığı bir toplumdur.

Bu bizi Modernitenin altıncı temel unsuruna götürür, alt sistemlerin otonomisi. Kutsal alanın küçülmesi ve normatif gücünün zayıflaması sosyal pratiklerin hiyerarşik kurumlardan bağımsızlaşmaya başladığı ve kendilerini dışsal kodlar değil kendine özgü ihtiyaçlar temelinde düzenleme eğiliminde oldukları anlamına gelir. Neticede ekonomi, bilim, felsefe, sanat, vb., nispeten özerk alt sistemler olarak yapılandırılmıştır. Modernitenin özünün "sanat sanat içindir.", "bilim bilim içindir.", "ekonomi ekonomi içindir." vs. formülüyle özetlenebilmesinin nedeni budur.

Sosyal pratiklerin dinî emirlerden ve hiyerarşik kurumlardan bağımsızlaşması, ekonomi vs.'nin kendi kendini düzenlemesi ve kapitalist devrim süreçleri tartışmasızdır. Bu devrimin çok önemli bir gerekliliği vardır: Üretim ve dağıtım güçlerinin aklın kişisel olmayan emirlerine karşı ikinci planda olma ve hesaplanabilirliği olarak rasyonalizasyonu. Bundan başka kapitalist rasyonalizasyon ekonomiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda düşünce ve tavırları da etkiler. Bu bütün dünyayı kontrol edilecek, manüpüle edilecek sömürülecek ve dönüştürülecek kocaman bir makine olarak gören bir ilerlemeci kültür meydana getirir. Bu, teknoloji bilgi ve üretimde muazzam sonuçlara yol açan hem büyüleyici hem de rahatsız edici bir fenomendir. Aynı zamanda birçok önemli hataya yol açmıştır, en açık olanı, toplumu arz ve talebin kişisel olmayan tiranlığına boyun eğdiren *hızlandırıcı* bir dev sisteme dönüştürme eğilimi taşıyan merkantilizasyondur.[43]

Modern uygarlığın doğuşunu, güçlenmesini mümkün kılan yapısal şartlar nelerdi? Bunlar "sivil toplumun özerkliği" başlığı altında özetlenebilir. Bu özerklik sadece ekonomik kaynakların en azından bir kısmının rekabetçi bir sistem içinde yönetildiği bir toplumsal örgütlenme çerçevesi içinde mümkündür. Bu, bir sivil toplumun maddî temelinin pazar olduğu anlamına gelir. Bu sadece tarihsel değil aynı zamanda mantıksal bir gerçektir.[44] Gerçekten devlet, Marks'ın "yaşamın kaynakları", üretim

[43] Cf. Cario Mongardini, *Economia Come Ideologia*, (Milan: Angeli, 1997), s. 21.
[44] Bkz., Gino Germani, *Sociology of Modernization*, (New York: Transaction Books, 1981).

araçları dediği şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak kontrol ederse özerk bir sivil toplum düşünülemez. Buna ek olarak pazar olmadan da "açık toplum" olamaz. Bir tanım yapmak gerekirse pazar, insanları geleneksel ve mantıksal engellerinden kurtulmaya, onları diğer kültürlerle iletişime geçme-ye ve mübadele edilen şeylerin sadece mallar değil aynı zamanda fikirler, değerler, teknikler ve kurumlar olduğu bir ilişkiler sistemine girmeye "zorlayan", sınırları olmayan bir sistemdir. Başka bir deyişle *hızlandırıcı* mantık, kültürel melezleştirme ve evrenselleştirme de güçlü bir faktördür. Onun sayesinde "tek tek ülkelerin manevî ürünleri ortak bir miras olmaya başlamıştır".[45] O aynı zamanda değişim ve lâikleşme için güçlü bir dürtü-dür, çünkü "yaşamın bütün sabit ve paslanmış biçimlerinin, zaman tara-fından savunmasız hâle getirilen fikir ve inançlar maiyetiyle çözülmesi ve her şeyin kutsallığının bozulmasından"[46] önce o, sürekli bir devrim gibi işlemekteydi. Böylece *hızlandırıcı* mantık tedricen hareket alanını ge-nişletirken, toplum da her türlü deneyin gerçekleştirildiği ve normal bir iş olmaya başladığı kocaman bir laboratuvar olmaya başlama eğilimindedir.

Batı uygarlığının evrimini hızlıca gözden geçirmek bu analizi kuvvetlendirir.[47] Modernizasyon, vb. "kapalı" toplumdan "açık" topluma geçiş, soyluluğun kurallarını yıkma suretiyle şehir-devletin yeniden zuhur etmesine yol açan ve ilk burjuva sınıfına bir pazar ekonomisi inşa etme ve suya indirme şansı veren komünlerdeki devrimin bir sonucu olarak meydana geldi. Bu yalnızca üretim güçlerindeki muazzam gelişmeye değil aynı zamanda ve daha önemli olarak, kamu gücünün doğal despotik eğilimlerine başarılı bir şekilde mat etme noktasını yavaş yavaş sağlamlaştırmaya başlayan sivil toplumun doğuşuna yol açtı. Bu adım adım lâik kentin tipik değerlerinin ve kurumlarının yaratılmasına yol açan "devlete karşı sivil toplum" diyalektiğini doğurdu. Aynı zamanda Doğu toplumları, Japonlar'ın yokluğuyla ve Weberci "demir kafes" içinde hapis kaldıkları derecede Modernliteyi göremediler. Onlar hükmetmenin tek bir biçimiyle bilinir. Onları "muhtemellerin sınırsız dünyasını" keşfetmekten alıkoymak yoluyla ancak modern sanayi uygarlığının güçlü kültürel etkisiyle travmatik olarak boğulmalarından sonra çıktıkları geleneğin sınırları içine hapseden bürokratik-idarî despotizm.

---

[45] Karl Marx ve Frederich Engels, "Manifesto del Partio Comunista", *Opere Complate* içinde (Roma: Editori Ruiniti, 1970), cilt: 6, s. 490.

[46] a.g.e, s. 489.

[47] Luciano Pellicani, *The Genesis of Capitalism and Origins of Modernity* (New York: Telos Press, 1980) *Modernizione e Secolarizzazione* (Milan: Il Soggiatore, 1977); *Le Sorgenti della Vita. Modidi Prudizione e Forme di Dominio*, (Roma: Seam, 1997).

Bunun anlamı modernizasyon sürecinin haklar dağıtan bir toplum formasyonuna tekabül etmesidir. -Ortaçağ'ın başlarında başlayan ve binlerce değer ve çıkar çatışması yoluyla, Karl Mannheim'in "kökten bir demokratikleştirme"[48] dediği, sivil hakların evrenselleştirilmesine yol açan bir olgu. Açık bir şekilde küresel pazar, bilim ve bilimsel olarak yönlendirilen teknoloji tarafından beslenen üretim güçlerinin muazzam gelişmesi olmadan böyle bir evrenselleştirme asla mümkün olamaz. Her şeyin söylenebildiği ve yapıldığı zaman "modern kültür" bir "haklar ve özgürlükler kültürü" anlamına gelecektir. Bununla beraber önemli bir nitelik gereklidir: Ekonomik, bilimsel ve teknolojik gelişme için ön şart yönetilenlerin haklarının kurumsallaştırılmasıdır -en başta politik ve ekonomik gücün ayrılmasına, dolayısıyla sivil toplumun özerkliğine izin veren mülkiyet hakkı.

Sovyet sistemi lâik devletin karşıtı olagelmiştir. Bolşevik Devrimi: 1) Parti-devletin ideolojik diktatörlüğünü kurumsallaştırarak seçme davranışını ortadan kaldırdı; 2) Üretim araçlarını kamulaştırarak sivil toplumun özerkliğini yok etti; 3) Marksizmi zorunlu bir devlet ortodoksisi düzeyine çıkararak lâikleşme sürecini tıkadı; 4) "Tebaalar Toplumundan" bir "vatandaşlar toplumuna" geçişi engelledi; 5) Çarlık rejiminin sanayileşmeyi başlatmak için kurumsallaştırdığı her türlü hukuk kuralını yok etti; 6) Kurumsal temelleri pazar olan aklın kökünü kazıdı; ve 7) Heterojen yaratıcılığın kaynaklarını kuruttu. Kısaca Bolşevik devrimi, Batı kültürünün istilasını durdurmak üzere çok muazzam bir çabaydı. Bir tek bilimsel ve teknolojik bilgi hariç, Modernitenin bütün kurucu unsurlarını Rus toplumundan defetmeye çalıştı. Batı'da anlatıldığı şekline tezat bir biçimde özgürlük, eşitlik, lâiklik, vatandaşlık, demokrasi gibi kavramları yeniden tanımlamak suretiyle Batı'nın kurumsal modelini ve manevî kültürünü reddederken diğer taraftan modern uygarlığın maddî kültürünü emmeye çalışmıştır. Bolşevikler bir yandan üretim güçlerinin gelişimini teşvik etmek için ileri sanayi ülkelerinden bilgi almak isterken, öbür yandan "Batılı Çürüğün" kurumlarını ve değerlerini şeytanlaştırıyor ve aşılmaz bir politik ve ideolojik kalkan yükselterek Rus toplumuna etkilerini engelliyordu. Böylece devrimleri, sanayileşmeyi başlatmanın mülkiyetçi bireysellik ve liberalizm tarafından kirletilmeden ve niyetlerinin modernleşme olduğu sahte damgasından kaçmadan da mümkün olduğu inancına dayandırılmıştı. Üçüncü Enternasyonel'in Moskova'yı, "insanlığın dirilişinden"[49] daha

[48] Karl Mannheim, *Uomo e Societa in Una Eta di Ricostruzione* (Milan: Comunita , 1965).

[49] Cf. Nicholai Berdiaev, *L'ideo Russa* (Milan: Mursia, 1992); ve *Il Senso e le Premesse del Communismo Russo* (Roma: Edizioni Roma, 1994).

az bir şey getirmeyi amaçlayan "Üçüncü Roma"[50] gibi bir efsane suretine sokması sayesinde Rusya'yı dışarıdan gelen ve yeniden canlandırılan her şeyden bilimsel merhametsizlikle temizleme yolunu tutmuşlardır.

Bolşevik devriminin anti-modern karakteri, kulakların yok edilişini dikkatle izleyen Sovyet diplomat S. Dimitrievski tarafından açıkça anlaşılmıştı: "Ülke içinde köylülerin zaferi Batı ve Batı'nın bireycilik ve politik yaşamda liberalizm şeklindeki temel fikirleri için bir zafer olacaktı."[51] Toprak sahibi köylüler yok edilmeseydi eğer, kapitalizm ve onunla birlikte sivil toplum, modern uygarlığın temelleri, yeniden doğacaktı. Bu sonuç Lenin taraftarlarını rahatsız etti, çünkü zamanla bu, Onların Rusya'nın kültürel ve politik Batılılaşmasını önleme projelerinin yenilgiye uğraması anlamına gelecekti. Zorla ortaklaşmanın başarılmasından sonra sürpriz olmayan bir şekilde, mutlu Bucharin Bolşevikler'in uğruna savaştığı şeyi yazdı: Avrupa'da tamamen yerle bir edilen ve Rus halkının ondan farklı amaçlara sahip olmayı bıraktığı devletten sivil toplumu ayıran Çin Seddi.[52] Bu, gerçekte Çarlığın Batılılaşma projesine son verdi ve Rus toplumunu Bürokratik idarî devletin "demir kafesine" geri götürdü.

Bolşevikler üretim güçlerini hızlandırmaya çalıştılar. Gelgelelim bu, onların Rusya'nın modernleşmesini kendi amaçları olarak aldıkları anlamına gelmez. Tam tersine onlar endüstriyel gücü bireysellik ve lâikleştirmeye düşman bir toplum modeline karşı duran Batı'yla savaşmak için kullandılar. Böylece Ekim Devrimi ve telkin ettiği bütün bunlar, bazı siyaset bilimcilerin iddia ettiğine göre "totaliteryan modernleşme"[53] değil, Tanrı Vergisi partinin putperestlik kabilinden kültlerin kurumsallaştırılması yoluyla "kutsal toplumun" restorasyonunu amaçlayan Batı uygarlığının bireyciliğine karşı mukaddes tepkilerdir.

Ancak komünist devrimi sadece Batı uygarlığına karşı bir "Asyatik tepki" değildi. Maymunsu taklidi olan Nazi devrimiyle birlikte Batı, onun radikalizmini totaliteryan bir sistem olmaya başlama noktasına itti. Bu, şiddet tekelini elinde bulunduranın halkının canını ve geri alınamaz mal satma hakkını başarılı bir şekilde koruması gerçeği ile nitelenen hükmet-

---

[50] Nicholai Bucharin ve Evgheni Preobrazenskii, *ABC del Communismo* (Roma: Newton Compton,1975). s. 7.

[51] Mihail Heller ve Alexandr Nekric'ten alıntı, *Storia del USSR* (Millan: Rizzali,1984), s. 281.

[52] Nicholai Bucharin, *Le Vie Della Rivulzione*, (Roma: Editori Ruiniti, 1980) s. 253. Bu konuda Wittfogel Bolşevik devrimini "Asyatik bir restorasyon" olarak görmekte haklıdır. Bkz., Karl A. Wittfogel, *Oriented Despotizm*, (New Haven, CT: Yale Universty Press. 1957).

[53] John H. Kautsky'den alıntılandı. *Communism and the Politics of Development*, (New York: Willey 1968); Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, (New Hawen, CT: Yale Universty Press 1968; Robert Daniels, *The Nature of Communism*, (New York: Vintage Books. 1962).

menin bir çeşidi olan despotizm ile karıştırılmamalıdır.[54] Totaliteryan devletin ihtirasları çok daha büyüktür. Devrimci hareketlerin tek tercümesine göre totaliteryan devlet kendisini, onu bozanları merhametsizce yok ederek toplumu temizleme tarihî misyonuyla yüklenmiş sayar. Bu yüzden totaliteryan devleti niteleyen şey, "temizlerin partisinin" kirletenleri "çıkarılması gerekenler olarak gördüğü bir dünyanın"[55] ürünüdür. Bu totaliteryan devleti Yves Ternon'un "ağır ceza devleti"[56] dediği şeyden tamamen farklı bir hâle getirir. Bu sonuncusu devletin kendisi kadar eski-soykırımlarda icat edilen bir kurum. Totaliteryan devlet, diğer taraftan tarihsel olarak eşsiz bir fenomendir.[57] Totaliteryan devleti yöneten gelenek, soykırıma temizleyici bir görev isnat eden Cizvit tarikatının sınırları boyunca yerleştiren profesyonel devrimcilerin savaş düzenidir. Böylece totaliteryan devlet kendisini, sadece toplumun bütün kirletici unsurlarından temizlenmesiyle sona erecek olan sonsuz bir savaşa tutulmuş bulur.

Bir devlet sadece kendisini bir yenilgiden doğmacı projenin tanrı vergisi taşıyıcısı olarak gördüğü dereceye kadar totaliteryandır. Bu, totaliteryan devleti, kelimenin tam anlamıyla dinî bir kuruma çevirir.[58] Amacı, günahın kaynakları sökülüp atıldığı zaman başarılacak olan tecrit ve imha etmeyi gerektiren temizleyici bir operasyondur.

Totaliteryanizmi teşkil eden şey buysa, İtalyan faşizmi bütünüyle bir totaliteryan rejim olarak değerlendirilemez.[59] Benito Mussolini ve Giovanni Gentilenin faşist devrimin[60] totaliteryan doğasını iftiharla ilân etmelerine rağmen Gentile gerçekten bir totaliteryan rejim yaratamamıştır. Bu yalnızca Mussolini'nin, gücünü pekiştirmek için, monarşiye doğru oportünistçe bir politika gütmesinden değil; en başta faşizmin bir kurtuluş

---

[54] Bak Luciano Pellicani, *Rivoluzione Totaliterizma*, (Roma: Pagine, 1992); ve *La Sociale der Grusti Parabole Storica dello Gnosticismo Rivoluziornario*, (Milan: Etos, 1995).

[55] Gustav Herling, *Un Mondo a Parte* (Milan: Feltrinelli, 1995).

[56] Yves Ternon, *La Stato Criminale* (Milan: Corbaccia, 1997).

[57] Carl J. Fredrick ve Zbigniew K. Brzezinski, *Totaliterian Dictatorship and Authocracy* (New York: Preager. 1994). s. 5.

[58] Gramsci'nin Marksizmi Hıristiyanlığı öldüren bir din olarak tanımlamakta ve Yeni Düzenin inşası istikametinde "modern prens" -Parti Devletin- ilâhi ve kesin emrin yerini alacağını iddia etmekte tereddüt etmemesinin sebebi budur. Bkz., Antonio Gramsci, *Qaderni del Carrera* (Turin: Eunidi, 1975), s. 1561. Daha az zarif fakat temel olarak Goebbels'in Nasyonel Sosyalizm tanımıyla aynıdır: "En mistik ve kelimenin derin anlamının olduğu bir din" I. Glomstock tarafından alıntılanmıştır, Arte Totaliteria (Milan: Leonarda, 1990), s. 323.

[59] Karşıt görüş için bkz., Alberto Aquarone, *L organizzazione dello stato Totalitario* (Turin: Einaudi, 1965; ve Emelimio Muroyives, *La Via Italiano al Totalitarismo* (Roma: La Nuova Italia Scientitica, 1995).

[60] Cf. A. James Gregor, *The Ideology of Faschizm* (New York: The Free Press, 1970); Domenica Settembrini, *Fascismo Controrivoluzione Canimbenimo* (Florance: Sansani, 1978); Emello Gullistani, *Le Origini dell Ideologia Fistighini Yirimuu* (Bologna: Il Munino), 1996.

doktrinine sahip olmasından kaynaklanmıştır. O derecede ki, o, kirliliğin faillerini yok ederek toplumu temizlemeye çalışmamış, bir toplama kampları sistemi yaratmamıştır. En başından onun totaliteryan gücü, devrimci programını yapı olarak yeniden doğmacı olması gerçeği ile sınırlandırılmıştır. Burada yalnız Joseph Goebbels'in Mussolini'nin Hitler ve Stalin gibi gerçek bir devrimci olarak düşünülemeyeceğini çünkü yeterince "radikal" olmadığını iddia ettiği *hatıralarına* başvurmak gerekir. Goebbels için radikal olmanın anlamı, kirliliğin faillerini yok ederek günahını söküp atmaya katiyetle yönelmektir-tam olarak Hitler ve Stalin'in temizleyici bir araç olarak devlet terörünü yaymakla yapmaya çalıştığı şey.[61]

Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin yirminci kongresinden sonra Marksist-Leninist sol tarafından yayılan masalın aksine[62] Stalinizm, Leninizmin bir dejenerasyonu değildir. Tersine Lenin'in programının mantıklı bir sonucudur. Lenin'in yazılarında devrim iktidarda Rusya topraklarını her türlü zararlı böceklerden temizleme görevine sahiptir. Pireler, hainler, tahtakuruları, zenginler vs.[63] Rusya "burjuvalar ve suç ortaklarına karşı sistematik şiddete"[64] "başvurularak dezenfekte edilmesi gereken" "ahlâkî bir bataklıktır".[65] Bu acımasız bir operasyondur. Fakat eğer "açgözlülük, alçak, nefret dolu, çileden çıkmış para açgözlülüğü"[66] kökünden sökülecekse kati suretle gereklidir. Ne olursa olsun, işçilerin kanıyla beslenen "vampirler"[67] gibi yaşayan iğrenç "parazitlerin"[68] neye hakları var. Onları yok etmek ahlâkî bir görevdir. Lenin'in ürpertici "ahlâkî mirası" işte bütün bunlarla tutarlıdır. 1922'de Stalin'e şöyle yazar: "biz

---

[61] Cf. Hannah Arendt, *The Origins Of Totalitarianismo* (New York: Haracout, Brace and World, 1996), s. 428.

[62] Bu masal ölümden uzaktır. Büyük kardeşin uyanık gözleri önünde kitle toplumu beyin yıkamasının Stalin'in başarmak istediği amaç olduğunu gördükten sonra, Eric Hobsbawn sakince ekler. "Bu Lenin ve diğer eski Bolşeviklerin , Marks'ı anmadan, şok eder." Bkz., onun *The Age of Extreme* (New York: Phantom Books, 1994) s. 460. Aşikâr bir şekilde Hobsbawn burada söylentilere ve klişelere itimat ediyor. Hattâ Lenin'in *Collekted Works*'una hızlı bir göz atmak onun yarattığı yok etme makinalarının teröristik ve totaliteryan kontrolü teorisini açıklar. Lenin *Opere Complete* (Roma: Editori Ruiniti, 1995), cilt, XXVI, s. 394.

[63] Lenin *Opere Complete* (Roma: Editori Ruiniti, 1995), cilt, XXVI, s. 394 a.g.e., cilt, V, s. 327

[64] a.g.e., cilt, V, s. 327.

[65] a.g.e., cilt, XXVI, s. 384.

[66] a.g.e.

[67] a.g.e

[68] a.g.e. cilt, XXVIII, s. 53. Dimitri Volkagonov'dan alıntılandı. Le vrai lenine (Paris: Lanffont, 1995), s. 213.

Rusya'yı uzun bir zaman için temizleyeceğiz"[69] aynı yıl içinde Katsky'e aşağıdaki zalimâne açık talimatları gönderir: "Bir prensip tezinin dikkat çekmesi, politik düzeyde doğrulanan (ve sadece katı bir hukukî anlamda olmayan) terörün varlığını ve haklı çıkarılmasını, gerekliliğini ve sınırlarını harekete geçirir. Mahkeme terörü yok etmemeli; terör kendisini ve başkalarını aldatıcı anlama gelecek söz vermemeli; açıkça, süsler ve aldatmacalar olmadan prensipler düzeyinde haklı ve meşru kılınmalı. Formülasyon mümkün olduğu kadar geniş olmalı çünkü devrimci adalet ve devrimci vicdan onun çok ya da az miktarda uygulanma durumlarına karar verecek."[70]

Lenin'e göre "zenginlerin kanlı yok edilişini"[71] başaran Bolşevik Parti, sonsuz bir sivil savaşı kurumsallaştırmak zorundadır. İfade edilen gerçek, küçük burjuvanın ve toprak sahibi köylülerin "amansız imhasıydı"[72] burada Lenin'in yazdıkları bir kez daha zalimâne ve açıktır. Üretimin tamamen çökmesinden kaçınmak için NEP'e adaptasyonun hemen ardından, şunları yazar: "Düşman çok uzakta değil; büyük toprak sahiplerinin kumandasındaki bir beyaz muhafızlar güruhu, bütün Menşevikler tarafından desteklenen Sosyal Devrimciler ve uluslararası burjuvazi. Bugün düşman bir küçük köylüler ülkesinin büyük endüstrinin harap olduğu bir ülkenin günlük ekonomik gerçeğidir. Bugün düşman bizi hava gibi çevreleyen ve proleteryanın derince içine işleyen küçük burjuva unsurudur.[73] Bu suretle "nihaî mücadele" -Bolşevik dilinde Naziler'in "nihaî çözümüyle" aynı anlamda bir ifade- büyük müteşebbislerin içinde gelişen ve böylece kapitalizmin potansiyel yeniden kurucuları olmaya başlayan küçük müteşebbislere karşı salıverilmek zorundadır. Bu Lenin'in "küçük sanayinin sürekli olarak, her gün, her saat kendiliğinden ve bir kitle derecesinde kapitalizmi ve burjuvaziyi doğurduğuna"[74] inandırılmasından kaynaklanır. Bu yüzden küçük müteşebbise karşı savaş ilân eder: "Kulak, Sovyet gücünün vahşi düşmanıdır. Ya kulaklar sonsuz sayıdaki işçiyi yok edecek ya da işçiler kulakların isyanını acımasızca bastıracak. Orta yol yok.... Kulaklara karşı mücadele kesin ve nihaî mücadeledir... Kulaklar en vahşi, yabanî, zalim sömürücülerdir... Bu zehirli yılanlar, köylülerin savaşta harap olması pahasına işçilerin açlığı pahasına semirtilmiştir. Bu kan emiciler, köylülerin kanlarını içtiler, işçilerin şehirlerde

[69] Dimitri Volkagonov'dan alıntılandı. *Le vrai lenine* (Paris: Lanffont, 1995), s. 213. Lenin, *Opere Complete*, *op. cit.*, cilt, XXXIII, s. 325.
[70] Lenin, *Opere Complete*, *op. cit.*, cilt, XXXIII, s. 325.
[71] a.g.e. cilt, XXVI, s. 354.
[72] a.g.e., s. 451.
[73] a.g.e., cilt, XXXIII, s. 11.
[74] a.g.e., cilt, XXXI, s. 14.

ve fabrikalarda açlıktan çektikleri acılar kadar zengin oldular. Bu vampirler toprakları gaspettiler ve gaspetmeye devam ediyorlar... ve fakir köylüleri yeniden köleleştiriyorlar. Kulaklara karşı amansız savaş. Ölümüne! Öfke ve nefret onları savunan partilere: Sağ kanat Sosyal Devrimciler, Menşevikler ve şimdiki sol kanat Sosyal Devrimciler. Çalışanlar demir bir yumrukla Kulakların isyanını bastırmalıdır."[75]

Terörist bir devlet ve komünist devlet, dışta olduğu kadar içte de sürekli seferber edilir. İçsel olarak, Bucharin'in "kılcal damarlar gibi yayılmış küçük burjuvanın kendiliğindenliği" dediği şeyi söküp atmayı amaçlar, fakat bu aynı zamanda dışsaldır çünkü yeniden doğumcu devrimin nihaî amacı "global proletarya diktatörlüğünden" sapamaz.[76] Diğer taraftan her zaman hazır ve her yere yayılmış olan burjuva ruhu, "temizlerin partisi" tarafından yorulmaksızın yeniden üretilen bu insanları bozmak üzere geri dönecektir. Kısaca komünist projenin alışılmadık -doğası- "var olan her şey yok olmalı."[77] Şeytanî prensibi temelinde eski ruhanî dünyayı temizlemek[78], içindeki her şeyin askerî sınırlara göre düzenlendiği kuşatma altındaki bir kale olarak teşkil edilen bir toplum gerektirir.[79]

Bundan başka sırf varlıklarıyla, "kanlı ve kirli kapitalizm tarafından yaratılan insan cisminin"[80] yeniden şekillenmesi yoluyla "dünyanın yeniden yapılanmasını"[81] önleyen bütün dış güçlerin yok edilmesini gerektirir.

Devrimci hareketlerin kutsal metni, modern devletin tamamen karşıtı olan bir devlet modelini önceden canlandırır. Marks ve Engels'in klâsik ta-nımına göre modern devlet, "doğal bir temel olarak sivil topluma, sivil toplumun bireylerine vs. sahiptir, bağımsız birey diğerlerine sadece özel çıkarlar, bilinçsiz doğal ihtiyaçlar bağıyla bağlıdır. Çıkar için işin kölesi, hem kendi bencil ihtiyaçları hem diğerlerinin bencil ihtiyaçlarının kölesidir. Evrensel insan haklarını, modern devlet doğal dayanağı kabul eder... modern, sivil toplum, sanayi, genel rekabet, tamamen özgürce amaçlarının peşine düşen özel çıkarlar, anarşi, doğal ve ruhanî bireysellik top-

---

[75] a.g.e., cilt, XXVIII, s. 53.
[76] Nicholai Bucharin, *Economia Del Periedo di Transformazion* (Milan: Jaca Book, 1971), s. 170 Karl Marx, "Il Dicioto Brumio di Luigi Bonaparte" *Opere Complete* içinde *op. cit*, cilt, XI, s. 115.
[77] Karl Marx, "Il Dicioto Brumio di Luigi Bonaparte" *Opere Complete* içinde *op. cit*, cilt, XI, s. 115.
[78] Frederich Engels, *Ludvico Feurobach e il Punto di Arrive della Filosofia* (Jassica Tedesca, Karl Marx ve Frederich Engels, *Opere Scale* (Roma: Editori Kuintini 1949) s. 1106.
[79] Bucharin, *Le Via della Rivoluzione op. cit.*, s. 84.
[80] Antonio Gramsci, *L'Oridine Nuova* (Turin: Eunudi, 1975), s. 9.
[81] Lenin, *Opere Complete* cilt, XXVIII, s. 392.

lumu"[82] modern devlet hukukuna ve sivil toplumun özerkliğinin kabul edilmesine dayanırken, komünist devlet "hiçbir hukuka bağlı değildir."[83] Komünist devlet tasarrufundaki bütün araçlarla ve neye mâl olursa olsun, çürümüş ve çürüten küçük burjuvayı yok etmenin peşine düşer. Sonradan Sovyet devletinin saplantı biçiminde Batı uygarlığı tarafından yaratılan bilimsel ve teknolojik bilgiyi kullanarak üretim güçlerini geliştirmeye çalışması, birçoğunun inanmaya devam ettiği gibi onun modern devletin totaliteryan bir türü olduğu anlamına gelmez.[84] Bu sadece Bolşevik Devriminden hemen sonra yazılan ve Wittfogel'in tezini sezinleyen ustaca bir makalede Marcel Mauss'un "Bizans'a özgü"[85] olarak tarif ettiği bir politik örgütlenmeyi benimseyerek, Bolşevik partinin bir endüstriyel ekonomi yaratmaya çalıştığı anlamına gelir. Bununla beraber, bürokratik merkezcilik, üretim ve dağıtımın idarî kontrolü, garantilerden yoksunluk vs. ile nitelenen "Bizans'a özgü" bir devlet tarafından yönetilen bir endüstriyel ekonomik terimlerde bir tezat teşkil eder. Bir ekonominin kendi kendisini sevk eden bir ilerlemeyi yüklenmesi için belli önşartlar gereklidir. Elbette böyle bir kalkış otoriteryan bir siyasal sistemde bile mümkündür. Ancak ilerleme politikaları sadece devletin mülkiyet hakkını tanıdığı, satın alma ve satma özgürlüğü geniş özel girişimlere izin verdiği ve arz talep kanununun tam takibine izin vermek üzere yetkilerinin sınırlandığı bir ülkede başarılabilir. Bütün bunlar merkezî planın daha üstün rasyonalitesi olduğu masalı ile kontrol edilen bir komünizm yönetimi altında kategorik olarak reddedilir. Sonuç olarak, pazarı yok etmek ve sivil toplumun kendiliğinden gelişimini boğmak suretiyle endüstriyel üretim araçlarının kurumsallaştırılmasının mümkün olduğunu gösteren global boyutların ekonomik bir iflası söz konusudur.[86] Bu her şeyi "tek bir ölçüt temelinde düzenleyen planlayan ve uygulayan;[87] kendiliğindenliğin her türüne karşı "bir yok etme savaşı"[88] yoluyla sosyal gövdenin yeniden teşekkülü

[82] Karl Marx ve Frederich Engels, "La Sacra Famiglia", *Opere Complete* içinde *op. Cit.* cilt, IV, s. 126 ve 136.

[83] Lenin, *Opere Complete op. cit.* cilt, XXIII, s. 241.

[84] Bkz., Jacques Bidet, *Teoria della Modernita* (Rome: Editori Ruiniti, 1992); Scott; Hill ve Marem Rahte, *Wish U All The Best*, (London, Cogito, 1991).

[85] Marsel Mauss. "Caninimse Vgilimoe Okthatlin", *Contracorrente* içinde (1975) no: 1.

[86] İktidardayken Naziler'in stratejisi daha farklıydı. Ernst Fraenkel'in *doppel staat* dediği şeyi- ekonomi ve devlet yetkisinin, politikalardaki devlet düzenlemesinin tek bir kombinasyonu – kurumsallaştırdı, çünkü liderler endüstriyel gelişmenin, devrimci ideolojinin emirleri altına alınmayan bir pazar gerektirdiğini gördüler. Bu sona erene kadar, bu tutarsızlık Nazi ekonomisine devrimci Sovyet ekonomisiyle eşitsizlik sağladı, çünkü o tamamen insafsızca Marksist – Leninist düşünceye göre kurulmuştu.

[87] Lenin *Opere Complete. op. cit.*, cilt, XXXI, s. 35.

[88] a.g.e. cilt, IX, s. 360.

hedefine sahip totaliteryan devletin sadece modernleşmeyle değil aynı zamanda sanayileşmeyle de uyumsuz olduğu anlamına gelir.

Totaliteryanizmin, modern araçsal rasyonalitenin bir tezahürü değil, tam tersine "kapitalizmin her türünü yıkma işine"[89] sadık olan, akıl ile münakaşaya bağlı bir genişlikteki bir hükmetme türü olduğu sonucu ifade edilmelidir. Bu, aklın yakından ve içinden çıkılmaz surette ilerlemenin itici bir gücü olarak rolünü icra etmek için yasaların bir makine gibi işlemesini"[90] gerektirir, pazara bağlı olarak düşünüldüğünde açıkça görülür.[91] Bu soyut rasyonel yasa kesinlikle totaliteryan devletin tahammül edemeyeceği bir şeydir. Kendisini emanet edilmiş saydığı -toplumun temizleyici terör yoluyla arındırılması işi ile *soteriologycal** misyon, gücünün hiçbir maddî ya da formal sınırlamasıyla bağdaşmaz. Bu nedenle aklın fonksiyonel emirleriyle komünist devletlerin hareket tarzını simgeleyen Partinin ideolojik emirleri arasındaki çatışma en sonunda "Büyük Çöküş"[92] olarak adlandırılan şeyle sonuçlanan bir çatışmadır. Büyük çöküş, elverişsiz şartlara ya da insan hatasına isnat edilebilir. Tarihsel bir kaza değil, modern uygarlığın kurumları ve değerlerine karşı sürekli savaşa dayanan bir toplumsal yeniden yapılanma programının kaçınılmaz sonucudur.

---

[89] a.g.e. cilt, XXVI, s. 45. Devrim kavramı, Goebbells'in konuşmalarında Lenin'den çok farklı değildir: "Eski dünyayı alaşağı etmek ve yeni bir tane yapmak yeni bir ürüne sahip olmak için yok etmek: Her şeyi, son taşa kadar" Rhodes'ten alıntılanmıştır, *Hitler Movement, op. Cit.*, s. 195.

[90] cf. Ludwig Van Mises Human Action (Chicago Contentporary Books, 1963).

[91] Max Weber, *Storia Economica*, (Roma: Donizelli, 1996), s. 289.

* Soteriology: Hz. İsa'ya itaat ederek kurtulma doktrini (ç.n.).

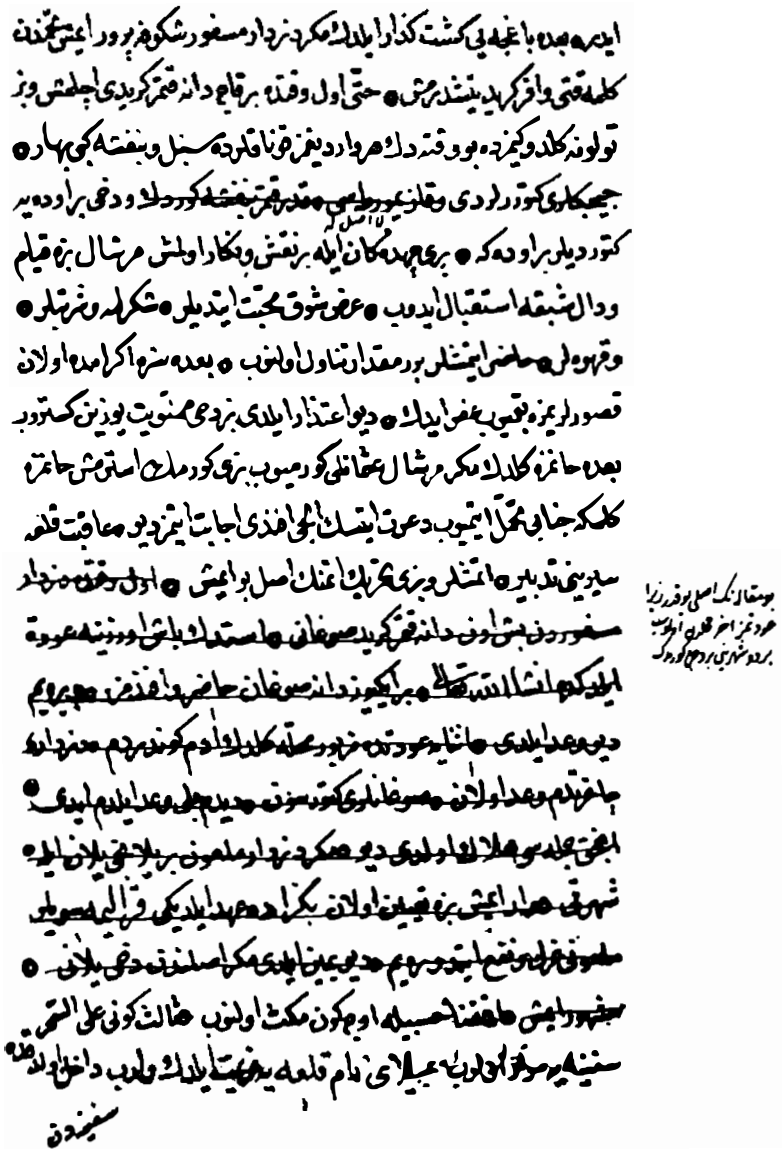
[92] Zbigniew Brzezinski, *The Grand Failure* (New York, 1989).



Paraşütle Atlayan Bikinili Kız ve Bodrum Camii

Turkey Unveiled, Nicole Pope & Hugh Pope, 1996

KENZ



Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin eliyle düzelttiği yazma nüshadan bir sayfa.

YİRMİSEKİZ ÇELEBİ MEHMET'İN PARİS SEYÂHATNÂMESİ*

Bin yüz otuz iki senesi Zilhiccesinin dördüncü pazartesi günü[1] İstanbul'dan, Fransız elçisi tarafından verilen tüccar kalyonuna binüp bin yüz otuz üç senesi Muharreminin yirminci cuma günü[2] sabahın erken saatlerinde Tulon[3] şehri denilen mahalle dahil olduk. Nazarto limanında demir bırakup on pare selâm topu attık. Liman etrafında sefinelerden ve burçlardan üç-yüz kadar top atılup azîm şenlikler ettiler. Ve hemen arkasında ol mahallin Kapudan Vekili[4] tarafından sandal ile bir kapudan geldi. Kalyonumuza yakın bir mahalden, Kapudandan selâm getirüp hâl ve hatırımızı sordu: "Safa geldiniz, hoş geldiniz. Nice günler idi mesut kudûmunuzu bekler idik" diyerek sevinçlerini belirtti.

---

* Bu metin, Hayat Tarih Mecmuası Yayınları tarafından 1970'te basılmış, Yirmisekiz Çelebi Mehmet'e ait yazma nüshadan Şevket Rado sadeleştirmiştir. *Seyâhatnâme* 1720-21 yıllarında Paris'e elçi sıfatıyla gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin hatıra ve izlenimlerini aktarır. O dönemin yenilikleri, kültürü, âdet ve alışkanlıkları zarif bir üslupla tasvir edilir. Mehmet Çelebi, Sanat ve teknik alanındaki tespitleriyle matbaanın Türkiye'ye gelmesinde de etkili olmuştur. Ayrıca metin, modern Türk zihniyetinin Batı'ya bakışının gerçekçi ilk denemelerindendir. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Ahmet Hamdi Tanpınar, "Hiçbir kitap garplılaşma tarihimizde bu küçük Sefaretnâme kadar mühim bir yer tutmaz. Okuyucu üzerinde Binbir Gece'ye iklim ve mahiyet değiştirmiş hissini bırakan bu kitabın her satırında gizli bir mukayese fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Hakikaten bu sefaretnâmede bütün bir program gizlidir" saptamasını yapar.

[1] 7 ekim 1720.

[2] 21 kasım 1720.

[3] Toulon.

[4] Liman Reisi.

KANAL ÜZERİNDEN SEYÂHAT

Sabah oldukta yine sefineye binilüp gideceğimiz yere kanal ile hareket olundu.

Bu kanal dedikleri, etraftan toplanmış yapma bir nehirdir. Eskiden ticaret erbabı ve yolcular tâ denizden nice mesafeler giderler yahut karadan nice meşakkat ve masrafla gidüp gelirler imiş. Gerek yolculara, gerek ticaret ehline kolaylık olsun, hem mesafe kısalsın ve hem de nakilde kolaylık olsun diye, üstelik baç ve gümrükten faydalanmak düşüncesiyle birkaç bin kise akçeler harcayup bu nehri yapmışlar. Şimdi Akdeniz'den bir münasip sefine ile şehir ve kara arasından, karaya ayak basmadan bahr-i Muhit'e[5] müyesser olmuş ve umulmadık faydası görülmüş, ziyade mal gitmiştir.

Aslını sorarsanız bu iş içün gerekli olan büyük binalar yapılmış. Zira Agda[6] şehri zemininden Montanroz[7] dedikleri mahalle varıncaya değin yüz yirmi zira' yüksek olup sefineleri ise yokuşa sürmek mümkin olmadığından ol nehirde yontma taşlar ile havuzlar yapmışlar ki, her birine üçer, dörder sefine sığar. Ve ol havuzların iki tarafında sağlam kapıları var. Sefine havuza girdikte arkasında olan kapı kapanıp önünde kalan kapıda iki delik var ki, mengeneler iki kapanmış ve ol kapı önünde olan nehir suyunu tıkamış ve ol sefinenin havuza girdiği yerden iki zira' yüksektir. Mengeneleri açup iki deliğinden su havuza akmağa başlayup su aktıkça sefine yukarıya kalkup çeyrek saat geçmeden havuz dolup sefine iki zira' yüksek olan su zemine çıkdıkda öndeki kapı açılup sefine yine eskisi gibi ilerlemeğe başlar ve sefinelere uzun âletler bağlayup nehrin kıyısından üçer, ikişer katır çeküp götürürler. Ta Montanroz dedikleri mahalde yokuş tamam oluncaya değin seksen havuzdan böylece geçilir.

Sonra iniş başlayup Tuluz'a[8] varıncaya dek yine yirmi dört havuzdan yokuş aşağı inerek yapıların tersi yapılmak suretiyle geçilir.

Yol sırasında bazı nehirler Doğu'dan Kuzey'e akmışlar. Bu yüzden kanal nehrinin intizamını değiştirmek lâzım gelmekle sedler ve bir nice sanatler ile nehrin suyunu öyle taksim etmişler ki, nizamı bozulmamış. Bazı nehirlerin dahi zemini kanal nehri zemininden alçakta bulanmağla kanal nehrini icra için koca koca köprüler yapup nehri ol köprüden icra etmişler. Sefine ile ol köprüden geçilir.

---

[5] Atlas Okyanusu'na.
[6] Agde.
[7] Montagne Rose.
[8] Toulouse.

Bununla beraber koca bir nehir dahi köprünün altından akmakda. Bir mahalde bu nehir bir dağa uğramış. Başka çare bulamayıp dağı delmişler ve azîm ihtimamlarla yontma taştan kemer etmişler. İki yüz zira' uzunluğu var. Dağ altından nehir ile geçilir. Bu nehir yapıldıkda sağda solda bulunan nice yolları kesmişler. Atların, koyun, keçi ve sığırlarla yolcuların geçmesi içün yüksek köprüler yapmışlar, azîm kemerler etmişler. Sefineler ol köprülerin altından geçüp giderler. Böylece hayli mal harç ve sarfolunduğu meydana çıkar.

Akşama Agda şehrine gelinüp bu mahaldeki havuzun birinden geçildi ve sefineden çıkup şehrin içinde hazır edilen hâneye inildi. Sabah yine sefineye binilüp havuzların geçilerek ve akşamları da kasaba ve köylerde konarak Rebîülâhır ayının dördüncü cumartesi günü Tuluz şehrine varmak müyesser oldu.

Kanal ile gelirken halkın bizi seyretmeye rağbeti öyle bir mertebede idi ki, dört beş saatlik yerlerden gelüp nehrin kenarından bizi seyrederlerdi ve birbirlerinin önüne geçmek isterken nehrin kenarından suya düşerler idi.

Kanal nehri Tuluz önünden cereyan eden Garona[9] nehrine katıldığı için orada tamam oldu.

Cezaİr ve meddİn nasıl olduğu

Bu arada kulağımıza çalınan cezir ve med[10] ahvalini dahi seyretmek müyesser oldu. Bahr-i Muhit'ten yirmi dört saatte iki defa cezir ve med zuhur ediyor. Beş saat cezir edüp yedi saat med ediyor. Med ettikde Bordo'dan dört, beş saat yukarıya dek varup nehrin akıntısı geri dönüp, cezir ettikde gayet sürat ve ziyade şiddetle nehir denize doğru akıyor. Bir zira'dan ziyade nehir suyunun çoğalıp ve azaldığını gözümüzle aynen gördük.

Sahile yakın bulunan gemiler, cezir vaktinde yine suya çıkar ve gidüp gelen gemiler cezir ve med vakitlerini gözedüp akıntı ile hareket ediyor. "Gözle görülmedikçe tasdik edilmez"[11] kabilinden garip bir hâldir.

Bordeaux kalesİ'nde

Vilâyet ahalisi gelüp Bordo kal'asını anlatup bizi seyretmeğe heveslendirdiler. Biz dahi yola çıktık.

Bu kal'a şehrin dışında, nehir kenarında bina olunmuş, gayet yüksek ve hoş bir tarzda kurulmuş, sağlam ve müstahkem binadır. Kal'aya gir-

[9] Gronne,
[10] Gel-git,
[11] Aslı Arapça'dır,

dikde azîm top şenlikleri ettiler. Kal'a dizdarının[12] yerine çıkdıkda yukarıda, bir güzel bahçe düzülmüş ve yüksek bir köşk yapılmış ki bütün şehri ve limanı seyreder.

Sonra bahçeyi gezüp dolaştık. Meğer bu dizdar çiçek severmiş. Tohumdan gelme bir sürü Girit lâlesi yetiştirmiş. Hattâ ol vakitte birkaç tane Girit katmerlisi açılmıştı. Ve biz Tulon'a geldiğimizden bu vakte değin her vardığımız konaklarda sümbül, menekşe gibi bahar çiçekleri getirirlerdi.

Bundan sonra bizi bir odaya götürdüler. Bir oda ki, baştan başa peri yüzlü kızlarla resimlendirilmiş.

Merşal[13] ayağa kalkup bizi dalşapka[14] karşılayup sevinç ve sevgi gösterdi. Şekerleme ve şerbetler, kahveler hazır etmişler. Birer mikdar yedik. Sonra: "Size ikramda olan kusurlarımıza bakmayup affedin" diye özür diledi. Biz dahi memnuniyet yüzün gösterüp sonra hânemize geldik.

Meğer Merşal Osmanlı hiç görmemiş, bizi görmek istermiş. "Davet itsek elçi efendi gelmez" diye hânemize gelmeği göze alamamış. Sonunda kal'a seyrini tedbir etmişler ve bizi tahrik etmelerinin aslı bu imiş.

Öyle gerektiğinden bu mahalde üç gün kalınup salı günü sabah erkenden sefineye binildi, Bilay[15] nam kal'aya hareket ettik. Oraya varup sefineden çıkdıkda kral tarafından mahsus bizim için on adet yedek at süslü takımlarıyla kralın mirahuru[16] olan beyzâde ile gönderilmiş. Hattâ yedeğin biri murassa'[17] takımı ile süslü idi. Ayrıca bir de hintov göndermişler. Anı dahi nehrin kenarında hazır tutmuşlar. "Hangisine isterseniz binersiz" diye herkese bildirdiler. Hava yağışlı ve kış ziyade olmak hasebiyle hintov'a binüp hânemize doğru yola çıktık. Alay ile konağımıza indik. Konağımızda bir saat sonra bir yığın şekerlemeler hazır etmişler. Bunları yedikten sonra bizi Paris'e götürmek için gelenler, hazırlıklarını yapmış olarak bu kal'ada bizi beklerler imiş. Bu mahalle dek nehirler üzerinden gelinüp su yolculuğu tamam oldu.

Paris Şehrinde

Nihayet Rebîülâhırın on yedinci cuma günü gideceğimiz yere doğru yola çıktık. Birçok yerlerden geçtik. Yolda bir açıklık yerde bir kral sarayı bina olunmuş. Pek hoş olan biçimiyle altı kubbeli buhurdanı andırır, ince

[12] Muhafızının.
[13] Maréchal.
[14] Şapkasını çıkarmış.
[15] Blaye Kalesi.
[16] İmrahor, Saray Ahırları Nâzırı.
[17] Mücevherden taşlara bezenmiş.

işlemeciliği bakımından çekmece saatına benzer. Fransova Permiye[18] nâm Françe Padişahı bina ettirmiş ve hâlen kralındır. Görülmedikçe havsalaya sağdırmak mümkin değildir. Saray etrafında yedi saatlik yere dek dağ ve sahraları tahta duvar ile çevirmişler ve yer yer kapular koymuşlar. Bizler dahi ol kapulardan girüp çıktık. Ol av yerinden geçerken bir sürü geyik görmüş idik. Lâkin bunlar krala mahsus olup başka kimse avcılık edemez imiş.

Sonra bu yerden kalkup Orliyan[19] nâm bir büyük şehre vâsıl olduk ki, Paris'e yirmi saatlik yerde olup emin bir mahal olmağla kal'ası köhne kalup pek bakmamışlar, harapça. Kralın Şampanye tabir olunan recimentisi[20] burada kışlakta imiş. Hepsi alay hâlinde durmuşlar idi. Bu mahalden hizmetimize tayin olunan adamlar bir saatlik yerde bizi karşılayup şehre götürdüler.

Vilâyet âyânı ve konsoloslar ile öteki yerlerde olduğu gibi buluştuk. Odamız peri yüzlü kızlarla Çin resimhânesine dönmüş. Bir gün kalup ertesi çarşamba günü yola çıktık. Türlü menzillerden geçerek Cemaziyülevvelin dokuzuncu cumartesi günü taht yeri olan Paris şehri kenarında hazırlanan saraya inmek müyesser oldu.

Bu sarayda bir hafta kalındı. Gece olsun, gündüz olsun halkın çokluğu, kadın ve erkek kalabalığı anlatılır gibi değildir. Kadın ve erkeğin devletlû ve kibarı, kimi tebdil, kimi âşikâre gelmişler. Düğün evlerinin bu kadar kalabalık olduğu görülmemiştir.

İkinci günde, bunlarda mahsus bir memuriyet var ki, sahibine entüredüktör[21] derler, yalnız elçilere "hoş geldiniz" demeye ve alaya bindirmeğe ve krala götürmeye memur imiş; ol kimse gelüp kral namına: "Hoş geldiniz" dedi. Ve iki günden sonra yine gelüp: "Kralımız pazar günü öğle vakti sizi davet eder. Hususî hazırlık yapılmıştır ve selâmınıza durmak için süslü askeriyle alay tertip etmişlerdir. Gerçi sizi götürmeğe Baş Merşal tayin olunmuştur. Lâkin kralın terbiyesiyle meşgul ve kendisi ihtiyar ve alil olup[22] ata binmeğe kudreti olmadığından Üçüncü Merşal size tayin olundu. İnşallahutealâ Pazar günü öğleden önce kralın hintovuyle sizi alaya bindirmeğe gelür ve kendisiyle gidersiz" dedi.

Paris Şehri

Paris şehrinin sokakları gayet geniştir. Yan yana beş altı araba gitmek mümkün iken bazı mahallerde halkın kalabalığından üç atlı güçle geçer-

[18] François Premier.
[19] Orlèans.
[20] Regiment, alay.
[21] Introducteur, teşrifatçı.
[22] Marechal François de Villeroi'yı kast ediyor.

dik. Güya şehirde olan cümle halk alay seyrine gelmişlerdi ve hâneleri dörder beşer kat olup pencereleri sokağa bakar. Her penceresi sığışabileceğinden fazla kadın ve erkek ile dolmuş idi.

Bu tertip ile hazır edilen hâneye inülüp selâma duran asker dahi tertibince hânemizin önünden geçüp tamam oldukda Merşal dahi veda idüp hânesine gitti.

Yine kadın ve erkek, kimi ziyaret, kimi seyretmek maksadıyle kalabalık hâlinde gelüp, hususa yemek yediğimizi görmeği pek isterler idi. "Filan kimesnenin kızı veya filânın karısıdır; yemek yidiginüze bakmağa izninizi rica eder" deyu haberler gelüp kimini def'edemeyüp nâçar ruhsat verirdik.

Perhizleri vaktine rastladığı için kendileri yemek yemeyüp sofranın etrafını çevirüp seyrederlerdi. Hatıraları için sabrederdik. Anlar ise yemek seyretmeyi âdet edinmişler. Faraza kralın yemek yediğini seyretmek isteyen, varup seyretmesine izin alır, âdetleri böyle imiş. Daha garip olanı bu ki, kral yatağında nasıl yatar ve nasıl kalkar ve nasıl giyinir, seyrü temaşa ederler imiş. Bu yüzden bize dahi bu türlü tekliflerde bulunarak ağırlık verirlerdi.

KRALLA GÖRÜŞME HAZIRLIĞI

İki gün sonra yine Entrükedüktör gelüp; "Cuma günü kral sizi davet eder. İnşallah gidersiz ve size ikram olsun diye Prençes Lanbeski'i tayin etmişlerdir. Beraber gelürüz ve eskisi gibi hep beraber giderüz. Bu âna dek gelen elçilere merşal ve prençes tayin olunduğu yoktur ve evvelkinden ziyade alay tertip edilmiştir. Nâme-i Hümâyun'u teslim ettikde cevabını lala virecektir. Ve kralımız gidüp gelişinizde ayakda duracaktır. Siz dahi dostluğa lâyık muamele ne ise, öyle idesiz" dedi ve gitti.

Cuma oldukda adamlar geldiler. Eskisi gibi halkımızı defter ettiler. Ancak kılıçlar kuşatmayup tüfenk ve mızrak vermedik. Sadece oğlumuz Divan Efendisi makamında olmağla Nâme-i Hümayûn'u[23] eline verdik. Anın için dizgini kıymetli taşlarla süslü bir kısrak getirmişler idi. Ana bindi ve önümüze alıp kendimiz dahi kâtibî destar[24] ve farace ve samur kürk ile ve divan takımı ve kilimle eğerlenmiş kendi atımıza binerek Prençes Lanbesk sağımızda ve Entüredüktör solumuzda gittik.

Kral askerini bize seyrettirmek için etraftaki bazı kışlalarda bulunan piyade ve süvari recimentleri getirmiş ve çoğuna yeni elbiseler kestirmişler ve cem'an otuz binden ziyade asker tertip ve tedarik idüp olduğumuz hâneden kral sarayına dek dizmişler idi.

---

[23] Padişahın mektubunu.
[24] Bir nevi sarık.

Kral sarayına bahçe tarafından varılup bahçe içinde dizilen recimentin birine ak atlu ve birine siyah atlu dizmişler idi. Cümle askerin ziyade muteberi bunlar imiş ve bunların neferleri cümle kibarzâde ve beyzâde imiş.

Saray kapusunun merdiveni dibine yanaştık; attan inüp kapudan içeri girdikde teneffüs etmek için sağ tarafda bir odaya götürdüler. Kral Kethüdasının odası imiş. Bir miktar istirahatten sonra kalkup yukarı merdivene çıkdık. Her makama vardıkda rical-i devletten birer kimesne istikbal ederek Divanhâne kapusuna vardık. Öylesine kalabalık idi ki, karşılamaya gelenler etrafımızı çevirdiklerinden güçle geçerdik. Divanhâne kapusundan dahi on iki adam ile geçtik.

Kralın tahtı yakınına varınca, iki tarafta düğün evine konulan sedirler gibi, birkaç yüz sediri birbirinden yüksek koyup tertip etmişler. Bu sedirlerde ne kadar kibar karıları ve kralın hısımları var ise toplanup mücevherle süslü, pırıl pırıl elbiseler ile oturmuşlar.

KRALIN HUZURUNDA

Biz içeri girdikde cümlesi ayağa kalktılar ve Kralın yanına yaklaştıkda Kral dahi[25] ayağa kalktı. Nâme-i Hümâyûn'u önümüze almıştık. Elimizi göğsümüze koyup gûya Nâme-i Hümâyun'u alup: "Şevketlû ve azemetlû ve heybetlû ve salâbetlû ve mehabetlû İslam Padişahı velinimetim efendim Sultan Ahmet Han İbni Sultan Mehmet Han Hazretleri'nin Nâme-i Hümâyûn-i Şevketmakrûnlarıdır" dedik.

Kral çocuk olmağla veziri saygı ile elimizden alup kralın yanında bulunan üzeri sırmalı yaygı ile örtülü iskemlenin üzerine koydu. Sonra Sahib-i Devlet Hazretlerinin nâmesini[26] alup: "Bu dahi devletlû ve saadetlû vezir-i âzam ve dâmad-ı muhterem İbrahim Paşa Hazretleri'nin nâme-i âlileridir" dedikde yine veziri elimizden alup Nâme-i Hümâyunûn yanına, ol mahut iskemlenin üzerine koydu. "Bu iki devlet arasında eskiden beri yürürlükde olan kavi dostluğu te'kid için ve haşmetlû ve devletlû ve unvanlû Françe Padişahı Hazretleri'ne olan sevgi, itibar ve rağbetlerini ayan beyan etmek için elçilik ile beni gönderdiler" dedim.

Kral on bir yaşını tamam idüp on iki yaşına basmış. Yüzü gayet güzel olup elmaslarla garkolmuş altın sırmalı elbiseleriyle meclise şa'şaa veriyordu. Kendisi cevap vermeğe girişmeyüp lalası olan Merşal Dövilerva[27] cevap verdi ki: "Şevketlû ve kudretlû Âl-i Osman Padişahı Hazretleri'nin nâmelerinden ve elçiliğe cenaplarının intihap olunduklarından haşmetlû ve unvanlû Kral Hazretleri ziyadesiyle haz duymuşlardır" dedi.

---

[25] Louis XV.
[26] Vezir-i âzamın mektubunu.
[27] Marèchal François de Villeroi.

Herkes sağında ve solunda ayakta dururlar idi. Sonra yine elimizi başımıza koyup ve birkaç adımdan sonra elimizi göğsümüze koyup veda eyledik. Merdivenden inüp binek taşında atımıza binüp geldiğimiz tertip üzere halkı ve askeri seyreyleyerek ineceğimiz yere indik.

Bugün günlerden Cuma idi ve Nevruz[28] günü idi.

KRAL İLE BERABER AV PARTİSİ

Ertesi günü Vezir makamında olana varup görüştük.

Birkaç günden sonra: "Kral ava çıkacaktır. Rağbet olunursa buyurun" deyu beyzâde teşvik ettiğinden, biz dahi sabah erkenden atlara binüp hintov ile yola düştük. Şehrin bittiği yerde Kralın adamları ve hısımları olan karılar toplanıp Kralın gelişini beklerler imiş. Biz dahi anlar yanında durduk. Az vakitte Kral dahi hintov ile gelüp yanımıza vardıkda, başından tâcını çıkarup bize âşinâlıklar eyledi. Biz dahi âşinâlık idüp hintovdan çıktık. Kendisi ata binüp bize dahi: "Av yerini temâşâ için ata binmez misiniz?" dedi. Biz dahi ata binüp Lala ile beraber olduk.

ASKERÎ HASTANEDE

Bir iki günden sonra, bir vezirleri var ki sefer işlerine bakarmış, ziyaretimize geldi, görüştük. Sohbet sırasında: "Bizim askerimizden yaralı ve hasta olanlara bakmak için mahsus bir saray yapılmıştır ki seyre lâyıktır. Sizi ol mahalli temâşâya devet iderüz" dedikde: "Nola! Bâşüzerine[29] gelirüz" deyüp ertesi günü vardık.

Büyük bir kalabalık toplanmışlar ve nevale ve yiyecek hususunda ziyade külfete girmişler. Kırk elli kadar türlü türlü sâzendeler kendülerine mahsus ve nice görmediğimüz sazlar ile yemek boyunca öyle nağmeler çaldılar ki, anlatmak mümkin değildür.

Sonra kalkup sarayı görmeğe gittik. Önümüze düşüp orada sâkin olan askerden hasta olanları tedavi eyledükleri mahalle götürdüler. Beş, altı yüz kadar yatakta yatan hasta gördük. Kımıldayacak hâlde değiller ve bazı hastaların yataklarına girüp çıkmağa kudretleri yok. Yanlarında tabipler hazır olup levazım ne ise hepsini hazır gördük.

Bundan sonar Devâhânelerine[30] vardık. Burası birkaç billûr yuvarlak şişeler, envai türlü ilâçlar ile dolu, hücrelere konmuş ve nice türlü hayvanlar ve elekler ve eczaya müteallik âletler dizilmiş bir yerdi. Ayrıca mutbak âletlerini de seyrettirdiler. Üç bin kadar hasta vardı. Saray gayet

---

[28] İran takvimine göre yılbaşı günü.

[29] Yazma nushada "bâşüzerine" kelimesinin üstü kalemle çizilmiş, Râşit tarihlerindeki metinde bu ibare çıkarılmıştır.

[30] Eczanelerine.

büyük ve üç kat üzerine kâgir bina olunmuş bir geniş yerdi. Saray civarında bir kilise de yapılmış, kubbesi yüksek ve yaldızlıdır. Yaldızla işlenmiş acaip resimlerle süslü idi. Ve gayet teküllüflü yapılmış bir büyük erganun'u[31] var idi. Kiliseyi seyrederken nağmeler çalarlardı.

KRAL İLE ŞAKALAŞMA

Birkaç günden sonra Lala Merşal, ziyafet tertip edüp bizi davet eyledi. Kral sarayında olmakla ol mahalle vardık. Bize büyük ikramda bulundu. "Kralı görmeden hazzeder misiniz?" deyu sual eyledi. Biz dahi: "Zâhir o da bir padişahtır. Padişah görmeden hazzolunmaz mı?" diyerek memnun olacağımızı belli ettik.[32] "Hele yemek hazır oluncaya dek size Kralı seyrüttirelim" deyu elimize yapıştı, gittik.

Kralı daha önce Nâme-i Hümâyun'u teslim ederken buluştuğumuz Divanhânede, tahtında bulduk. Birkaç beyzâde ile sohbet ederlermiş. Lalasıyla bizi görünce tahtından inüp bize doğru döndü, buluştuk. Ayak üzerinde birçok dostane sözler söyleştik. Lâtifeler ettik. Hançerimizi, elbisemizi birer birer temâşâ eyledi. Lala Merşal: "Kralımızın güzelliğine ne dersiniz?" diye sual eyledi. "Maşallah" dedik. "Henüz on bir yaşında dört aylıktır. Şimdi bu boyu bosu ile hiç güzel olmaz mı? Hem saçları da takma değildir, bakın?" deyu Kralı tutup arkasın çevirdi, biz dahi saçlarına yapışıp ohşadık. "Yürüyüşü dahi güzeldir. Şöyle yürüyünüz, görsünler!" dedi. Kral dahi Divanhâne ortasına değin yürüyüp avdet eyledi. *Daha süratli hareket eyle, koştuğunuzu dahi görsünler! dedi. Kral dahi tekrar koşarak Divanhâne ortasına varıncaya kadar seğirtip avdet eyledi. Merşal: "Beğendiniz mi?" deyu sual eyledi.*[33] Biz dahi: "Bârekallah[34]" deyu cevab eyledik.

Bundan sonra Divanhânede asılı olan acaip resimlerin seyrine geçüp Kral ile beraber gidüp geldik. Bazılarını: "Bu filândır" deyu kendi tarif ederdi. Oradan kendi odalarına götürüp birer birer seyrü temâşâ ettirdi. Kendi döşeğini ve hocadan okuduğu yerleri gösterdikten sonra veda edüp dışarı çıktık.

KRALIN HAZİNE DAİRESİNDE

Yemek hazır idi. Yedikten sonra: "Kralın cevherlerini seyreder misiniz? " dedi. Biz de: "Hay hay, cevahire bakmak ve görmek ne kadar güzel ve

---

[31] Org.

[32] Yazmada mevcut olan bu cümle matbuda çıkarılmış, sadece "Biz dahi izhar-ı şevk ettik" denilmiştir.

[33] İtalik yazı ile dizilen bu ibareler, Râşit tarihinde var, yazmada yoktur.

[34] Allah mübarek etsin.

gönül açıcıdır, hazzederdik" dedik. "Buyurun, gidelim" deyüp yine elimizden yapıştı. Yine Kralın odasına girdik.

Kral ayakta dururdu. Bütün odanın içine hazinedarlar cevahirleri döşemişler. Birer birer temâşâya başladık. Evvelâ üç kat elbise takımı gördük. Biri incu[35] ile rengârenk lâal ve yakut ile tezyin olunmuş ve biri dahi incu ve elmas taşlarla süslü idi. Bu incu fındık kadar, pâk ve beyaz ve hepsi birbirinin aynı idiler. Yakutlar da öyle. Ve biri bütün elmas ile süslenmişti. Her bir elmas düğme kadar, bir yerde bulunmayan, kıymetli, biçimi hoş cevherlerdi. Ve iki sıra incu gördük ki küçük Hindistancevizi kadardı. Tahta oturdukda Kralın omuzu başına asarlarmış. Biz dahi ilk buluşdukda asmışlardı. Gayet ağır-bahâ cevherlerdi. Ve bir kutu içinde bir dürr-i yetim'leri[36] varmış. Benzeri yoktur, diye gösterdiler. Küçük Hindistancevizi kadar. O kadar yuvarlak ki güya küre-i hakikîdir. Gayet beyaz, berrak ve deliği yok. Bir ayine üzerine konuldukda asla yerinde durmayup daima hareket eder. "Yuvarlanan inci" dedikleri bu imiş.

Elmaslar arasında sarı elmas gördük ve bir kutu içinde üç köşeli lâcivert bir elmas gördük. Gayet büyük bir taş idi ve bir gök yakut gördük ki, dört köşe tıraş olunmuş, baş parmak uzunluğunda idi ve bir elmas daha gördük ki, yakın bir zamanda İngiltere kralından altı bin kise akçeye satın alınmış. Ortası dört köşe ve iki yanı kubbeli, gayet sanatlı işlenmiş, berrak ve beyaz ve asla ayıbı yok. Yüz otuz kırat imiş. Aslında cevizden büyük di.

Ve kral bazı cevherleri kendisi elimize verüp gösterirdi.

Bu esnada Lala Merşal, Kraldan sual idüp: "Bu cevher kimindir?" dedi. "Kimin olsa gerek, benimdir" dedi. "Yok senin değildir, başındaki tâcındır" dedi.

Yine krala veda edüp dışarı çıktık.[37]

Hudut Boylarındaki Kalelerin Maketleri

Bundan sonra dört bir taraftaki hudut boylarında ve yakın yerlerde malik oldukları kal'aların küçük ve büyüğünü, sahraları ve bahçe ve dağlarıyle

---

[35] İnci.

[36] Bir sedefte tek başına bulunan, dolayısıyla büyük bir makbul olan iri inci tanesi.

[37] Yazmada bundan sonra gelen iki sahifelik metin ki, altın temaşasından bahsediyor, satırların üzeri kalemle çizilmiş. Sahifenin kenarına şu kayıt düşülmüş: "Bu mahalden kale tesvirine gelince tahrir olunan hurafat bizim takririmizden değildir. Zira bu makule hazine gördüğümüz yoktur. Varduğumuz esnada kemali müzayakadan nâşi halk beyninde kâğıtlar ihdas etmişler, mualât ol kâğıtlar ile olurdu. Zâhir budur ki, ol miktar hazineleri olsa kâğıtları akçe bedeline istimal etmezlerdi." Yazmanın kenarındaki bu not bizzat Yirmisekiz Çelebi'nin elyazısıyladır Bu da padişaha takdim edilmeden metni gözden geçirdiğini, gerçeğe uymayan ilâveleri kendi eliyle çizdiğini gösteriyor.

ve nehir ve varoşıyle ve iniş ve yokuşu ile mücessem resmetmişler. Anları seyretmek güya ol kal'aların her birini olduğunca seyretmek gibidir. Ve öyle ehemmiyet verilmiştir ki, her kal'anın sokakları ve evleri ve kiliseleri ve köprüleri tıpkı tıpkısına resmolunmuştur. Bunun iyiliği şuradadır ki, bir kal'aya düşman gelecek olsa ne lâzımdır, bilinir ve kral dahi kendi gözüyle görmüş gibi olur. Bu resimler meydana gelinceye dek dünyalar kadar mal harcolunmuştur. Bu resimleri değme kimseye göstermezler. "Eğer siz murâd ederseniz seyredersiz" dediler. Biz dahi: "Hazzederdik" dedik.

Muhasara ve muhafaza sırasında kal'a işlerini bilen ve nâzır olan Ceneral önümüze düşüp bir büyük ve uzun divanhâneye geldik. Anahtarla kapusun açup girdik:

Yüz yirmi beş kal'a resmolunmuş. Her biri bir sofa kadar olan masalar üzerine konmuş. Öyle dikkat etmişler ki, bir kal'anın etrafında olan dağları ve sahraları ve çimenleri ile ağaçlı olan yerleri parmak kadar ipekten yapraklı ağaçlarıyle ve sular ne taraftan gelüp kal'ayı çevirir yahut ortasından veya hangi yanından geçmiştir ve köprüleri nice konmuştur; kal'anın hendeği ve kapuları nasıldır; şehrin sokaklarının genişliği ve darlığı ve hânelerinin pencereleri dahi güya şehir içinde seyreder gibi görünürdü.

Ve bâzı fethettikleri kal'aları ne taraftan muhasara etmişler ve nice metris almışlar, anları dahi göstermişler. Aslında bunlara bakarak her kal'anın ahvalini öğrenmek müyesser olur.

KRALIN MERAKI

Biz dolaşırken kral duramamış, yine yanımıza geldi. "Galiba elçi efendiyi görmekten hazzedersiniz?" dediler. "Bilürüm ol dahi beni görmekten hazzeder" deyu cevap verdi. Bir miktar temâşâdan sonra çıkup gitti. Ol gün Kral ile üç defa görüşmek müyesser oldu. Biz dahi bir iki saate cümle resimleri temâşâ edüp sonra Lala Merşal'e veda ettik, konağımıza geldik.

OPERADA BİR GECE

Paris şehrine mahsus bir oyun var imiş. Opâre[38] derler imiş. Acaip sanâtler gösterirmiş. Ol şehre mahsus imiş. Şehrin kibarları varırlar, Vasi dahi ekseriya varır, Kral bile ara sıra gelir imiş. Bir gün bizi Vasi Merşal davet eyledi. Anı seyre gidecek olduk. Vasinin sarayına bitişik bir yere vardık. Ol saray mahsus Opâre için yapılmış. Rütbesine göre herkesin mahsus oturacak yerleri var.

[38] Opera.

Bizi Kralın oturduğu yere götürdüler. Kırmızı kadife ile döşenmiş idi. Vasi Merşal dahi gelmiş, yerinde otururdu. Her taraf erkek ve kadın ile baştan başa dolmuş idi. Ve yüzden fazla çeşitli saz hazır idi.

Akşama bir saat var idi. Her tarafı kapalı olmakla birkaç yüz balmumu ve billûr avizelerle hesapsız mumlar yanmış idi. Ol mahal ziyade tekûllüflü yapılmış olup cümle trabzanları ve direkleri ve dört yanı ve tavanı halkârî[39] olup ve gelen kadınlar ipekli kumaşlara ve cevahirlere garkolmuş bulunup mumların alevinden öyle bir şaşırtıcı parlaklık meydana gelmiş ki tâbir olunmaz.

Opera başlıyor

Önümüzde, sazendelerin olduğu mahalde, işlemeli bir büyük perde asmışlardı. Tamam yerleşildikten sonra birden bire ol perde kaldırılıp ardından bir büyük saray zuhur eyledi. Sarayın avlusunda oyuncular kendilerine mahsus elbiseleriyle ve yirmi kadar peri yüzlü kız pırıl pırıl taşlı elbise ve fistanlarıyle meclise tekrar parıltılar salup sazlar dahi hep birden nağmeye giriştiler. Bir müddet raksolunup sonra Opâreye başladılar.

Bunun aslı bir hikâyeyi canlı göstermek. Her hikâyeyi bir kitap edüp basmışlar. Hepsi otuz kitap olmuş. Her birinin adı var. Her mecliste bir başka hikâyeyi henüz olurmuş gibi gösterdiler.

Bizim olduğumuz mecliste bir padişah var imiş. Bir başka padişahın kızına âşık imiş. Aralarında geçen hâlleri ayni ile gösterdiler. Mesalâ padişah kızın bahçesine varacak oldu. Önümüzdeki saray bir anda kaybolup yerinde bir bahçe zuhur etti ki limon ve turunç ağaçlarıyla dolu idi.

Ve bir vakit oldu ki, dua için kiliseye varacak oldu. Ol bahçe yerinde gerçekten bir büyük kilise peydâ oldu. Aralarını soğutmak ve ayırmak için sihirbaza müracaat iktiza edüp türlü türlü sihirler gösterüp ateş oyunları ettiler. Ve atlu ve piyade asker ile cenkler gösterdiler; gökten bulut ve âdemler inüp ve yerden âdemler uçurdular.

Sözün kısası, ol kadar sayılacak şeyler gösterdiler ki, tâbiri kabil değildir. Gök gürlemeleri ve şimşekler gösterdiler. Görülmedikçe inanılmayacak kadar acaiplikler ve gariplikler temâşa olundu. Hele aşk hâllerini öylesine gösterüp icrâ ettiler ki, gerek padişahın ve gerek kızın ve gerek kralzadenin tavır ve hareketlerine bakıldıkça insanın acıyacağı gelirdi.[40]

Bu opârenin kibar takımından bir itibarlı kimse Nazırı var. Masraflı çok bir sanat olmağla gelirini dahi düşünmüşler ve büyük devlet malı bağlamışlar. Çok şey hâsıl olur imiş. Ve bu şehrin hususiyetlerinden imiş.

---

[39] Altın yaldızlı oyma.

[40] Musiki tarihi ile de meşgul olan arkadaşımız Faruk Yener'e göre, Çelebînin seyrettiği opera, Jean Batiste Lulli'nin o devirde pek rağbet gören operalarından biri olsa gerektir.

Üç saat kadar vakitte opâre tamam olup yine hânemize gelüp karar eyledik.

SARAY OPERASINDA

Bir iki günden sonra yine Entüredüktör gelüp: "Kral sarayında opâre cemiyeti olacaktır. Eğer gelürsenüz gâyet hazzedeceğinizden şüphe yoktur. Kral ile mecliste oturursunuz. Kralın sağ tarafında akrabası ve Prinçipeler[41] vardır ve sol tarafında elçiler yeri vardır. Geldikte herkes rütbesine göre otururlar ve siz cümle elçilerin önüne geçüp Krala yakın oturursuz" dedi.

Biz dahi rağbet edüp ol gün ikindi vakti vardık.

Kral sarayında, divanhâne tarafında böyle cemiyet için mahsus bir rakıshâne yapmışlar. Evvelkinden büyük ve gayet teküllüflüdür. Divarı somaki mermerden, yaldızlar içinde acaip tasvirler ile süslü. Tavanına varıncaya dek dört kat localar yapılmış, Jengârî[42] mermerden trabzanları ile gayet hoş bir mahaldi. Vardığımızda kibar karıların çoğu altınlar içinde ve ziynete bulanmış mücevher elbiseler ile gelmişler, her biri bir locada oturmuşlar idi.

Biz dahi merdivenden çıktık. Kral için bir sandalye komuşlar. Sol tarafında olan sandalyelerin evveline oturduk. Halkın kalabalığı şehir opâresindekinden ziyade idi.

Kral dahi bu esnada geldi, yerine oturdu. Sağ tarafına emmizadesi bir kız, sol tarafında bir başka emmizadesi bir kız, o da cevherle batmış gelüp oturdu. Biz dahi ana bitişik oturduk.

Ön tarafta sanatlı ve nakışlı bir perde asılmış idi. Birdenbire kalkup arkasında raksolunacak sahne peri yüzlü kızlarla baştan başa dolmuş ve parlak bir güneş güya doğmuş göründü. Ol güneşin büyüklüğü koca bir sini kadar olup altından öyle bir sanatla yapılmış ki, arkasından mumlar parlamış, güya güneşin nuru ışıldıyormuş gibi bir hâl hissolunurdu.

Ve opâre şarkıcılarının sazendelerini getürmüşler, yekpâre çalmaya girişüp rakkaslar raksa başladılar. Bu raksedenler prençipe oğulları ve merşalzâdeler ve dukazâdeler ve beyzâdeler imişler. Kral meclisinde bunlar raksedermişler. Boy bos ve yaşça akran olanlar sekizer sekizer raksettiler.

Ve bunların mahsus raks elbiseleri var. Cümle sırma ile ipekli kumaş üzerine işleme. Ve başlarına dahi sorguç şeklinde bir geniş başlık giyüp güzel kokulu siyah macunlar ve kızıllık düzgünleri sürünüp güzelliklerine imdat ediyorlar.

---

[41] Prensler.

[42] Bakır çalığı, göztaşı rengi.

Ve opâre halkı takımıyle orada olmakla acaip ve garaip taklitler edüp oynuyorlar oynadılar. Meclis tamam oldukda Kral kalkup gitti. Biz dahi hânemize geldik.

SARAYLARI ZİYARET

Bundan sonra Duka Dorliyan'ın[43] şehre bir saat mesafede bir sarayı var imiş. Senkuli[44] derler imiş. Hâlen anası hayatta olup orada otururmuş. "Pek güzel bir bahçesi vardır. Eğer seyretmek isterseniz gidelim" dedikde, daveti kabul edip gittik.

Şehrin sonundan bahçeye varıncaya dek hep iki tarafına dümdüz ulu ağaçlar dikilmiş yollardan geçtik, saraya vardık. Öyle güzel bir tertip temâşâ eyledik ki tâbir olunmaz. Odalarını birer birer seyir ve temâşâ ettik. Sırma ile işlenmiş seccadelerle süslü, bir sürü görülmemiş, ufak tefek kıymetli şeyler konmuş.

Sonra yemeğe oturuldu. Ondan sonra, bahçe seyrine gittik. Evvelâ bir havuza geldik. Etrafı ulu ağaçlarla çevrili idi. Havuzun ortasında bir fıskıyesi mızraktan kalın su fışkırtır, sular o ulu ağaçlardan bir iki adam boyu yukarı sıçrardı. Sual eyledim: Yüz elli kademe fırlarmış. Bizim kadem ile üç kadem bir zira'dır ki elli zira' fırlamış olur. Ol kadar su zerreleri etrafa saçılırdı ki güneş havuz üzerinde parlamakta gökkuşağı şeklini müşahede eyledik. Bu fıskıyenin bütün diyarda benzeri yoktur diye haber verdiler.

Ve bir havuz daha gördük ki yokuştan inişe doğru, nakışlı mermerlerden merdivenler eylemişler. Su akdıkça basamaklar örtülmekle yekpâre sudan merdiven gibi görünür. Yer yer fıskıyeler komuşlar, ejder ağızları komuşlar. Öyle bir hâlde akardı ki, seyretmesi insanı şaşırtırdı.

Her tarafa ağaçlar dikûp biribirine bağlanan sokaklar yapmışlar. Her sokakta giderken ikişer tarafı mızrak boyunca yeşil divar idi ki aralarında hiç fark olmayup, saplar öyle birbirine sarılmış ki gûya yekpâre görünürdü.

Bahçenin büyüklüğü dört saatlik kadar mesafe imiş. Bizler hintov ile bir buçuk saat gezdik.

Bundan sonra benzeri olmayan Versal'ın[45] seyrine gidecek olduk. Tedarikimizi görüp cümle adamlarımızla nakleyledik. Yol üzerinde bulunan Modon[46] derler Kralın bir muazzam sarayı ve bahçesi varmış. Yeme-

[43] Duc d'Orlêans.
[44] Saint-Cloud, Versailles yolunda park içindeki saray.
[45] Versailles.
[46] Meudon.

ği orada yemek kavil olunmuştu[47]. Sabahleyin hareket olunup kuşluk vaktinde vardık. Bir saray temâşâ ettik ki, vasfı bir veçhile mümkin değil.

VERSAILLES SARAYINDA

Kısacası, sarayın mevkii bir yüksek yerde olmağla cümle Paris şehrini temâşâ ederdi. Gayet hoş makam idi. Yemek yedik. Yine ol bahçeye mahsus Kralın hintovlarına binüp bahçeyi gezmeğe başladık. Senkuli'de gördüğümüz acaip tertip üzere ağaçları, sokakları ve yeşil divarı hatırladık. Öğleye dek gezüp Versal'a azimet eyledik. Akşama yakın geldik. Gönüllere ferahlık veren bir saray ve gamlara devâ olan acaip düzen müşahade olundu ki güzellikleri dil ile anlatılamaz.

Sabah oldukda, ol sarayın Govemörü vesâir muteber vazifeli gelüp: "Bahçe seyrine buyurun" dediler. Kral seyrederken bindiği iki tekerlekli bir açık araba getirdiler. Dört kişi çekerler.

Önce bir mahalle götürdüler ki, gûya başka bir daire. Birbirine uygun ağaçlarla dolu bir koru. Bunların arasında düz sokaklar etmişler ki, cümlesi biribirine bağlı ve bunların her birleştiği yerde bir şadırvan ile bir havuz yapmışlar ve her bir şadırvanı da bir başka hayvan şeklinde tunçtan resmetmişler; sular anlardan fışkırır.

Bütün o koru içinde otuz dokuz adet şadırvan var ki her biri Hümâyûnnâme[48] hikâyelerinden bir hikâyeyi anlatmak üzere komuşlar ve hangi hikâye idüğünü bir levha üzerine kazup şekiller arasında yerleştirmişler.

Andan sonra bir yere daha geldik ki, otuz iki sütun üzre, otuz iki kemer etmişler ve her kemer altına bir fıskıye komuşlar; parmak kalınlığında fışkırır.

Andan sonra, bir büyük havuza daha geldik ki, ortasına iki yüz otuz beş fıskıye komuşlar. Üç kat ortası seksen kadem fışkırır. İkinci katı daha az, üçüncü katı daha az. Hepsi bir gümüş selvi gibi olur. Lüleleri baş parmaktan kalındır.

Andan sonra bir havuza daha geldik ki, etrafı iki kat somaki mermerden ustaca yapılmış bir trabzan ile çevrilmiş ve iki tarafında renkli mermerden iki köşk yapılmış. Ve şadırvan, yüz yirmi kadem fışkırır. Senkuli fıskıyesinden sonra bundan daha yukarı fırlar fıskıye görmedik. Şiddetle fışkırdığından etrafa ziyade zerreler saçar, bir mütenasip gümüş selvi olur ki, ancak bu kadar olur.

Andan sonra bir geniş mahelle geldik. Havuzunun büyüklüğü bütün gördüklerimizden fazla idi. Birkaç tane beşer çifte kayıkla gezmek müm-

[47] Kararlaştırılmıştı.
[48] Farsça hikâyeler kitabı.

kin. Ve ikişer sıra başparmaktan kalın, altmış adet fıskıye dizmişler. Su akdıkda altmış tane gümüş selvi iki sıra dizmişler gibi görünür.

Ve ucunda dahi üç şadırvan komuşlar. Her birinde on beşer, yirmişer fıskıye var. Bunların fışkırması dikine düz değil, değişiktir. Hava fişengi gibi yerden çıkarlar, her biri bir tarafa eğilerek fışkırır.

Bir büyük havuz daha gördük ki, ortasında şadırvanı bir köşk kadar var. Etrafında yüzden fazla tunçtan yapılmış acaip hayvan var. Her biri öyle hendese ile konmuş ki, sular fışkırdığı zaman bir lâtif manzara hasıl olur, temâşâsı gamlara devâdır, gönüllere ferahlık verir.

Bunlara benzer daha nice havuzlar ve şadırvanlar var ki, her birinde bir başka sanat göstermişler, ki biri bir gayri bahçede görülmemiştir. Ve bu kadar havuzların ayaklarından bir nehir meydana gelmiş ve nehri haç şekline sokmuşlar. Bir sürü kayık var.

VERSAILLES'DAKİ ODALAR, DUVARLAR VE SAATLER

Velhâsıl, Versal bir bahçedir ki, dört saray ve dört bahçeden ibarettir. Hepsinin dolaşması yedi saat kadar mesafe imiş.

Ve Divanhânesinin iki tarafında gayet âlâ somakiden sanatla işlenmiş büyük kavanozlar dizmişler ve arkandan[49] büyük kayalar komuşlar ve görülmedik makbul ve muteber taşlardan çiçekliler ile süslenmiş. Bir yanı pencerelerle bahçeye bakar ve bir tarafına boydan boya ayna konmuş ki Divanhâne tekrar aynaya aksedüp gayet geniş görünür. Her ne tarafında ayağa kalkılsa bahçe seyrolunur. Öyle usta işi odalar var ki tâbir olunmaz.

Bunlar, odalarının duvarlarını, küçük halılar ile ve bâzı mahsus kilimler[50] ile veya kedife ve kumaşlar ile örterler. Bu sarayın birçok odaları, sırma nakış işlenmiş kilimler ile örtülmüş ve süslenmiş idi.

Hususa Kralın iki yatağını gördük. Gayet kıymetli ve son derece ustaca işlenmiş idi. Ve bir saat gördük ki bir horoz resmetmişler. Saat geldikde kanatların salup ve ağzın açıp tıpkı horoz gibi üç kere seda ider ve iki kapu açılup iki kişi ellerinde gümüş kalkan ve topuz, dört çeyrek çalup giderler. Ve kapular kapandıktan sonra bir başka kapu açılur, taht üzerinde oturmuş Kral çıkar. Ve bunun üstünde bir kapu açılup gûya bir melek elinde tâçla çıkup Kralın başı üstüne tutar ve saatin üstünde güneş doğar.

Bu esnada saat fasletmeğe başlayup tamam ettikde, şekiller mekânlarına avdet ederler. Kapular kapanır, saat dahi çalar.

Ve o kadar tuhaf ve garip şeyler seyir ve temâşâ olunmuştur ki, saymak kabil değildir. Velhâsıl, bir saraydır ki, Avrupa'da benzeri yoktur diye şöhret bulunmuştur.

---

[49] Ne olduğu anlaşılamadı.
[50] Goblen nevinden halı kastediliyor.

KRALIN AHIRLARI VE BAHÇELERİ

Bu sarayın karşısında iki ahur[51] bina etmişler. Birine büyük ahur ve birine küçük ahur derler. Her biri bağ ve bahçesiyle, meteaddit ve mükellef odalarıyle birer koca saraydır. Atların bağlanacağı yerleri dahi görmediğimiz tarz üzre konmuş; hepsi kârgir ve kubbeli kemerlerle yapılmış acaip bir binadır. "Bir ahur için bu kadar tekellüfe ne hacet var idi?" dedim "Kasden öyle yapılmıştır. Françe Padişahının ahuru Çasar'ın[52] sarayından mükelleftir, denmek için bu tekellüfe himmet sarfolunmuştur" dediler.

Bahçeye gelen sulara dahi ol kadar tekellüf olunmuş ki, cümle yollarını seyreyledik. Bir yüksek tepenin üzerine bir havuz yapmışlar. Cümle sular ol havuzda toplanur. Andan, saray civarında bir yüksek mahzen bina etmişler. Yüz kademeden fazla merdiven ile çıkarlar. Tepesinde bakırdan bir büyük havuz etmişler. Ve beş adet yine bakırdan, içine adam sığar künkler komuşlar. İçinden sular cereyan idüp havuzu doldurmuşlar. Ol havuzdan taraf taraf sular gidecek yollar yapılmış, istenilen tarafa akar.

Ve etrafda otuz saatlik yerde[53] bir masura su bulundukda yollar yapılup cümlesin bir yere toplayup gûya nehir olmuş, ol tepenin üzerindeki havuza akmaktadır. Dünyanın acaip şeylerinden sayılmağa değer bir güzel tertiptir.

PARİS ŞEHRİNDE GÖRÜLENLER

Beş gün kadar kalup sonra yine Paris şehrine naklolunup konağımıza geldik. Şehir içinde acaip ve garaip binalar ve saraylar ve bahçeler vardır ki, saymak mümkin değildir.

Bir bahçe daha gördük. Kralın imiş. Bu bahçe birkaç daireden ibarettir. Bir dairesi Teşrihhânedir. Mahsus müderrisi[54] var. Ne kadar kuş varsa teşrih edüp mahsus odalara komuşlar. Bu arada bütün bir fili teşrih edüp zincirler ile öyle tuttumuşlar ki, gûya ayak üzre durur. Lâkin; etten ve yağdan âri olup kemikleri birbirinden ayrılmamak için her bir mafsalı başka bir demir tellerle bağlamışlar. Her uzvu gereği gibi seyir ve temâşâ olunur. Bütün kuşlar da öyle. Ve birçok erkek, kadın ve çocuktan insanlar var, her uzvu seyrolunur. Etleri, yağları, damarları ve sinirleri dahi görünsün için, balmumundan her uzvu mücessem tasvir etmişler. Bir bir temâşa olunur ve talebelere ders vaktinde gösterirler. Damarların, sinirlerin renklerini benzetmişler. Bu türlü işlerde dikkat ve ithimamlarına söz yoktur.

---

[51] Ahır.
[52] Kayser'in Almanya İmparatoru'nun.
[53] Râşit tarihinden metinde "10 saatlik yerde" deniliyor.
[54] Profesörü.

Ve bir dairesi dahi Tabibhânedir[55] Ânın dahi mahsus müderrisi var. Bahçe, ana teslim olunmuş.

Devâhâneye[56] vardık. Müteaddit odaları hep hücrelere bölmüşler. Şişeler ile türlü ilâçları toplamışlar. Öyle ki, dünyada mevcut olandan bir şey hariç kalmamak üzere. Nice deniz ve kara acaibinden taşlar, ağaçlar ve milhler[57] ve madenler toplamışlar ki, saymak kabil değildir.

Geldik bahçeye. Gezüp dolaşdıkta, tıp kitaplarında adı geçen ve yazılı ne kadar nebat[58] var ise toplamakta o mertebe ihtimam etmişler ki, Acem ve Özbek diyarında hâsıl olan nebatlardan getürüp dikmişler. Ve Hindden ve Çin'den ve bilhassa Yeni Dünya'dan[59] ol kadar ağaç, çiçek ve nebatlar getürmüşler ki, sayısı belli olmayan garip ve acip görülmedik ağaç, çiçek ve nebatlar gördük ki, görmeyenlere târif ve tavsif ile ifade mümkin değildir.

Paris şehrinin havası soğuk olmağla Yeni Dünya nebatlarının terbiyesine uygun olmadığından limonluk gibi kışlıklar yapup dört tarafını camla çevirmişler. Bunların altları boş olup ocaklar yapmışlar, şiddetli kışda Yeni Dünya havasına muadil olacak kadar ateş yakmağla hamam gibi altından ısıtırlar ve havası ılık olsun diye bakır döşeyip anınla ısıtırlar. İstediklerini elde etmek için bu mertebede dikkat ederler.

Bundan başka, nice saraylar ve kiliseler ve kitaphâneler seyir ve temâşâ olundu ki, saymakla bitmez.

Kilim ve Ayna Atölyesinde

Kilimciler için mahsus bir kârhâne var ki, Kralındır. Kral namına buraya bakan kimesnenin izni ve bilgisi olmadıkça kimesneye kilim satılmaz ve dokutmak isteyen, Nazırdan izin alup harcın verüp dokutur ve gayet pahalıdır. Meselâ bir sade nakışlı ve resimli kilim üç, dört kise akçe eder. Eğer kılabdan yahut sırma ile dokunursa, ana göre kıymetli olur. "Bu dahi seyredilmeğe değer" deyu varduk.

Elçi Efendi gelüp seyredecektir deyu ne kadar dokunmuş hazır mevcut kilimler var ise, hepsini kârhânenin duvarlarına asmışlar. Azîm kârhâne olmağla, duvarlara yüzden ziyade kilimler asmışlar idi. Seyrettiğimizde, hayretten parmağımız ağzımızda kaldı.

Meselâ çiçekler işlemişler. Bakdıkda gûya mücessem şîşeler[60] içinde duruyor. Resimlerin gözü, kirpiği, kaşı, husûsâ başlarında saçları ve sa-

[55] Tıbbiye.
[56] Eczane.
[57] Tuzlar.
[58] Bitki.
[59] Amerika'dan.
[60] Vazolar.

kalları bir mertebede gösterilmiş ki Hatâî kâğıt üzerinde bu mertebe sanat icrâ edemez ve Bihzad[61] âciz kalır. Kimini neşesini belirtmek için güler gösterir, kimi hüzünlü hâli için mahzun ve kimi korkusundan ürkek ve kimi ağlar, kimi bir acıdan elemli gösterilmiş ki ilk bakışta herkesin hâli anlaşılır. Ne kadar anlatılsa tasavvur olunandan ziyadedir.

Ayrıca tezgâhlarını temâşâ ettik. Yüzden fazla ve beş, altı yüz işçi çalışırlar. İplikleri düz işlenmiş yapağı olup enine atılmış olanlar renkli ipekten, bâzıları kılabdan ve bâzıları sırma ile dokunurdu. Her kilime işlenecek nakışlar ve resimler yağlı astarlık bezler üzerine renkli olarak çizilmiş ve anları ipliklere siyah ile resmetmişler ve asıl resim dahi yanlarında, gözlerinin önünde durup nakışların, tasvirlerin ve çiçeklerin renklerini ana tatbik ederlerdi.

Ve bir büyük kârhâne daha var ki, Âyinehâne[62]dir. Bu dahi Kralındır. Burada da Nazır marifetiyle satarlar. Âyine parlattıklarını görmek için oraya dahi vardık. Burada da iki yüzden fazla tezgâh var. Bin kadar işçisi var. Bir ham âyineyi alçı ile tezgahının üzerine yapıştırup bir âyineyi de alçı ile bir tahtaya yapıştırup ikisinin arasında mahsus bir kum var, anı su ile döküp dört kişi o iki âyineyi birbirine sürerler. Tâ sertliği gidüp yumuşayınca öbür tarafını da böyle idüp tam yumuşadıkta, başka tezgâhlara koyup bir kırmızı toprağı mahsus aletlerle sürerek cilâ verirler.

Hesapsız âyinler var idi. Kârhânenin sahibi, iki âyine gösterdi kim, şimdiye kadar yapılmamış. "Ne kadar büyük âyine yapmam mümkindir ki çaluşup deneyelim dedük, bu kadar idebildük" dediler. Çıkarup temâşa eyledik,. "Bu âyinenin uzunluğu yüz dört parmak ve genişliği altmışdört parmaktır" dediler. Acaba bundan büyük olmaz mı deyu çalıştık, bunu yaptık. Lâkin, genişliğini uzunluğuna denk getiremedük. Uzun olmağla genişliği eksik oldu. Ve bunun uzunluğu yüz on dört parmaktır. Lâkin genişliği kırk sekiz parmak oldu" deyu cevap verdiler. Her biri gûya bir sedir[63] kadardı. Bizim hesabımızda parmak, bina zira' ile yirmi dördü bir zira' olmağla ilk âyinenin uzunluğu dört zira', sekiz parmak ve genişliği iki zira' onaltı parmak eder. İkinci âyinenin uzunluğu dört zira', on sekiz parmak ve genişliği iki zira' idi.

YİNE PARİS ŞEHRİ

Paris şehri, aslında, İstanbul kadar yoktur. Lâkin binaları üçer, dörder kat olup yedi kat yapılmış hâneleri dahi çoktur. Her tabakasında bir kalabalık, çoluk çocuklarıyle otururlar. Sokaklarında halk ziyade çok görünür.

[61] Hatâî ve Bihzad, Şark'ın büyük ressamlarıdır.
[62] Ayna atölyesi.
[63] Râşid tarihindeki metinde "yüklük" deniyor.

Zira avretler daima sokaklarda hâne be hâne[64] gezmektedirler. Asla evlerinde oturmazlar. Erkek ve kadın karışık olmağla şehrin içi ziyade kalabalık görünür. Dükkânlarda oturup alış veriş edenler hep kadınlardır.

Sokakları geniş olup baştan başa dört köşe yontulmuş kaldırım taşı ile döşenmiştir. Hânelerin çoğu kârgir[65] binadır. Sağlam yapılmış, hoş görünüşlüdürler.

Şehrin ortasından Sen Nehri geçüp üç ada hâsıl olmuştur. Şehrin ortasında kalup köprü ile bir taraftan öbür tarafa geçilir.

PARİS'TE RAMAZAN

Bu esnada Ramazan-ı Şerif geldi, oruç tuttuk ve giceleri, cemaatle Teravih namazı kıldırdık.

[Bu esnada Merşal gelüp âyan ve ekâbirden selâm getürüp "Rica ve niyaz ideriz ki, hanımlarımız gelüp iftar eyledüğünüzü ve yemek yidüğünüzü seyretmek isterler. Eğer ki izniniz olursa cümlemizi sevindirirsiniz ve belki Kralımız dahi hazzeder" dedi.

Çaresiz kalup: "Elimizden ne gelür, hoş geldiler, safa geldiler" dedik, gitti. Anı gördüm ki, akşama yarım saat kaldıkda bir iki yüz avret, altın ve ziynet içinde ve elmaslara batmış hâlde gelüp[66] karşu be karşu sandalyelere oturdular. Gûya konağımız kadınlar evine dönüp doldu, taştı. Sonra, etrafımızda olanlardan dahi izinimizi haber alanlar bir taraftan gelmede. Birkaç bin kadın içinde kaldık. Sanki düğün evine döndü.

Hele her ne hâl ise bu azâbı çeküp iftar ettük ve yemek yedük. Bundan sonra Teravih namazını gece edâ eyledük. Bunlar, Teravih kıldığımızı ertesi günü haber almışlar. Yine iftara yarım saat kalınca bir iki bin[67] avret kızlar çıkageldiler. Her biri şekerleme ve çörekler getirdiler.[68] İftar ve taam eyledik. Bunlar gitmezler, saat üçe varınca otururlar. Meğer bunlar namazı beklerler imiş. Çare yok, abdest alup namazı kıldık. Tekrar izin istediler. Her gece bunlar gelüp iftar ve taam ile namazımızı temâşaâ etmek için yalvarır oldular, izin verdük cemaatle oturup gece Teravihi ta-

---

[64] Ev ev.

[65] Kâgir, taştan yapılmış.

[66] Yazma nüshanın burasında "Ramazan'ı Şerif mübarekliğine her biri yirmişer, otuzar kutu şekerleme getirdiler" tarzında bir ibare varsa da Çelebi bu satırı çizmiş, kenarına "Bir kutu getirmiş yoktur" diye yazmış.

[67] Çelebi, yazmada burayı tashih ederek kendi el yazısı ile "iki yüz olmak gerektir" diye yazmış

[68] Çelebi, hediye faslını çizmiş ve yazmanın kenarına el yazısıyla not çıkarak: "Bunlarda şey getirmek galiba âdet olmamak gerektir" demiş.

mam edâ edip ilahîler ve tesbihlerle bütün kadınlar bizleri seyretti ve hayran oldular][69]

KRALA VEDA

Nihayet Ramazan-ı Şerif'in on altıncı cumaertesi günü veda için evvelce ilk buluştuğumuzda olduğu gibi Divanhâneye vardık. Haşmet ve unvanıyle Kral, tahtında oturup Lala Merşal kafasında, vasi Merşal sağında ve sair Vükelâsı sağlı sollu rütbelerince dizilmişler idi. Bizi gördükde ayağa kalktılar. Biz dahi eskiden olduğu gibi yanına vardığımızda "Vedaa geldik" deyu hoşnutluklar arzeyledik. Merşal dahi Kral ağzından cevap verüp: "Sizin elçiliğinizin iki devlet arasında olan eski dostluğun sağlamlaşmasına sebep olduğunda şüphe yoktur" deyüp nâmeyi Kralın eline verdi. Kral dahi nâmesini, Veziri olana verüp ol dahi bize verdi. Biz dahi alup Divan Efendisi'ne teslim ettük.

Bundan sonra, usulünce veda edüp çıktık, hânemize geldük. Bu esnada hepsi ile sırasınca veda idüp cumaertesi Bayram eyledik.

RASATHÂNEYİ ZİYARET

Bu şehirde ölmüş olan Koca Kral[70] bir Müneccimhâne[71] bina etmiş ve Kasin[72] adında bir üstad-ı kâmil için de bir rasatgâh yapmış, bir büyük kârgir kule bina ettirmiş. Üç tabakadır ve her tabakasında müteaddit odalar var ki, yıldızları gözleyecek rasat âletleri ile dopdolu. Cerri eskal[73] sanayiine meteallik nice âletler, havasızlığı ve havayı tecrübe için âletler, suları yokuş yukarı çıkarmak için nice âletler ve dahi türlü girüp sanatlara müteallik hesapsız âletler var ki sayılır gibi değil.

Ve büyük yemek sinisi kadar Şam âyinesinden yapılmış mukaarüş şekil pertavsûzlar[74] var. Çelik sehpâlar üzerine konmuş. Kereste parçaları tuttuk. Alevlenüp yandı ve kurşun tuttular, hemen eridi.

Hey'et[75] ve hendese âletleri sayısız idi ve çelik kürsüler üzerinde küre'ler var idi ki her birinin içine üç adam oturtmak kaabil idi.

Ve daha nice görülmedik yıldızlara müteallik âletler seyir ve temâşâ eyledük ki yıldızlar ilminden biraz haberi olan adam bu âletler ile kısa zamanda üstad olabilir.

---

[69] [ ] İşaretleri arasında aldığımız kısımlar yazma'da mevcut olup Râşit tarihindeki metinde yoktur.
[70] Louis XIV.
[71] Rasathâne (Observatoire de Paris).
[72] J. Cassini. Meşhur astranom.
[73] Mekanik.
[74] Karnı içeri çökük ayna.
[75] Astronomi.

Bu arada ay tutulması ve güneş tutulması bilmek için bir âlet icat etmişler. Birkaç daireden yapılı ve etrafına rakamlar yazılmış ay ve güneş de işaret olunmuş. Daireler döndürüldükçe saat akrebi gibi bir mil var, ucu akçe gibi yuvarlak, kâh güneşe, kâh aya uzanır. Aya uzandıkda bütün mü örter, eksik mi örter, her ne kadar iderse "Filân ayda ay tutulacak şu kadar parmaktır" deyu hükmederler.

Yine güneş dahi böyledir. Gezegenleri seyr için durbin peydâ etmişler. Şöyle ki: Âyinesi, beraber âyinesinden büyük[76] tenekeden kubur etmişler, kuyu tulumbası gibi olmuş. Uzunluğu elli zira'dan fazla. Ve bir gemi serenini dikine oturdup başına makara şeklinde bir tekerlek koyup bir âlet asmışlar. Ol âletin bir ucunu durbine sağlam bağlayup bir ucuna dahi kurşunlar ve demirler asmışlar. Cerri eskal sanatı üzere bir adam o durbinin ucunu alçağa, yükseğe, önce, arkaya, sağa, sola çevirebilir.

Biz dahi ol durbin ile Ay'a baktık. Gayet büyük görünürdü. Durbine sığmaz idi ve hepsi bize öyle göründü ki, içi sünger gibi bir ekmek somunu ortasından kessek nasıl görünürse öyle bir hâli vardı. Gûya, Ay'da çukurlar ve tümsekler olup çukur yerler gölge olmağla mavi renkte görünür, zemini ise beyaz ve berrak görünürdü.

Sığır avı

Bayramdan sonra Perşembe günü vatana dönmeyi murad eylemiştik. Kral Kethüdası en yakın akrabası olan Müsü Ladik, sığır avına gitmek için bizi bir çiftliğe davet idüp her ne kadar özür diledikse de faydası olmayup ne çare, davetine icâbet kıldık. Ertesi gün gidüp ikindiden sonra vardık. Ol gece orada kalup sabah erkenden av yoluna döküldük. Biz dört beygirli bir hintova bindik. Kendisi maiyetiyle beş, altı yüz kadar adamı, atlara bindiler.

Bir ormana girdik ki, baştan başa sokaklar yapılup iki tarafı yeşil yapraklarla örtülü, makaslarla kırkılmış, yüksek duvar hâlinde idi. İki saat kadar, iki tarafı makastan geçmiş orman sokarları arasından av ardınca koşarak zevklendikten sonra dönüp saraya geldik.

Hayvanat bahçesinde

Ama karşu tarafta büyük binalar görünürdü. Oraya vardık. Meğer burası, vahşî hayvan sergisi ve Kuşhâne imiş. Önce bir mahalle vardık ki, kârgir küçük odalar yapup sağlam demir parmaklıklar etmişler. Burada üç büyük arslan var idi ve birinde iki kaplan var idi. Ve diğer hücreler de ayı-

[76] Râşit tarihindeki metinde "Birber aynası kadar" deniliyor.

lar, kurtlar, tilkiler, karakulluklar ve maymunlar ve şebekler ve nice görmediğimiz şekli garip, biçimi acaip hayvanlarla dolu idi.

Yeni Dünya'dan gelmiş bir nice hayvan gördük ki tırnakları geyik gibi ve gövdeleri sığır kadar var. Yünleri koyuna benzer. Gerdanları at gerdanı gibi yüksek, kulakları ve duruşu at gibi, lâkin başı ve ağzı, burnu, gözleri geyik gibi idi.

Ceylânlar, süt gibi beyaz sığırlar gördük. Ve bir daireye varduk ki kuşlar ve tavuslar, envaı var. Süt gibi beyaz tavuslar gördük. Ve bir hücrede iki papağan gördük ki hiç benzerleri görülmemiş cüssede, tavuk kadar, ağızları insan ağzı kadar ve kuyruğu iki karıştan ziyade uzun ve bütün nar çiçeği renginde al olup göğsünde sarı noktalar var. Bizi görünce Frengî ilfâzla[77] feryâda başladılar.

Ve nice görmediğimiz kuşlar gördük ki hayran olduk.

Ayrılış

Akşam yakın olmağla konağımıza geldik. Yemekten sonra: "Buyurun, havuza bakan pencereden bahçeyi seyredelim" dediler.

Kaçan bahçeye baktım: Beş, on binden ziyade kandillerle süslemişler. Öyle ki, ortalık gündüz aydınlığına dönmüş. Büyük havuzun iki tarafına kandiller dizüp aksi suya urmuştu. Bir garip temâşâ idi.

Bu esnada anı gördük ki, bir beyaz şûleden bir sehpâ meydana çıkup üzerinde bir hilâl şekli belirdi ve anın üstünde bir tâç peydâ oldu. Bunlar, her bir mülke bir nevi alâmet işaret ederlermiş. Bizim padişahımızın alâmeti ay imiş. Bize göstermek için ol şekli yapmışlar. Sağında ve solunda azîm fişenk şenlikleri olup iki saat seyir ve temâşâ olundu.

Nihayet Şevval-i Muazzam'ın dokuzuncu günü Paris şehrinden hareket ve vatana dönmek üzere yola çıkıldı. Yolumuzun üzerinde nice köy ve kasabalar temâşâ ederek Set kal'asına gelüp Zilkade ayının on dördüncü günü[78] kalyona binüp Zilhicce-i Şerifin on altıncı günü[79] Dâr-üs-Saltanat'ül Aliyye limanına[80] demir atup vüsul[81] müyesser oldu.

El-hamdü lil'laahi alâ dîn-i İslâm.

---

[77] Frenk kelimeleriyle.
[78] 6 eylül 1721 Pazar.
[79] 8 ekim 1721 Çarşamba.
[80] İstanbul Limanı'na.
[81] Ulaşmak.



TÜRK TOPLUMU VE GELİŞME TEORİSİ

Hayriye Erbaş
Gelişme Yazını ve Geleceği

Nur Betül Çelik
Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm

Etyen Mahçupyan
Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine

Simten Coşar
Türk Modernleşmesi: 'Aklileşme', 'Patoloji' ve Tıkanma

Mustafa Armağan
Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair

Mehmet Ali Kılıçbay
Türk Modernleş(eme)mesi Türk Post-Modernleşmesi

Mehmet Akif Ersoy
Alevî Kimliğinin Gelişimine ve Alevî Sünnî İlişkisine Psikanalitik Bakış

Kubilay Aysevener
Türkiye Cumhuriyetinin Felsefî Temelleri

PESENDİDE

Süleyman Seyfi Öğün
Türk Musikisinde Modernleşme Süreçlerinin ya da "Aşk Olmayınca Meşk Olmaz" diye Yazan Bir İktisatçının Düşündürdükleri

MODERNİTE

Veli Urhan
Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm

Luciano Pellicani
Modernite ve Totaliteryanizm

KENZ

Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi
Paris Seyâhâtnâmesi

ISSN 1303-72420-0