DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 4 | SAYI:14 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2001 | ISSN: 1303-7242



AVRUPA

DOĞUBATI

2. Baskı

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

AVRUPA

14

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 14
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

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

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan, Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
Ilber Ortaylı, Cansu Özge Özmen, Ömer Naci Soykan,
Ilhan 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.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı 7000 adet (Şubat 2001)
2. Baskı 1200 adet (Nisan 2011)

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: *Mona Lisa*, Fotomontaj, Graphis Photo, New York, 1996.
Arka Kapak Resmi: "Bir Şövalyenin Portresi", Giovanni Bellini,
Thysen-Bornemisza Collection, Madrid.
İç Resimler: *Dalı's Mustache: A Photographic Interview*, Flammarion, Paris, 1994.

İÇİNDEKİLER

BİR KITA: AVRUPA

Hasan Bülent Kahraman 10
Avrupa:
Türk Modernleşmesinin Xanadu'su:
Türk Modernleşmesi Kurucu Iradesinde
Yeni Bir Bakış Denemesi

Aslı Çırakman 31
Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezciliğe

Betül Çotuksöken 51
Avrupa: Öznenin Doğum Yeri

Recep Boztemur 58
Avrupa'nın
Uzun On Dokuzuncu Yüzyılı

Serdar Taşçı 74
Iktidar ve Söylem:
Kapitalizm ve Avrupa

Murat Belge 82
Orta Çağ

Ali Akay 90
Orta Çağdan Çıkarken Kadın ve
Yeni Çağ Dante'si

Mehmet Ali Kılıçbay 95
Tarihsizliğin Marjından Marjinalleştiren
Tarih Alanına: Avrupa'nın Kendini ve
Dünyayı İnşa Etmesi

Oğuz Adanır 102
Occidentalisme!

Ahmet Ulvi Türkbağ 108
Doğu nun Akşamından
Batı'nın Şafağına: Modern Avrupa'yı
Yaratan Anlayışın Doğuşu

Vehbi Hacikadiroğlu 117
Toplumlar Arasındaki Ayrımlar Üzerine

OSMANLI-AVRUPA: BİR TARİHÇE

Halil İnalcık 128
Avrupa Devletler Sistemi:
Fransa ve Osmanlı

BİR RÜYA: AVRUPA BİRLİĞİ

Kürşat Ertuğrul 146
AB ve Avrupalılık

Ali L. Karaosmanoğlu 159
Avrupa Güvenlik ve
Savunma Kimliği Açısından
Türkiye-AB İlişkileri

ÜÇLEME

Ömer Naci Soykan 172
Deus Sive Logica:
Wittgenstein'ın Tanrı Anlayışı Üstüne

Ali Utku 191
Yazı Oyunundaki Ölü Adam:
Yazarın Ölümü ve Foucaultcu Retorik

Immanuel Kant 202
Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin
Başarısızlığı Üzerine

TÜRKİYE-AVRUPA: BİR İKİLEM

Dilek Barlas 218
Akdeniz'de Hasmane Dostlar:
İki Dünya Savaşı Arasında
Türkiye ve İtalya

Hüner Tuncer 228
19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri

AVRUPA'NIN AVRUPALILAŞMASI

Kendi küllerinden inşa edilmişçesine yükselen görkemli yapılar karşısında bir an hayretimizi gizleyemeyiz. Hakikatte, vücuda gelen devasa büyüklüğün; fırça darbeleri, cam parçaları, çakıl taşlarına kadar inen ayrıntıları vardır. Ama biz, birçok nesneyi, varlık türünü, bütün olan yapıdan soyutlayarak anlamlandırabiliyoruz. Bu yöntem karmaşık yapıları çözümleme konusunda belli kolaylıklar sağlasa da aşırı genelleme ve tektipleştirmeler bazen insanda mucizevî bir suskunluk etkisi bırakabilir: Yeni modelleri ve bilgi rejimlerini kendimizi hareketsiz bırakacak kadar mükemmelleştirebiliriz. Genellikle, tarihi algılama konusunda da benzer bir yöntemi takip ederiz. Ayrıntılara inmeden, tek tek parçalara bakmadan kimi uygarlıkları "imkânsızlığın heykelleri" olarak bir bütün halinde görürüz. Örneğin, Yunanlıların matematiği Mısır'dan, astronomiyi Babil' den getirdiği kabul edilirse, Yunan mucizesine gölge düşecektir. Kaldı ki, Yunanlılar Pers savaşlarında "barbar"lar sayesinde "barbar" sözünü telaffuz ettikten sonra kimliklerinin bilincine daha çok varmışlardır. Copleston gibi felsefe tarihçileri Yunanlılar sayesinde bilimde "sistematik" bir başlangıcın olduğunu iddia eder ancak "hegemonik" üslupla yazılan tarihlerin barbar, pagan, Asyalı ve heretik gibi *ikincil* kaynakları kolayca es geçtikleri unutulmamalıdır.

Doğu Batı nın bu sayısı Avrupa'nın bir kez değil birçok kez kurulduğu tezinden hareket etmektedir. Temel iddia, ne Yunan görkemini dile getirmek ne de her şeyi Avrupa'nın sınırlı tarihsel olaylarıyla sınırlandırıp, sözgelimi Romalılık hastalığıyla (romanite) bütün bir yapıyı açıklamaya çalışmaktır. Avrupa'yı sadece bir yapı olarak değil, yapı-çevre, altüst, Avrupa-Türkiye (mesela Pasta-Krema) denklemleriyle açıklamaya çalıştık. Zira, Avrupa karşılıklı etkiler bakımından her dönemde yeniden yapılanmış, dolayısıyla birçok kez Avrupalılaşmıştır. Avrupa'nın Grekleşmesi, Latinleşmesi, Romalılaşması, Germenleşmesi, Hıristiyanlaşması ayrı ayrı süreçler, ayrı ayrı etkileşimlerdir. Her adaptasyon farklı bir Av-

rupa yaratmış, her bölünme Avrupa'nın kültürel sınırlarına esneklik kazandırmıştır. Doğu'dan gelen Hıristiyanlık sabit bir İncil coğrafyası ortaya çıkaramamıştır ve Hıristiyanlık toprakları, dolayısıyla Hıristiyanlık bilinci ve *epistemesi* sürekli değişmiştir. Aydınlanma döneminin değerleri bazen insanlığa müjde olarak sunulmuş, aynı değerler bazen Kant, Voltaire, Montesquieu gibi düşünürlerin elinde üstün bir kültürün, yer yer Avrupa-merkezli bir ayrımcılığın şiddetine bürünebilmiştir.

Avrupa'nın birincil kaynakları var mıdır yoksa tüm özgünlüğü ikincil kaynakları biraraya getirip buradan –sentez yoluyla– olağanüstü sonuçlar üretmesinde mi aranmalıdır? Avrupa'nın papalık, krallık ve burjuvazi üçgenindeki alışverişinden nasıl ortak bir kimlik üretebiliriz? Kaldı ki, kendi çıkarlarına mahkûm, son derece kıskanç ulus-devlet birliklerinin ortak bir kimlik arayışını engellediğini düşünecek olursak... Burada, Avrupa tarihi açısından çatışma kültürü büyük bir önem arz etmektedir. Mitolojideki erdemle yüklü kahramanlar ile parmaklarının ucundan şehvet damlayan kahramanların çelişkisinden, akıl ve nihilizm arasındaki sonsuz sayıda yuvarlanmalara varıncaya dek sanatsal, kültürel ve felsefi olarak Avrupa kendini farklı biçimlerde açığa sermiştir.

Avrupa hakkındaki bir soruşturmada, çekilecek fotoğrafın hangi kareleri öne çıkarılabilir? Öncelikle öne çıkarılması gereken tek bir kare var mıdır? Arka planda bırakılan konumlar, –örneğin Orta Çağ– Avrupa tarihinin gerisinde durması gereken karanlık bir devir midir? Kiliseyle devlet arasındaki sözleşme geleneği, temsilî hükümet modeli, sınırsız iradenin yasaklanışı gibi fikirler Orta Çağ olarak adlandırılan dönemde ortaya atılmıştır ve bunlar demokrasi tarihi açısından antik çağ kadar önem taşımaktadır. Felsefi ve siyasal eşitlik düşüncesine Orta Çağ'daki ruhani eşitlik düşüncesinden geçilmiştir. Yine Orta Çağ'daki Tanrıbilim, Ruh'ülkudüs gibi dinsel tartışmalara katılmadan Batı metafiziğini ve Batı bireyini sağlıklı değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bütün bu gelişmeleri geri plana itmek tarihi kamaştırıcı ve albenili giysilerle süslemektir ama bu bağlamda bilimin estetik zevkinin çok da geliştiği ve renk tonlamalarıyla pek fazla uğraştığı söylenemez.

❄

Salvadore Dali'ye bir de şu soru sorulmalıydı: Pasta mı önce yenmeliydi yoksa krema mı?

Taşkın Takış

-Sevgili Dali, -izninizle- size birkaç şey sorabilir miyim?



Evet ama sırrımı açığa çıkarmaya çalışmayın.

-Niçin bıyık bırakıyorsunuz?



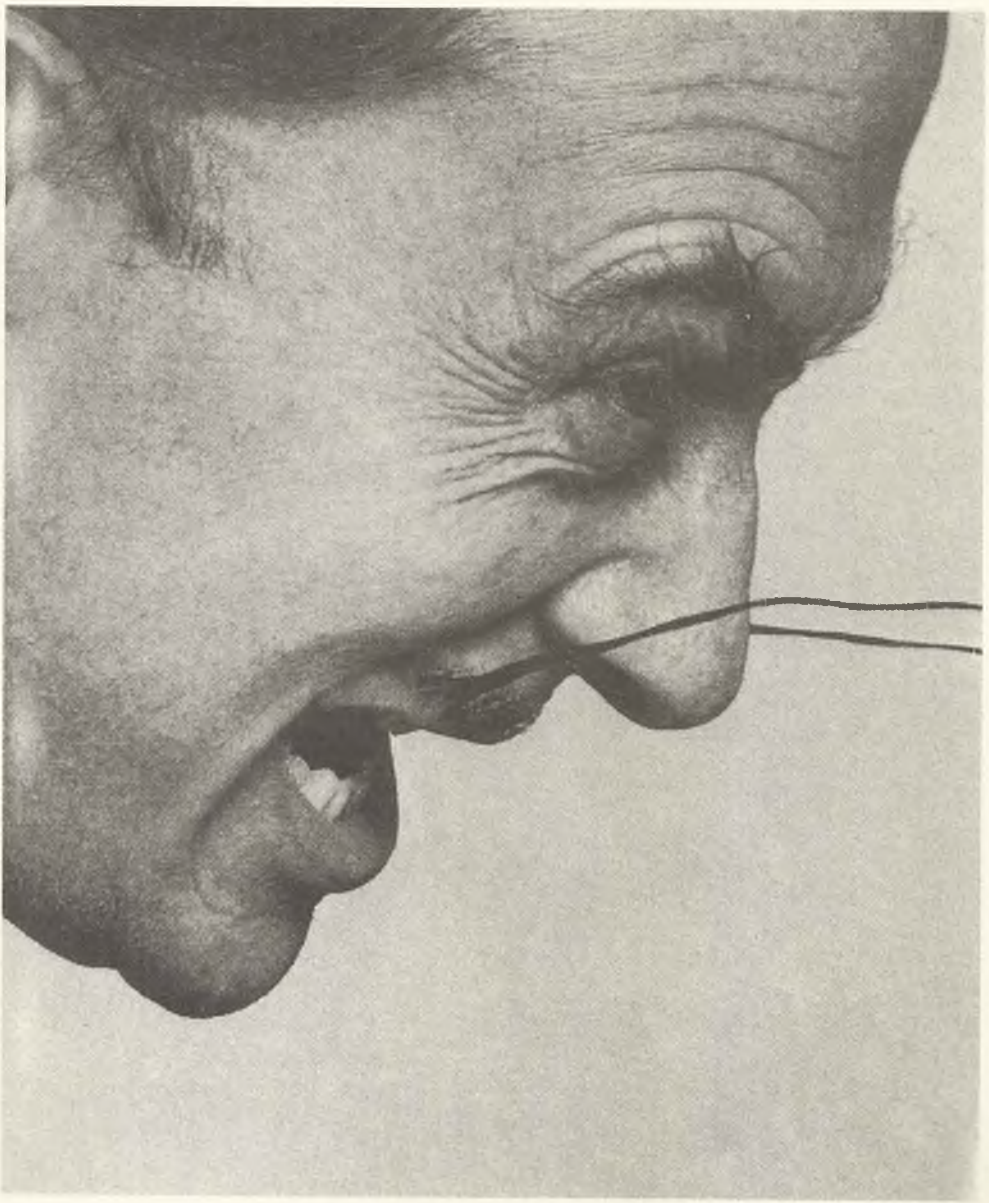
Ortalıkta farkedilmeden gezinmek için.

-Her zamanki gibi, yine anlayamadım ne demek istediğinizi.



Bıyıklarım, hazroldaki iki nöbetçi gibi, gerçek benliğime açılan kapıyı koruyor.

-Ama bıyığınız hep savunmada kalmak zorunda mı?



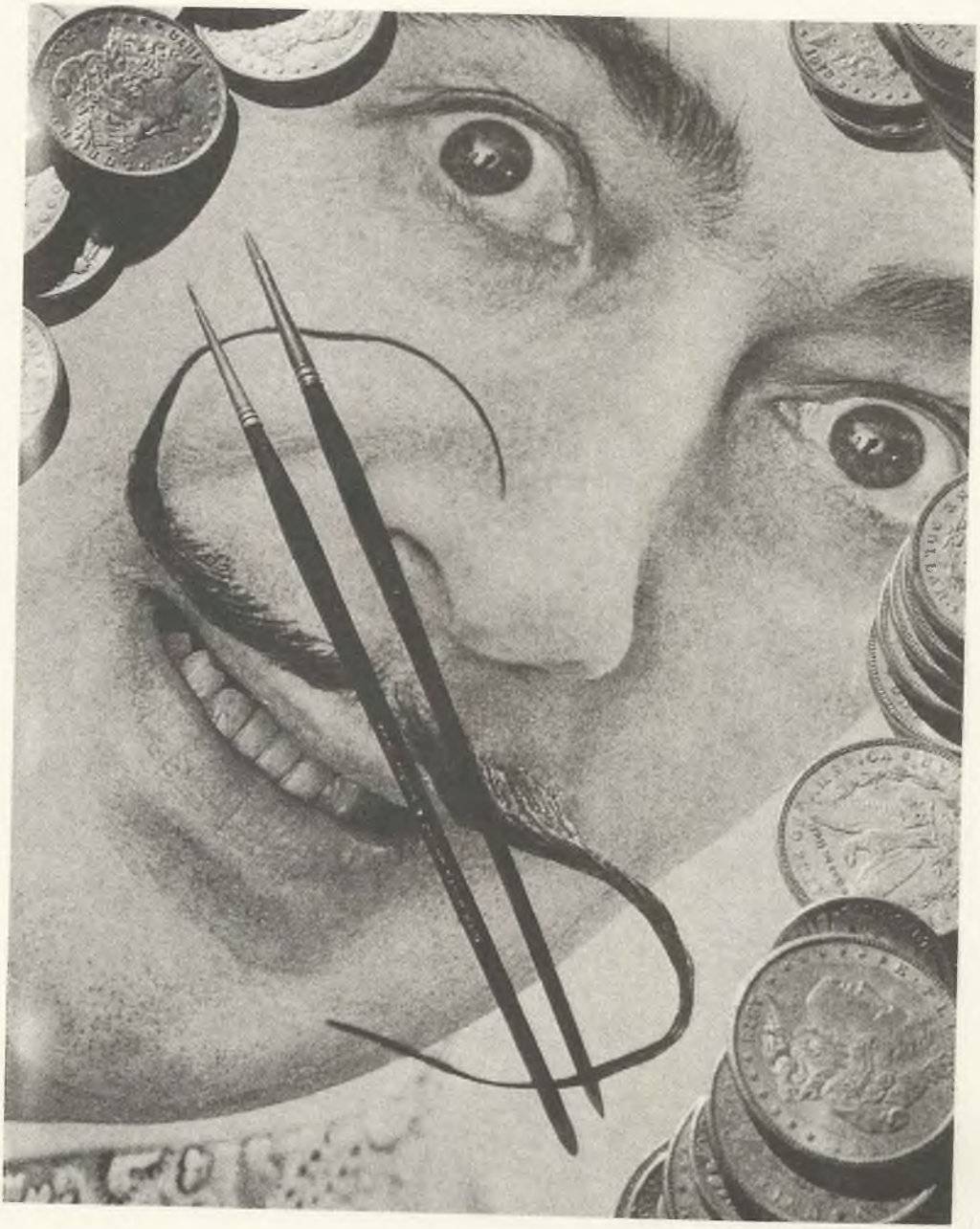
Yoo, genellikle saldırı halinde zaten.

-Bıyıklarınız zorluk çıkarmıyor mu, bilhassa seyahatteyken?



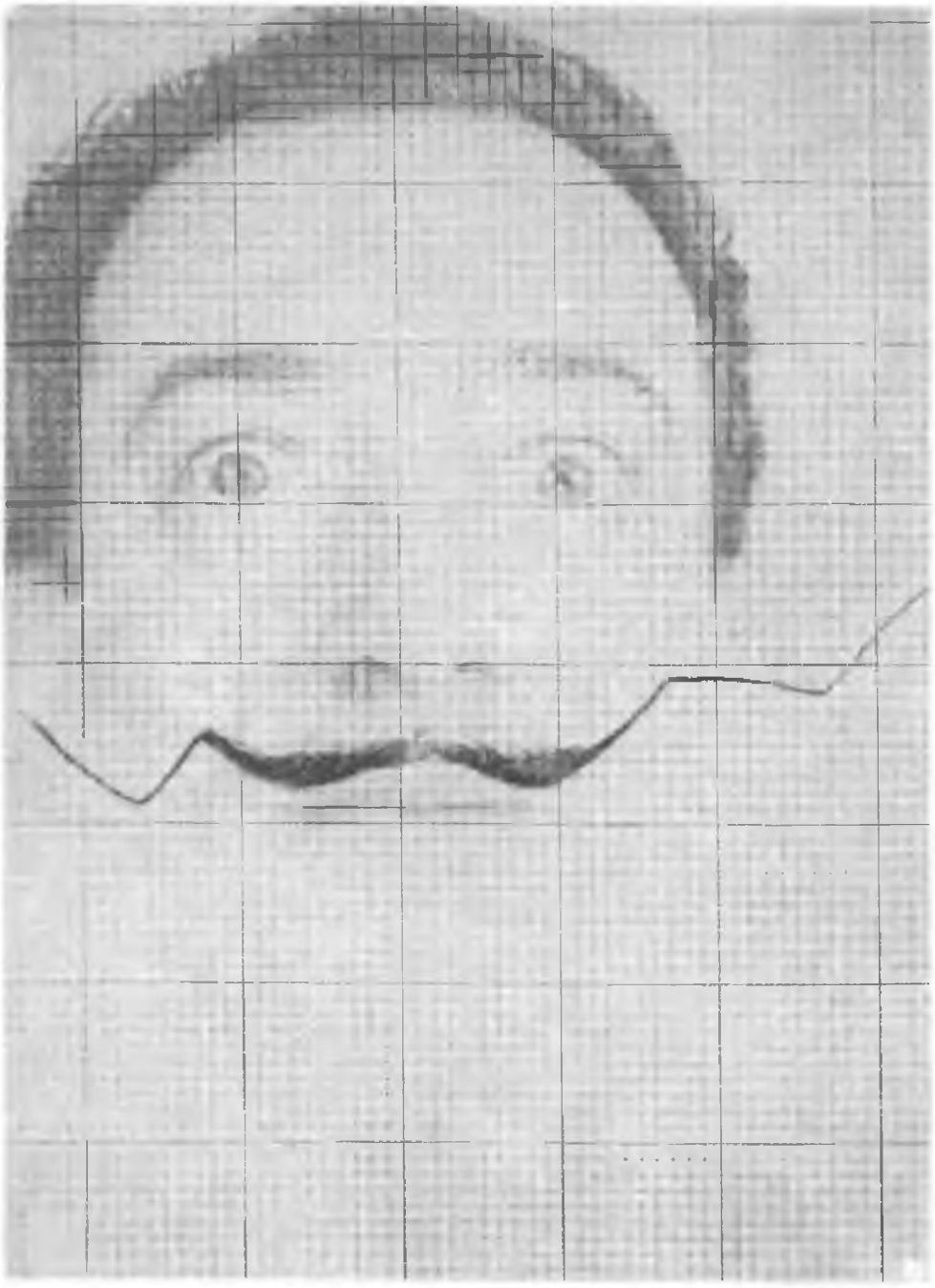
Hiç sorun değil, düğümlerim.

-Niçin resim yapıyorsunuz?

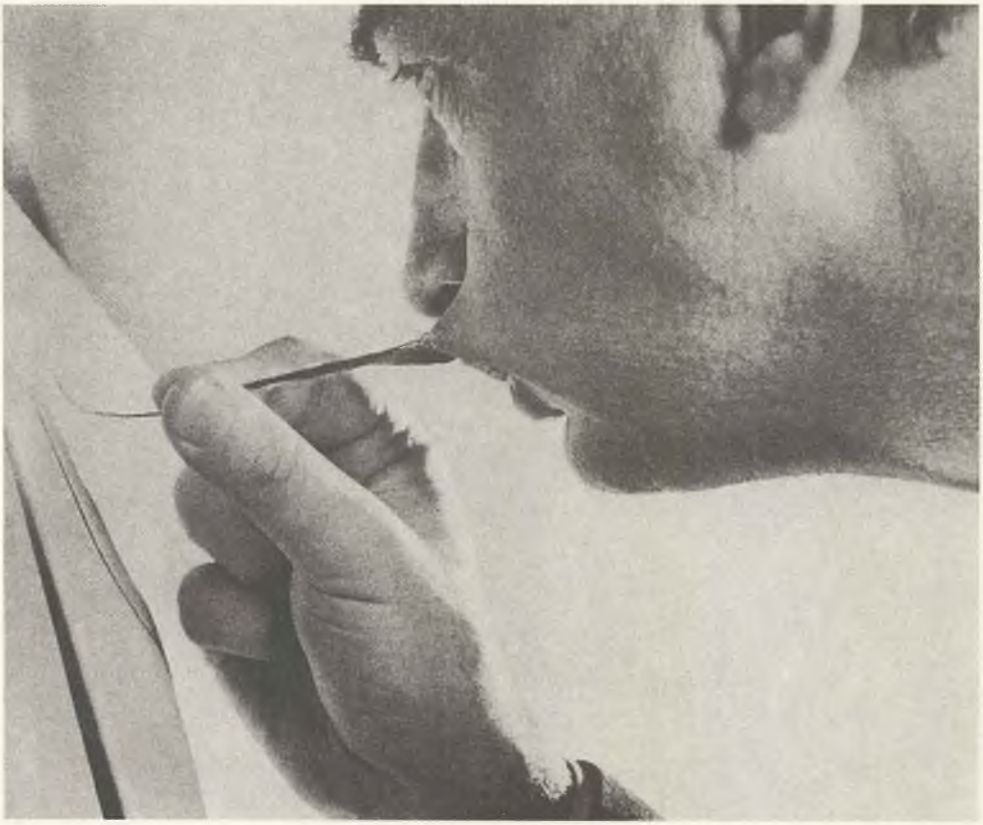


Eh, sanat aşkından elbette.

-Peki, işler nasıl bu arada?



-Resimlerinizdeki o enfes ayrıntıları neye borçlusunuz?



İhtiyaç duyduğum en iyi aracı bana vermiş olan doğaya.

-Gerçeküstücülük nedir?



Ben kendim.

-Kendinizden her zaman emin misiniz?



Eh, benim iç dünyamda da ufak tefek birkaç çatışma var elbet.

-Dali, gerçekleştirdiğiniz başarının sırrı ne?



Doğru balı doğru böceğe doğru yer ve zamanda vermek.

-Anneler günü için ne düşünüyorsunuz?



-Dali, her İspanyol'un içinde olduğu gibi senin de içinde kızgın bir boğa olduğunu biliyorum. O gizli boğayı dışarı çıkaracak bir şey var mı?



Yalnızca bir tek şey: İsviçre Peyniri

-Son yüzyıl zarfında komünistlerin sergilediği gelişmeye ne diyorsunuz?



Sakal bıyık açısından bakacak olursak, istikrarlı bir azalma olduğu söylenebilir.

-Mona Lisa'ya baktığınızda ne görüyorsunuz?



Kusursuz bir güzellik örneği.

-Sevgili Salvador, senin sırrını keşfetmişim gibi bir duygu var içimde. Gerçekten, deli misiniz?



Kim? Ben? Dali mi deli...

Bir Kita: Avrupa

AVRUPA: TÜRK MODERNLEŞMESİNİN XANADU'SU: TÜRK MODERNLEŞMESİ KURUCU İRADESİNDE YENİ BİR BAKIŞ DENEMESİ

Hasan Bülent Kahraman*

Batılılaşma Türkiye'de moderniteyle eşanlamlı tutulmuş bir kavram ve süreçtir. Bu süreç zaman içinde evrilmiş ve iç modellerini oluşturmuştur. 1838-39 'olayları' başlangıç dönemleri kabul edilen bu oluşum, 1876 ve 1908'le diğer önemli aşamalarını kaydetmiş ve 1923'le yeni bir evreye ulaşmıştır. Kendi içinde dönüşen bu yeni başlangıç nihayet 1980'lerin ortasından itibaren yeni bir kesite erişmiştir. Burada ilginç olan, Batılılaşmanın, genel bir doğrultu olmasına karşın zaman zaman modernleşmeye oranla nispeten gözden uzak tutulmak istenmesidir. Bunda Batılılaşmanın bir ideoloji olarak ortaya çıktığı dönemlerde karşılaştığı tepkilerin bir rolü söz konusudur. Gerçekten de Batılılaşma ilkin 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda belirmiştir ve entelektüel çevrelerde o sırada kendisini gösteren tüm düşünce akımları içinde en fazla tartışılmış ve eleştirilmiş olandır. Bu noktada ortaya çıkan bir başka ilginç husus Batılılaşmanın bir 'düşünce akımı' olarak tanımlanmasıdır. Özellikle 1923 sonrasında görüldüğü gibi, zaman zaman bir ideolojinin uzantısı ve aksiyonu olan bu oluşum kimi

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

kesimlerce doğrudan doğruya bir düşünce akımı olarak ortaya getirilmiştir.

Batılılaşmanın bir düşünce akımı olarak daha *İçtihad* yıllarından başlayarak doğurduğu tepkilere karşın,[1] modernleşme, benzeri bir yaklaşımdan bütünüyle uzak kalmıştır. Çoğu kez Batılılaşmayla eşanlamlı kullanılan bu kavramın gene onunla yer değiştirme biçimi oldukça şaşırtıcıdır. Belli dönemlerde Batılılaşma bir ideoloji olarak tanımlanmış ve modernleşme onun aksiyon boyutu ve somut sonucu olarak sunulmuşken zaman zaman da modernleşme teleolojik bir anlam kazanmış, buna mukabil Batılılaşma onun somutlaştırımı şeklinde takdim edilmiştir. Bu nitelikleriyle ele alındığında Batılılaşmayla modernleşmenin birbirini tamamlar nitelikte olması aynı zamanda bunların birbirinin meşrulaştırma düzlemi niteliği kazanmasına da yol açmıştır ki, daha belirgin olan budur. Gene bu bağlamda önemli olan Batılılaşmanın doğurduğu ve topladığı tüm eleştirilere karşın modernleşmenin bir soyut kavram olarak o derecede bir zıtlaşma yaratmamasıdır. Daha gelenekselci, bazen İslâmcı modeller göreli tutucu yaklaşımları benimsedikleri aşamalarda bile modernleşmeyi, farklı yönsemeler içinde tanımlasalar bile, genel bir episteme olarak benimsemekten kaçınmamışlardır.[2]

TÜRK MODERNLEŞMESININ ÖZGÜLLÜĞÜ

Bu son tanım bu makalede üzerinde durulacak ve çözümlenecek ana düşüncenin de kalkış noktasıdır. Modernleşme, Türkiye'de bir zihinsellik (*episteme*) olarak benimsenmiştir. Bu, onun, dünyayı bilmenin bir aracı olarak algılanması ve kullanılmasıdır. Gene aynı şekilde modernite, Batılılaşma sürecinde, zaman zaman ondan bağımsız düşünülen bir kavram niteliğine bürünebilmiştir. Bu oluşumun iki nedeninden söz edilebilir:

i) Modernleşme, Batı'da gösterdiği tarihsel gelişmeden bütünüyle kopuk, hattâ onunla tümüyle ilgisiz bir biçimde doğmuş, ortaya çıkmıştır. Bu yanıyla, bağlamsal süreçlerden kopuk ve bağımsız olması ve sadece zihinsel bir önkabulle ortaya çıkması nedeniyle modernleşme salt tekno-

---

[1] *İçtihad* konusunda yapılmış en kapsamlı çalışma şudur: Şükrü Hanioğlu, *Bir Siysal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, t.y. Batılılaşmaya dönük düşünsel ve yorumsal tepki ve değerlendirmelerin de kapsandığı önemli bir seçki olarak bkz., İsmail Kara, haz., *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, üç cilt, İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.

[2] Bu oldukça karmaşık bir süreçtir. Türkiye'de yaşanan bu gelişme daha ziyade teknoloji-ideoloji ayrıştırımından ve teknolojist Batılılaşmanın benimsenmesine karşın ideolojik/kültürel Batılılaşmanın reddedilmesinden türemektedir. Bunda ayrıca Şerif Mardin'in 'aşırı Batılılaşma' diye nitelendirdiği yaklaşımın da önemli bir payı vardır. Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", içinde *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay, İstanbul: Alfa, 1999.

lojist bir model, daha doğrusu araçsal bir gerçeklik konum ve niteliğindedir. Dolayısıyla modernleşme özellikle araçsallığı ve işlevselliği nedeniyle genel bir kabul ve benimseme görür.

ii) Bununla birlikte, modernite, bir episteme olarak gelişirken daha ilginç bir nitelik kazanır. Genellikle kabul edilen bir yargıya göre modernleşme Batılılaşmanın bir uzantısıdır. Batılılaşma, Türkiye'de kurtuluşun gene teknolojist çaresi olarak bulunmuş ve benimsenmiştir. Batı'nın sahip olduğu sistemi ithal etmenin gerektirdiği dönüşümlerin çeşitli düzeylerdeki yansıması modernleşme olarak kabul edilmiştir. Belli bir yere kadar kabul edilebilir olmasına karşın bu yaklaşım, modernitenin iç dinamikleriyle birlikte ele alınıp düşünülünce ciddi kısıtlamalar içermektedir. Bu yanıyla, bu makalede öne sürülecek temel görüş, *modernitenin*, belli bir noktadan sonra, *önbelirlenmiş bir bağlamdan bağımsız, tersine bağlam oluşturan bir süreç ve zihinsellik* olduğudur. Bu anlamda *önsel olan modernleşme ardıl olan Batılılaşmadır* ve süreç içinde birbiriyle kesişen özelliklere sahip olsalar da, modernleşme kendisini dayatan ve çevresini oluşturan bir epistemolojidir.

MODERNLEŞMENIN BOYUTLARI

Couze Venn, moderniteyi değerlendirirken üç noktanın üstünde durmaktadır. Buna göre, i) moderniteden başka hiçbir dönem, dünyanın hemen her köşesinde bu derecede yaygın ve etkili olmamıştır; ii) modernite, tümü seküler olan anlatılar temelinde meşruiyet kazanmış tek tarihsel dönemdir; iii) modernitenin dönemselliği 'ussal' kapitalizmin, Avrupa kolonyalizminin ve modernitenin eşzamanlı olarak doğumuyla belirlenir.[3]

Eğer bu üç belirleyenden sonuncusunu bir an için unutup diğerleri üstünde yoğunlaşacak olursak modernitenin bir belirleyen olarak ana niteliğini şu ögelerin saptadığını da, gene Venn'i izleyerek, görebiliriz. Bu olguların tümü temel olarak 'varlığın geçiciliğine' dönük bir düşünceyi tanımamızı öngerektirmekte ve sağlamaktadır. Bu anlamda modernite söylemi teolojik olandan ve onto-teolojik olandan kopmaktadır.[4] Modernite, bu boyutuyla gerçeğin ve değerin saptanmasında dinselin öncülüğünü, dinsel ve metafizik düşünceye sırtını bütünüyle dönmese bile, reddetmektedir. Bu anlamda modernitenin felsefi söylemi dinden, tarihsel edeni (historical agency) ve iradeyi logosantrik özneye (*logocentric subject*) yükleyerek uzaklaşmaktadır. Böylelikle öznenin gerçeği logosun önceli-

[3] Couze Venn, *Occidentalism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2000; s. 18-19.
[4] Ibid., s. 18.

ğine ve gene özneyi bize tanımlayan bilişsel boyuta, öznenin özerkliğine bağlı olarak anlaşılmaktadır.[5]

Bu süreç, Venn'e göre özünde *Batı'nın Batılılaşması* anlamına gelmektedir. Venn'in tanımıyla *Oksidentalizm* olan bu süreç, 'şimdinin soybilimini' işaret etmekte, bu şimdi de modernitenin özgül izleğini oluşturmaktadır. İzleğin oluşumundaki asıl edenler kolonyalizm ve kapitalizmdir. Bununla birlikte, Venn, bir adım öteye giderek, bu makalede de benimsenen bir saptamada bulunur. Venn'e göre sistemi temellendiren, bu iki edenden çok 'yönetişimin emperyal biçimidir' (*imperial form of governmentality*). Bu, erken 19. yüzyılda başlamış bir süreçtir ve kendisini bağıl kitlenin (*subaltern populations*) biçimlendirilme ve disipline edilme teknolojileriyle kurumsallaştırır. Bunun sonucu da özneleştirme/denetlemedir.[6]

Venn'in geliştirdiği bu model ve tanım çerçevesi, 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkan durumu bugüne kadar getirilen açıklamalardan daha farklı bir bakışla ele almamıza üç aşamada olanak verecek niteliktedir. Çünkü, bu tanım çerçevesi, özünde moderniteyle ilgili oldukça önemli bir hususu saklamaktadır.

i) Dikkatle incelendiğinde, modernitenin edenleri içinde en belirleyici olanın dinselden kopuş olduğunu vurgulayan bu yaklaşım, onu öncelikle araçsal/işlevsel olandan da uzaklaştırmaktadır. Bu boyutuyla modernite *öncelikle* bir episteme olarak gelişmektedir. Dinselin ötelenmesi, varlığın geçiciliğinin/zamansılığının (*temporality*) kabulü bu epistemenin sınır koşullarıdır. Böylelikle önbelirlenmiş bir varlık ülküsünden ve üstün iradenin zamanlar ötesi varoluşundan kurtulunmakta, zamanın geçiciliği içinde oluşan bir sürece ulaşılmaktadır. Logosantrizm bu sürecin somut tanımı hâline gelirken elbette modernitenin zaman içinde üreteceği iç çelişkisinin de kaynağı olmaktadır.

ii) Bu tanım, modernitenin *a priori* kurumsal ve araçsal/işlevsel bir nitelikle ortaya çıktığı görüşünü en fazla dolaylı olarak benimsemektedir. Oysa özellikle amprisist/pozitivist yaklaşımın asıl hareket noktası budur. O anlayışa göre modernite kurumsal gelişmenin doğurduğu *teknik* bir sonuçtur ve bu yanıyla da sadece teknolojist bir bakış açısıyla ele alınabilir. Kuşkusuz Venn'in yaklaşımı da işin bu niteliğini bütün bütüne yok saymamaktadır. Ussal kapitalizme dönük vurgu her şeyden önce bu gerçeğin altını çizmektedir. Fakat, burada önemli olan daha önceki yorumlardan farklı bir biçimde ussal kapitalizmin gelişimine dönük vurgunun

[5] Ibid.
[6] Ibid., s. 19.

bir önsellik niteliği taşımamasıdır. Modernitenin, onunla ve Avrupa sömürgecilik tarihiyle *eşzamanlı* olarak doğduğunun söylenmesidir.

iii) Bu yaklaşım Batılılaşmanın sadece Avrupa dışı/ötesi toplumlara özgü bir süreç olmadığını, Batı'nın da Batılılaşması diye bir gerçeğin mevcudiyetini bize hatırlatmaktadır. Burada, konumuz açısından önem taşıyan bir husus olarak karşımıza çıkan bu tanım aralığı, Venn'e göre Batı'nın 1750'lerden başlayarak dünyayı kendi düşselliklerinin ve imgesinin bir uzantısı hâline getirebilme çabasının bütününe verilmesi gereken addır.[7] Bu niteliğiyle, süreci 'Avrupa'nın Batılılaşması' olarak tanımlamak gerekir.[8] Venn, bu tanımın moderniteyle olan ilişkisine de değinerek, onu da aynı sürecin içinden çıkarmayı dener, daha doğru bir değişle iki süreci üst üste çalıştırır ve Avrupa'nın Batılılaşması, 'dünyanın modernleşmesi'dir der.[9]*

OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN SÜREÇLENİŞİ VE ÖLÇÜTLERİ

Bu üç noktanın elimizdeki konuyla ilgisini de gene üç aşamalı bir çözümlemeyle temellendirmek mümkündür.

i) Venn'in getirdiği ve teknolojizmi sonralayan, 'episteme olarak modernite' yaklaşımı 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan Osmanlı modernleşmesine dönük anlama ve açıklama çabalarının tekçil (monistic) teknolojist yönelimlerini ortadan kaldırmaktadır. Bu anlamıyla Osmanlı modernleşmesi sadece 'devletin bekası', inhitat ve izmihlalden kurtuluş, inkıraz dönemi çaresi olarak görülen kurumsal/araçsal açıklamaları yok etmemektedir. Fakat, daha önemlisi, bir yer değiştirme sağlayarak, *bu* modernitenin, Osmanlı modernitesinin *de* öncelikle bir episteme olarak başladığını vurgulamaktadır. Buna göre Osmanlı modernitesi *öncelikle* birtakım kurumların ithaliyle ve sadece ona bağlı olarak ortaya çıkmamıştır. Evrenselci (*universalist*) bir yaklaşıma düşme tehlikesine karşı dikkatli ve uyanık kalarak söylemek gerekirse, modernleşme, Osmanlı'da da bir dünyayı tanımlama ve açıklama yöntemi olarak doğmuştur. Bu yanıyla seküler bir yaklaşım, dünyanın dünyaya ait bilgiyle açıklanması çabası ön-

---

[7] Ibid., s. 61

[8] Ibid., s. 83.

[9] Ibid.

* Buradan Venn'in süreci olumlayan, gerek Batılılaşmayı gerekse moderniteyi her türden eleştirel yaklaşımın dışında kabul etmeyi öngören bir tavır içinde olduğu çıkarsamasına gidilmemelidir. Tersine, Venn'in amacı, bu sürecin yapısökümüne gitmek, onu dayanağı olan imgeselden kurtarmaktır. Dolayısıyla, Venn, kitabında çözümlemelerini postkolonyalist bir konumdan geliştirir ve bunu, postkolonyalizmin Batılılaşmanın yapısökümü içinden doğmuş amacının Batılılaşmanın ötesini tahayyül etmek olduğunu söyleyerek açıklar (Venn, *Occidentalism*, 83).

cül olmuş, kurumsal ithaller ve girişimler bunun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu, dinsel temelli çözümlemeler ve önermeler içinde din de kurumsal bir araç olarak tanımlanmaya başlamıştır. Namık Kemal-Ahmet Mithat Efendi-Cevdet Paşa çizgisinde dinin işlevi dünyayı tanımlamanın teleolojik bir unsuru olarak değil, dayanışmayı (ittihad) sağlamanın kurumsal, araçsal bir edeni oluşu bu anlayışla ve bu bağlamda değerlendirilmelidir.

TARIHSELLIK OLARAK MODERNLEŞME VE VARLIK

ii) Bu oluşum, kendisini iki temel noktada göstermiştir.

Bu noktaların ilki, modernitenin içinde barındırdığı olasılıksal (contingent) boyuttur. Her şeyi parçalayan, eriten bu süreç en özgün tanımını Marx'ın 'katı olan her şey erir' diye somutlaştırdığı anlatımında bulmaktadır.[10] Daha sonra Marshall Bermann'ın bu kavram etrafında oluşturduğu kitabında[11] da vurgulanan ve modernitenin çözücü, daha sonra Kantçı bir yaklaşımla tartışacağımız, 'kendiliğindenlik' (*spontaneity*) yaklaşımının doruk noktasınıysa hiç kuşkusuz Rorty oluşturmaktadır.[12] Rorty, modernitenin 'geri dönüşsüz' olarak bir olanaksallık (*contingency*)* süreci yarattığını ve bunun sistematize edilmesindeki güçlüğü vurgularken haklıdır.[13]

Bu noktaların ikincisi tarihsellik olgusu, tarihin, dünyanın belirleyeni ve gerçekliği olarak algılanmasıdır. Bir başka deyişle, Tarihin kendi içindeki bütün olarak bir teoloji sıfatı kazanması, geçmiş-şimdi-gelecek süreçlenmelerini dünyasal bir gerçeklik olarak sunmasının ve o yanıyla zihinselleştirmenin aracı olarak benimsenmesidir. Hegelci bir çizgiselliğin ve sonculuğun kendi içinden doğan aşamalarla temellendirilmesi, moder-

---

[10] Karl Marx, *The Communist Manifesto: a modern edition, with an introduction by Eric Hobsbawm*, 1998, s. 43.

[11] Marshall Berman, *All That Is Solid Mels Into Air: The Experience of Modernity*, London: Verso, 1982.

[12] Bermann'ın yaklaşımının köktenci bir eleştirisi için bkz., Heidrun Friese and Peter Wagner, "Not All that is Solid Melts into Air: Modernity and Contingency', içinde: Mike Featherstone & Scott Lash, *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1999, s. 101-115.

[13] Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

*'Contingency' sözcüğüne karşılık Türkçede 'olumsallık' önerilmiştir. Biz 'olanaksallık' karşılığını benimsiyor ve öneriyoruz. 'Olumsallık' sözcüğünü önerenler muhtemelen sözcüğün kökünde yer alan 'olmak'tan hareket etmişlerdir. Bununla birlikte, 'olum' kökü akla 'olumluluk' gibi bir sözcüğü getirmektedir ki, o da 'pozitif' sözcüğüne doğru açılmaktadır. Oysa, Bedia Akarsu, sözcüğün Osmanlıca karşılığı olarak 'imkân'ı göstermektedir. Onun yerleşmiş Türkçe karşılığı 'olanak' olduğunda aynı kökten gelen bu sözcüğün kullanılmasının daha uygun düşeceği kanısındayız.

nite epistemesinin ilk somutlaşma evresidir. Bir anlamda dünyanın dünyalaşması ancak tarihin kurduğu tahayyül ve tasavvurlarla mümkün olabilmiş, bu da sadece pozitivist/amprisist bir algılamanın öncülü hâline gelmiştir.

Tarihsellik olgusu bu bağlamda zamansallık düzeyinde olanaklar doğuran bir kavramdır. Çünkü, Aydınlanma döneminin çözüm aradığı sorunlardan birisi tam da budur: Aydınlanmaya, Kant ve Hegel'e gelinceye değin otantik öznenin içkin varlığıyla ve bunun ülkesel gerçekliğiyle gerçek öznenin kırılganlığı ve geçicilik bilinci arasındaki açmaz ve çelişki varlığını korumuştur. Aydınlanma bilinci içinde bu çıkmazın aşılması zamansallık ve geçiciliğin yeniden tanımlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu doğrultuda varlığın geçiciliği, 'kendisi için varlık' kavramını oluşturmak ve tarihi 'bu' varlığın hedefi olarak belirlemek yoluyla aşılmak istenmiştir. Bu anlamda da tarih varlığın oluş tarihidir ve doğrudan doğruya varlığın kendi üstünde düşünmesiyle oluşmaktadır. Tarihin, çizgisel ve gelişmeci bir gerçeklik olarak sunulması ve Hegelyen bir erekbilimsellikle yüklenmesi bütünüyle bu çerçeve içinde ele alınabileceği gibi, gelecek, belki bilinmeyen ama tayin edilmiş, tanımlanmış bir olgudur. Tanımlama, tasarlama hattâ o anlamda müdahalede bulunarak inşa etme ve bunun 'yeni' ve doğmakta, biçimlenmekte olanla özdeşleşmesiyse sürecin modern yanını, boyutunu meydana getirmektedir. Ne var ki, burada bir yanılgıya düşmemek de gerekir. Çünkü, bu süreç şimdinin de tarihselleşmesini ortadan kaldırmaz. Tersine, onun da tarihin bir parçası hâline getirilmesi gene varlıkla ilgilidir. Son tahlilde varlık, daima oluş hâlinde ve daima dünyada olmakla ilişkili bir gerçekliktir.

Bu niteliği ve tanımıyla tarih doğrudan bir varlık gerçekliğine dönüşür. Varlığın ontik boyutuyla ontolojisi, dolayısıyla da fenomenolojisi arasındaki çatışkı Descartes-Heidegger hattını oluşturmakla birlikte esas sorun giderek varlığın kim olduğu üstünde kıvrılır. Bu, modernitenin, kendinde sonlu gerçeğini oluşturmanın ilk sorusu olmakla birlikte bunun dünyasal boyutunu temellendiren ikinci soru(n), onun (dünyanın) maddeselliği ve gene o maddeselliğin nasıl ve hangi süreçler içinde bir bilgi nesnesi hâline geldiğidir.

Tarihsellik, bu kabullerle, dünyada olmak-modernite bağlantısını kuran bir süreçtir. Dolayısıyla tarihselliği şu temeller üstünde somutlaştırmak da mümkündür: i) Devraldığımız, yaşadığımız ve dönüştürdüğümüz dünya maddeseldir; ii) dünyada olmak, hem genel tarihsel gerçekliğe hem de özgül, noktasal, yerel tarihlere, onların kapsadığı söylemlere, o söylemlerin ögelerine referansla anlaşılıp çözümlenebilir; iii) tarihsellik, bütün kapsamıyla birlikte, bir bilgi sorunudur. Bu bilgi, öznenin boyutlarını

da kapsar. Fakat ondan daha önemlisi, doğrudan doğruya bilginin kendisini de bir bilgi nesnesine dönüştürebilir. O yoldan giderek, bilginin sorgulanması, tarihin okunması, öylelikle de dünyanın anlaşılmasıdır. Bu karmaşık ilişkinin düğüm noktasınıysa bilgi-özne ilişkisi oluşturur.* Bu aşamada, özne sadece dünyada olmakla ve tarihsellikle kurduğu ilişki içinde ele alınmamaktadır. Bilgi, Foucault'nun çığır açan sorusuyla, 'özne şimdiki zamanda kimdir' diye sormakta, bunun yanı sıra, öznenin bir bilgi nesnesine dönüşmesinin olanağını yaratmaktadır. Böylece dünyanın sorgulanması 'biz' olgusunun ortaya çıktığı, 'biz kimiz' sorusunun sorulmaya başladığı noktadır.

Bütün bunlar, yukarıda saptadığım ikinci soruya geçmeden önce şu saptamayı yapmamızı da gerekli kılıyor: Tarihsellik, zamansallığı kavramakla mekânsallığı da kavrayacaktır. Bu yanıyla, gene tarihsellik, bellek, anımsama ve Bourdieu'nün kullandığı kavramla söylemek gerekirse bir *habitus* gerçeğidir. Dolayısıyla, geleneğin, modernitenin bir keşfi olduğu da bu yaklaşımla daha kolay anlaşılabilir bir olgu niteliğini kazanmaktadır. Gelenek, tarihselin içerdiği ve kapsadığı maddesellik içinden saptanan bir olgudur.[14]

Modernite ve Aydınlanma

Foucault'nun, Batı bilinç tarihini çözümlerken ve onun modernite eksenindeki gelişimini irdelerken üzerinde durduğu temel soru yukarıda ortaya koyulan sorudur. Foucault, tartışmasını birbirine bağlı iki sorunun ekseninde ele almıştır: Bunların ilki, genel bir irdeleme alanı oluşturan, insan hangi koşullarda ve nasıl bir süreçte kendisini, bir anlamda öznesini nesne hâline getirmiş ve bilimi, kendisini kendisinden dışlayarak incelediği bir nesne olarak tanımlayıp kurmuştur? sorularını sormaktadır. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*[15] kitabındaki bu sorusu bilgi-iktidar ve onun dışsallığı, dolayısıyla özne-nesne eksenindeki belirlenişi üstünedir. Bu anlamda Foucault, Velazquez'in, *Las Meninas* tablosunu, biraz da metaforik bir biçimde ve gene metaforik açılımlarıyla birlikte ele alır.[16] Ayrıca bu konuya *Disiplin ve Ceza* isimli yapıtında da döner.[17] Göz/lem

---

* Bilgi-sorgulama ilişkisine Kant bağlamında ve modernite ekseninde ileride değinilecektir.

[14] Bu sürecin nasıl oluşturulduğunu farklı 'deneyimler' bağlamında irdeleyen bir kaynak şudur: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

[15] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, London: Routledge, 1994. '*Kelimeler ve Şeyler*' kitabın Fransızca özgün adıdır.

[16] Ibid., s. 3-16.

[17] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, çev. A. Sheridan, New York: Pantheon, 1977, s. 67-84.

ve bakış, dolayısıyla da iktidar artık dışsaldır. Buyrukluk, dışarıda duranın içselleştirilmesi, o nesnenin özne konumuna yerleştirilmesi ve bunun bir bilinç ögesi, bir bilgi nesnesi hâline getirilmesidir.[18]

Foucault, modernitenin en önemli dönüşüm evresinde karşımıza çıkan ikinci soruyu da bu bağlama oturtur. Bu ikinci soru, Batı metafiziğinin modernite-akıl çizgisini kurmasına olanak sağlayan *'cogito'* kavramının yeni bir boyuta taşınmasıdır. Foucault, 'cogito'nun mutlak metafizik ve dolayısıyla soyut içeriğine önemli bir katkıda bulunarak 'şimdiki zamanda kimiz' sorusunu sormaktadır.[19] Bu soru birkaç nedenden ötürü önemlidir.

i) Foucault, bu sorusuyla Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" isimli makalesinde[20] getirdiği açılımları ontolojik bir zemine, hattâ eleştirel ontolojik bir düzeye taşımaktadır. Kant'ın aklın özel ve kamusal kullanımı arasında gözetmediği ayrımı Foucault aynı soruyu sorduğu makalesinde ele almaktadır.[21]

Kant'ın makalesinde vurguladığına göre Aydınlanma insanın vesayetten kurtarılmasıdır ve insan bunu 'aklın kamusal kullanımını' başardığı takdirde kendiliğinden de gerçekleştirebilecektir. Bu konuda gereksindiği tek şey cesarettir –*sapere aude*.[22] Oysa, Foucault aklın bu kabil kullanımının (özel aklın kamusal kullanımı yoluyla özgürlüğe ulaşmak) bir çelişki olduğunu yazısının daha derinlerine gizleyerek, Aydınlanma sürecini bir 'akıl tarihi' (*history of reason*) olarak değil bir 'özgürlük edimlerinin tarihi' (*history of practices of liberty*) diye okumanın gerekliliği üstünde durur. Bunun böyle temellendirilmesinin nedeni, Foucault'nun gene 'klasik' sorusuna dönmesi, 'biz kimiz' sorusunun etrafında bir dizi çözümlemeye girişmesi ve özgürleşmenin hem ancak bununla hem de şimdinin eleştirisi içinden yakalanabileceğini düşünmesidir. Özgürleşme ancak şimdinin ve kişinin kendisini irdelemesinin tarihi olarak gerçekleştirilebilecektir.

ii) Bu arayış felsefenin bir şimdisellik (*presentness*) olarak ortaya çıkmasına yol açmakla kalmayacak, aynı zamanda felsefenin kendi ken-

---

[18] Konuyu Foucault şu kitabında da tartışacaktır: Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, London: Routledge, 2000.

[19] George Canguilhem, "The Death of Man or Exhaustion of the Cogito?", çev. C. Porter, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting; Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 86-87.

[20] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", in *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 54-60.

[21] Michel Foucault, "What is Enlightenment?", çev. C. Porter, in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 18-50.

[22] Immanuel Kant, "What", s. 56.

disini sorgulamasına da yol açacak ve modernite bu süreci hukukla felsefe arasındaki ilişki üstünden giderek kurgulayacaktır. Fakat, tümünün ötesinde, modernitenin bu ilişkiyi söz konusu ettiğinde bile irdelediği asıl sorunsal insanlığın sürekli gelişimini sağlayan değişmez n/edenin (*permanent cause*) ortaya çıkarılmasıdır. Foucault, buradan genişleyerek 'devrim' kavramının üstünde duracaktır.[23]

Bununla birlikte, asıl yanıt aradığı soru bir gerçeğin örtük kabulü gibidir. Foucault, Kant'ın tanımıyla birlikte, modernitenin oluşturduğu öznenin 'parçalanmışlığını' (*split*) kabul etmektedir. Bu özne bilişselle duygusal, tinle beden, fizikle metafizik arasında bölünmüştür. Kant'ın getirdiği aklın kamusal ve özel kullanımı bu bölünmüşlüğün kaynağıdır. Foucault, bu evreni iki bağlamda ele almaya çalıştığını belirtir. Buna göre, öncelikle, belli bir felsefe anlayışının, Kant'ın sınırlarını çizdiği felsefe anlayışı, neden özellikle Aydınlanmada temellendiğini araştırmaktadır. Bu felsefe anlayışı, insanın şimdiyle ilişkisini, insan varoluşunun tarihsel kiplerini (*historical mode of being*), benin özerk bir özne olarak (*self as an autonomous subject*) kuruluşunu sorunsallaştırmaktadır.[24] İkincisi, Foucault, bizi Aydınlanmaya bağlayan bağların doktriner ögelere sadakatimizden değil belli bir tavrın sürekli olarak harekete geçirilmesinden kaynaklandığını vurgulamaya çalışmaktadır. Bu da, sürekli olarak içinde bulunduğumuz tarihsel zamanın eleştirisi diye tanımlanabilecek felsefi yordamdır (*philosophical ethos*).[25]

Bizim konumuz açısından bilhassa önemli olan saptamayı Foucault bu bağlamda zaten yapmış ve moderniteyi 'çağdaş gerçekliğe bağlanma kipi, aidiyete dönük ilişkiyi vurgulayan bir düşünme, duyma, etme eyleme biçimi' olarak tanımlamıştır. Bu anlamda modernite bütün ögeleriyle birlikte, Foucault'ya göre bir görevdir ve 'ethos' diye nitelendirdiği de esasen budur.

Burada önemli olan bir diğer nokta da, Foucault'nun bu değerlendirmesinin özellikle Aydınlanmanın içinde barındırdığı usçuluğu aşmaya, hiç değilse onun hegemonik ağırlığını dikkate almamaya verdiği olanaktır. Çünkü, Foucault, bugünkü mevcudiyeti, her şeye karşın Aydınlanma-

---

[23] Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason*, New York: Routledge, 1999, s. 111-117.

[24] Maurizio Passerin d'Entreves, 'Critique and Enlightenment: Michel Foucault on "Was ist Aufklaurung?"', içinde: *The Enlightenment and Modernity*, ed N. Geras and R. Wolker. London: Macmillan Press, 2000, s. 185.

[25] 'Ethos' kavramının Foucault'da biçimlenişinin çözümlenmesi için bkz., Paul Rabinow, "Modern and Countermodern: Ethos and Epoch in Heidegger and Foucault", içinde: *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting; Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 197-214.

dan türediğini kabul etmekle birlikte Aydınlanma ve hümanizm arasında bir özdeşlik değil bir gerilim ilişkisi bulunduğunu vurgulamakta, öylelikle de *logos*un kısıtlayıcı baskıcılığını özne boyutunda aşmaktadır.[26]

iii) Bu sürecin oluşumundaki en önemli dayanaklardan birisi olan 'ölçme', dolayısıyla somutlaştırma kavramlarını getirmektedir. Foucault' nun modernist bilincin bilimsellikle kurduğu ilişkiyi sorgulayan literatüre en önemli katkılarından birisi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Foucault, yaptığı çözümlemeyle *est modus in rebus* anlayışının, yani 'nesnelerde kusursuz bir ölçü gizlidir' anlayışının son kertede Hegelci idealist-çizgisel tarih anlayışını hazırlayan yaklaşım olduğunu zımnen de olsa ortaya koymaktadır. Foucault'nun bu bağlamda vurguladığı kavram *mathesis, taxinomia universalis* kavramıdır.[27]

Kelimeler ve Şeyler kitabında ayrıntısıyla tartıştığı bu kavrama göre modernite süreçlerine ve onun seküler gövdesine egemen olan sarmaşık, evrensel ölçme ve düzen düşüncesidir. Foucault'ya göre 18. yüzyılın sonuna kadar bu ilişkililik, yani *mathesis* kavramına bağlılık bir değişmezlik içinde gelişmiştir. Gene Foucault'ya göre bu oluşumun iki boyutu söz konusudur. i) Eşyalar, nesneler arasında düzen ve ölçme bağlamında temellendirilecek ilişkiler söz konusudur; fakat burada önemli olan, ölçme sorununun, düzene (*order*) indirgenebilirliğidir. ii) Bu çerçeve bir dizi ampirik bilimin doğmasına olanak sağlamıştır. Fakat gene ilginç olan bu bilimlerin bir matematizasyon ve mekanik temeline oturmasından çok, bir 'düzen bilimi' (*science of order*) temeline yaslanmasıdır.[28]

Foucault'nun bu saptamalarından çıkardığı yargı, modernite düşüncesinin (episteme) bir düzen, düzenlilik ilişkileri ekseninde gelişmesidir.

YÖNETİŞİM, UYGARLIK, İKTİDAR: BÜYÜK DÖNÜŞÜM

Foucault'nun geliştirdiği yönetişim (*governance*) kavramı modernitenin yalnız iktidarla kurduğu ilişkiyi değil aynı zamanda onun bir uygarlık, bir uygarlaştırma projesi olarak nasıl biçimlendiğini de irdeler.[29] Burada sorunumuz bu süreçlerin kendi içlerinden doğan aşamaların ayrıntısıyla incelenmesi değildir. Onun yerine, özellikle, modernite epistemesinin oluşumundaki dış sürekliliklerin ve süreçlerin nasıl oluştuğunu göster-

---

[26] Christopher Norris, "What is Enlightenment? Kant and Foucault", içinde: *The Cambridge Companion*, s. 171-172.

[27] Michel Foucault, *The Order*, s. 71-76.

[28] Gary Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 89-93.

[29] Mitchell Dean, "Foucault, Government and the Enfolding of Authority", içinde: *Foucault and Political Reason*, ed., A. Barry, T. Osborne, N. Rose. Chicago: University of Chicago Press, s. 209-230.

mek, bu aşamaların nasıl bir bağıllık (*dependency*) ilişkisi içinde ortaya çıktığını göstermektir. Bu, Tanzimat dönemi oluşumlarının Avrupalılaşma önkararı bağlamında değil, modernite epistemesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını saptayabilme görüşünü destekleyecek ek bir olanaktır.

Aydınlanmanın bir *mission civilisatrice* olarak ortaya çıkışı aslında sömürgecilik ediminin bir uzantısıdır.[30] Burada önemli olan uygarlık kavramının bir coğrafyadan ötekine aktarımı değildir. O oluşumun belli bir coğrafyadaki iç dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkmasıdır ve onu hazırlayan süreçlerin ve etkenlerin oluşmasıdır. Bu anlamda uygarlığı gene ussallığın bir tür kullanımı ve çizgisel-ilerlemeci tarih anlayışının bir sıçraması olarak görmek gerekir. Bununla birlikte, Foucault'nun yaptığı çözümlemelerde uygarlığı hazırlayan koşullar arasında daha farklı birkaç olgu yer almaktadır. Onların başındaysa Foucault'nun 'pastoral iktidar' dediği kavram gelmektedir.[31] Foucault'ya göre, pastoral iktidar, 18. yüzyıla gelinceye kadar özellikle kilisenin denetiminde, öncülüğünde ve belirleyiciliğinde gelişmiş olan iktidar teknolojilerinin toplamıdır. Bu iktidar yapısı dört temel noktaya tekelleşmektedir: i) Öteki dünyada bireyin kurtuluşunu güvence altına almaktadır; ii) Sadece hükmetmekle kalmamakta, kendisini feda etmeye de hazırlıklı olmakta, bu özelliğiyle tacı kurtarmak için bireyden fedakârlık bekleyen krallık iktidarından ayrılmaktadır; iii) Sadece cemaatin değil teker teker bireylerin de iyiliğini gözetmektedir; iv) Bu iktidarın, bireyin aklından ne geçirdiği bilinmeksizin, ruhu tanınmaksızın, en saklı sırlarını ifşa etmesi sağlanmaksızın yürütülmesi olanaksızdır. O nedenle vicdan ve onu yönlendirme bilgisini bu iktidar içerir.[32]

18. yüzyıla gelindiğinde, Foucault'ya göre önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Ortaya bu bireyleştirici iktidarın yeni bir dağılımı, yeni bir örgütlenişi çıkmıştır. Bu süreç pastoral iktidarın uygarlaştırmacı misyonunu da içeren kolonyalist sürecinin içe dönüşü olarak belirmiştir ve Foucault, özellikle bunu Aydınlanma diye tanımlamaktadır. İktidarın yaşadığı ve salt ahlâki değerler üstüne oturmuş bir iktidarın devlete içkin ussal değerlerle özdeşleşmesi anlamında gelen bu dönüşüm belli başlı birkaç nedenden kaynaklanmaktadır. Başta gelen koşul, siyasal ekonomi modelleridir. Yeni model sözleşme, doğal hukuk ve hak ve genel irade üze-

[30] Couze Venn, *Occidentalism*, s. 54.
[31] Michel Foucault, "Subject and Power", içinde: *Power*, ed. J. D. Faubion, New York: The New Press. s. 216.
[32] Ibid., s. 333.

rine oturmaktadır.[33] Daha önceki model merkantilizmdir ve *devlete içkin* belli bir 'bilgi'yi (*savoir*) üretmektedir.[34]

İkinci aşama, 18. yüzyılda ortaya çıkan nüfus hareketlerinin sonucunda meydana gelmiştir. Nüfus artık, 'iktidarın nihai sonu' olarak görülmektedir.[35] Nüfus artık, yeni keşfedilen istatistik gibi bilgilerin de yardımıyla ekonominin bir parçası olarak görülmektedir, hattâ onun kurallarını, sınırlarını tayin eden bir faktördür.[36] Böylelikle iktidarın, yönetimin ana amacı kütlenin refahını sağlamak, güvence altına almaktır. Bunu, halkın üretkenliğini artırarak, sağlığını, yaşam koşullarını iyileştirerek, güvenliğini sağlayarak başarmak zorundadır. Bu, her şeyin halkın kendisine ve onun olanaklarına bırakıldığı dönemden ciddi ve kökten bir kopuşu ifade etmektedir. Çünkü, iktidar bütün bunları artık bilginin içinden yapmak durumundadır ve giderek bilgi rejimlerini üretme aşamasına gelmiştir. Burada, her şeyin ötesinde merkezileşen polis kuvvetidir.[37]

Bütün bunlarla birlikte, Foucault yeni pastoral iktidar adını verdiği iktidarın üç temel noktada billurlaştığını savunur: i) Amaçtaki değişim; artık kurtuluşun mekânı öteki dünya değil bu dünyadır; ii) Yeni iktidarın memur sayısı artmıştır; merkezî polis teşkilatı başta olmak üzere yepyeni bir memur sınıfı doğmuştur; iii) Amaç ve araçlardaki genişleme insanoğlunun bilgisindeki genişlemeyi iki işlev çevresinde yoğunlaştırmıştır: Nüfusu göz önünde bulunduran, küreselleşen, niceliksel bilgi ve bireyi hedef alan analitik bilgi.[38] Bu, 18. yüzyıl başında ortaya çıkan yeni süreçtir ve kendi içinde dönüşerek gelişecek, bugünkü uygarlığı şöyle ya da böyle belirleyecektir. Bunun ardından Foucault çözümlemesini geliştirerek ortaya çıkan yeni dönem ve sürecin aslında her şeyin ötesinde, Merkantilizmin sona ermesine, yeni nüfus ve ekonomi bilinç ve tekniklerinin oluşumuna koşut olarak hikmet-i hükümet kavramının çözülmesine olanak sağladığını savunacaktır.[39] Bu düşüncesini daha da geliştirerek, Foucault, ussal ve bilinçli bir idare sağlayabilmesinin zorunlu koşulu olarak devletin/yönetimin nüfusu bir gözlem ve bilgi (savoir) nesnesi olarak dikkate almak zorunda kaldığını vurgular. Buna göre, 'yönetim bilgisinin oluşumu artık en geniş anlamındaki nüfusla ilgili süreçlerin tümüne ait bilgiden –bugün ekonomi dediğimiz şey budur– kesinlikle ayrılamaz.'[40]

---

[33] Michel Foucault, "Governmentality", içinde: *Power*, s. 212-213.
[34] Ibid., s. 213.
[35] Ibid., s. 216.
[36] Ibid., s. 212.
[37] Michel Foucault, "Omnes et Singulatim", içinde: *Power*, s. 322.
[38] Michel Foucault, "The Subject and Power", s. 334-335.
[39] M. Foucault, "Governmentality", s. 212-213.
[40] Ibid., s. 217.

Böylece 18. yüzyılda 'yönetim sanatından' (*art of government*) siyasal bilime egemenlik yapılarıyla belirlenen rejimlerden yönetim teknikleriyle işleyen modellere geçiş, nüfus ve siyasal ekonominin doğumuyla ilgili bir soruna dönüşmüştür.[41] Böylelikle, Foucault'nun gidimlilik süreçleri (*discursivity*) dediği oluşum kendi iç yapısını oluşturmuştur.[42]

Bu muhakeme modernitenin kendi süreçlerini kurumsal olmaktan önce zihinsel olarak oluşturduğunu belli bir ölçüde gösteriyorsa da son bir noktaya daha ihtiyaç vardır. O da, öznenin bu gövdeye nasıl eklemlendiği ve özne-akıl ilişkisidir. Gerek öznenin doğuşu gerekse usun bütün modernite süreç ve anlatılarında neden merkezî rolü oynadığı yanıtlanması gereken iki sorudur. Modernitenin bir 'egoloji' dönemi olarak düşünülebileceği kabul edilirse aklın belirleyiciliğinin bu bağlamda da ayrı bir önem taşıdığından söz edilebilir. Fakat akıl, neden ve nasıl, modernitenin temel taşıyıcısı olmuş ve neden akıl biraz zorlayarak söylemek gerekirse, Kant-Habermas çizgisinde özgürleştirici özne olarak değerlendirilmiştir? Cevabı kısmen yukarıda verilmeye çalışılan bu sorudan öte, şimdi vurgulanması gereken husus şudur.

Biraz zorlayarak söylemek gerekirse, us, Kant-Habermas çizgisinde özgürleştirici özne olarak kabul edilebilir.[43] O anlamda Wallerstein'ın getirdiği bir tanımla, modernitenin kendisi de, Foucaultgil modernite eleştirisi saklı kalmak koşuluyla, özgürleştirici bir süreç olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, acaba modernitenin, bütün kurumsal ve tarihsel dönüşüm-gelişim özelliklerinin ötesinde bir epistemoloji olarak kendisini oluşturan ve giderek kurumsal moderniteyi gerçekleştiren özellikleri var mıdır? Bu sorgulama usa gerekirci (*essentialist*) bir anlam yüklemekten kaçınmalıdır. Aynı şekilde us bağlamında ortaya çıkan, gene gerekirci de olan bir evrenselciliği de aşmalıdır. Bu açıdan bakınca usun modernitenin epistemesini oluşturmasındaki en önemli koşul öznenin oluşumuna sağladığı olanaktır. Bu anlamda modernitenin us eksenli öznenin oluştuğu dönem olduğu düşünülebilir; çünkü, gidimli bir ussallığa dayanmayan özne arayışlarının ancak modernite öncesi süreçlerle ilişkisi olabilecektir.[44]

---

[41] Ibid., s. 218.

[42] Gerek gidimli oluşumların gerekse gidimli uygulamaların incelendiği kaynak şudur: Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, London: Routledge, 2000.

[43] Usun özellikle bu anlam içinde tartışıldığı yapıtlardan birisi şudur: M. Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, M. A.: MIT Press, 1994, s. 183-211.

[44] David Ingram, *Foucault and Habermas on the Subject of Reason*, The Cambridge Companion, s. 225.

Böyle bir tartışma çerçevesini belirleyebilecek dört noktayı Seyla Benhabib saptamıştır. Bu dört olgu özellikle 'öznenin felsefesi'ni anlamak açısından da önemlidir. Buna göre 'öznenin felsefesini' temellendiren dört öngörü şunlardır: i) Edimin bölünmezliği; (*unitary model of activity*); ii) öznellikötesi özne (*transsubjective subject*); iii) özneötesinin öyküsü olarak tarih; iv) öznellik kurmanın ve kurulmuş öznelliğin özdeşliği.[45] Bu bağlamda, Benhabib, Avrupa'nın modernite olarak tarihini daha da somutlaştırmakta ve bunu, öznenin böylesi bir felsefe içinde kurulmasının küresel bağlamı olarak ifade etmektedir. Değinilen felsefeyse benmerkezli varlığın (*self-centered entity*) tekilliğine bağlıdır ve bu varlık, ussallıkta, özgürlükte ve bireysel özerklikte temellenmiştir. Dolayısıyla modernite bu muhakemenin geliştirilmesi ve süreçlendirilmesidir. Bu, kurumsalı zihinsele sonralayan bir oluşumdur.

Bu sürecin nasıl oluştuğunu, yani kurumdan usa değil ustan kuruma giden çizginin modernite içinde nasıl izlendiğinin 'mekanizmasını' Gutting, Descartes'ı tartışarak çözümlemektedir. Buna göre, Descartes, usu tartışırken, onun gerçekle olan ilişkisine değinir. Bu anlamda, bütünüyle ussal (*rational*) olmak, Gerçeği bilmektir. Gene Descartes'a göre, usun gelişmesi, gerçeği sorguladığımız savları oluşturabilme, kurgulama sorunudur. En ülküsel noktada bile, sahip olduğumuz şey, düşüncelerimizin, onların gerçeğinin olabilecek en berrak biçimde algılanmasıdır. Burada önemli olan, algıladığımız şeyin gerçeğin kendisi olması; görüntüsü olmamasıdır. O nedenle de, son kertede, gelişmiş bir us söz konusu olduğunda, ussallık artık gerçeği görmekten çıkar. Gerçeği ve savları yargılamaya dönüşür, giderek de, gerçeğin bilgisi olur. Özellikle bu anlamda usun epistemik oluşumu, Gutting'in saptadığı gibi, dış gerçekliğe ait deneyimin dönüştürülmesi değil, *gerçeğin doğru bir biçimde temsilinin (representation) oluşturulmasıdır* [46] Bu son cümleyi somutlaştıracak olursak, 'dış gerçekliğe ait deneyimin dönüştürülmesi' kurumsal oluşumun gerek modernite epistemolojisini hazırlayacak usa öncel olması durumuyken, 'gerçeğin doğru biçimde temsilinin oluşturulması' usun öngerektirdiği kurumsal yapının hazırlanmasıdır. Öte yandan, tersi bir sürecin düşünülmesi modern olma keyfiyetinin kendisine de ters düşen, onunla da çelişen bir mantık olacaktır. Kaldı ki, modernite 'okuma' ve eleştirisini bu bağlama oturtan Delanty, onun üç süreçte geliştiğini vurgulamaktadır. Bunlar, siyasal özne, kültür ve bilgi, toplumsal. Fakat, il-

[45] Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986, s. 54.

[46] Garry Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999, s. 16-117.

ginç olan, modernitenin bu alan ve bağlamları oluşturması değil, onları özerkleştirmesidir. Dolayısıyla, modernite, özerkleşme anlamında yaratıcılık, düşünsellik ve gidimlilik olarak telakki edilebilir.[47]

❄

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılında ortaya çıkan değişme arzusunun bu çerçeveye oturup oturmadığı dönemin modernite epistemolojisine dönük irdelemelerle anlaşılabilir. Burada önerilen, bir yöntembilim değişikliğidir. Oysa bugüne değin yapılan çalışmalar daha ziyade kurumsal modernite-araçsal akıl çizgisi üstünde gelişmektedir. Bu çizgiyi zorlayan ve değindiğimiz yaklaşımı örtük biçimde içeren çalışmalar da söz konusudur. Bunlar arasında zikredilebilecek bir tanesi Kalaycıoğlu-Sarıbay makalesidir.[48] Bu çalışma kurumsal modernite-epistemik modernite arasındaki ilişkiyi daha ziyade birincisi lehine bir kurguyla olsa da sarmal bir biçimde vermektedir. Konunun daha geniş biçimde ele alındığı en kapsamlı ve güçlü çalışmaysa Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* isimli kitabıdır.[49]

Mardin, kitabın birçok yerinde bu ikileme zımnen de olsa değinir. Özellikle Reşit Paşa ve görüşlerinin ele alındığı kesimlerde ve bilhassa Reşit Paşa-Palmerston görüşmesinin zihinsel arka planının çözümlendiği kesimlerde kurumsal gelişmeler öncesinde onu hazırlayan tavır üstünde durulur.[50] Burada kurumsal arayışları hazırlayan bir önbelirlenmiş zihinsel sürecin varlığına dikkatle işaret edilmektedir.[51] Bununla birlikte sorunun asıl kendisini gösterdiği ve zihinsel yaklaşımların yol açıcılığı sonucu kurumların oluşumunu vurgulayan en önemli oluşum Mardin'in de çalışmasında ayrıntılı olarak çözümlediği Mustafa Fazıl Paşa'nın yaklaşımlarıdır.[52] Paşa, yazdığı *Mektub*'da, Mardin'in saptadığı gibi, 'İslâm'a yabancı bir kavram (olan) laik bir etik'i 'ön plana almaktadır.'[53]

---

[47] Gerard Delanty, *Social Theory in a Changing World*, Cambridge: Polity Press, 1999, 17-20.

[48] Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişim", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, ed. E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay, İstanbul: Alfa, 1999, s. 3-22.

[49] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çevirenler Mümtaz'er Türköne/Fahri Unan/İrfan Erdoğan, redaksiyon ve yayına hazırlayan Ömer Laçiner, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

[50] Ibid., s. 127, 179, fakat özellikle 197 vd.

[51] Bu görüşün çıkarsanabildiği bir başka kaynak Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1991.

[52] Mardin, *Yeni*, s. 307-314.

[53] Ibid., s. 309.

Paşa, 'halkın haklarını tanzim eden (din) değildir' görüşüne yer vermektedir.[54] Her ne kadar mektubun böyle bir bakış açısını ortaya koyuşundaki neden olarak, Mardin, Ali Suavi'den hareketle, metnin 'Ganesco adlı bir Romen tarafından düzenlendiğini' belirtmekteyse de[55] hemen ardından çok önemli bir değerlendirme geliştirerek, 'mektubun Osmanlı İmparatorluğu'nda geniş tepkilere sebep olduğu, başkentte dağıtıldığı sırada *Osmanlı aydınları tarafından amaçlarının uygun bir ifadesi olarak görüldüğü* ve 1890'larda Yeni Osmanlılar'ın hamlelerini yineleyecek olan *Jön Türkler'in ilham kaynaklarından birini oluşturduğu* inkâr edilemez'[56] demektedir. Kanımızca önemli olan, burada ortaya çıkan ve 'kendiliğinden'* denilecek durumdur. Lineer bir mantığın açıklayamayacağı ve gene teleolojik bir düşünme sisteminin öngöremeyeceği, Althusserci bir terimle ifade etmek gerekirse, zihinsel bir kopuş (*epistemological break*) kendisini göstermiş ve kurumsal herhangi bir olgu söz konusu değilken zihinsel bir sıçrama yaşanmıştır. Bunun kurumsalı önceleyen zihinsellik olarak kaydedilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, buna 'kurucu irade' ve 'ilksel zihniyet' (*impetus*) demekte yanlışlık olmasa gerektir.

Bu yaklaşım bir başka düzlemde yapılan çalışmalarda da ortaya çıkarılmıştır. Ahmet Güner Sayar'ın *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*'[57] isimli yapıtında geliştirdiği analiz yöntemi ve düzlemi amprisist-pozitivist bir yaklaşımdan ziyade spekülatif bir anlayışla yaklaşıldığı takdirde[58] farklı model kurma olanaklarının hem iddiası hem de bir ölçüde gösterilmesidir. Kaldı ki, Güner, yapıtında Osmanlı (iktisat) düşüncesinin çağdaşlaşmasında üç 'intikal kanalı' üstünde durmaktadır. Bunlar, '1. Ticaret gayesiyle Avrupa'da bulunan Osmanlı tüccarlarının aktardıkları bilgiler; 2. 'Sefaretnameler' kanalıyla aktarılanlar; 3. Islahat layihalarının iktisadi fikirlerle münasebeti'dir.'[59] Bu tasavvur çerçevesi de gene modernleşmenin kurumsaldan önce zihinsel dünyaya dayandığını herhalde göstermektedir. Nitekim, Sayar'ın pozitif normatif çatışmasının tarihe bakış sürecindeki önemini vurgulayışı ve bu dünyaların ayrışmamış olmasına dönük tespiti de sorunun 'tarihselcilik' bağlamında oturabileceği zemini ortaya koymaktadır. Bu zemin, esas itibariyle, yeniden Kant-

---

[54] Ibid., s. 308.
[55] Ibid., s. 309.
[56] Ibid., s. 309; vurgular benimdir.
* 'Kendiliğindenlik' kavramına ileride değinilecektir.
[57] Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul: Der Yayınları, 1986.
[58] Ibid., s. 2-3.
[59] Ibid., s. 169-184.

çı muhakemeye ve onun ortaya koyduğu özgürlük anlayışına geri dönülerek sağlamlaştırılabilir.

Kant, gerek *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gerekse ondan yaklaşık bir onyıl kadar sonra yayımladığı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük meselesini gündeme taşır ve o güne kadar gelmiş olan 'negatif özgürlük' kavramını, yukarıda da değinilen "Aydınlanma Nedir?" makalesinde de vurgulayabileceği gibi 'pozitif özgürlük' düşüncesine eriştirir. Negatif özgürlük, o güne değin savunulageldiği gibi, insanın Tanrı'dan veya doğadan bağımsızlaşarak özgürlüğünü kazanma süreciyken, Kant'ın müdahalesiyle bu tanım köktenci bir değişikliğe uğrayarak özgürlüğü insanın kendi kendine geliştirdiği bir etkinlik olarak belirir.[60] Özgürlük, bir kendiliğindenlik (spontaneity) sürecidir ve insanın kendisini, özünü, benliğini kendi kendisine belirleme gücüdür. Bu, gerek Platoncu 'diyalog' ediminde gerekse Augustenci sorgulama ve özsorgulama dolayısıyla da 'itiraf' arayışında kökleri atılmış bir yaklaşımdır. Kant, o çıkışları Batı metafiziği içinde doruğuna taşır. Kant, bu özgürleşimin anlama ve algı muhakemeleri içinde oluşacağını, bu edimlerin egemen ve bu anlamda da özgürleştirici olduğunu vurgulamakta ve hattâ kesinlemektedir.

Bu anlayış, özgürlüğün kozmolojik bağlamını oluşturur. Çünkü, özgürleşme Usun bir dolayımı olarak çıkmaktadır karşımıza. Bu, evrensel us etrafında ortaya çıkan, kendi kendini başlatan süreç –konumuz açısından önemli olan budur–, bir anlamda muhakeme edebilen öznenin de göz önüne alınması ve tanımlanması girişimidir. Daha kaba ve şematik bir kurguya gidilecek olursa evrensel usla benlik, benlikle özgürlük, dolayısıyla gene evrensel usla benlik üstünden gelişen bir ilişkililik söz konusudur.[61] Bunların birbirini doğuran ve besleyen süreçlerdir. Ne var ki, Kant, burada bir sınır koşuluna dikkat çeker. 'Kendi' kavramı (*self*) bir Nedensellikten doğmuş, onun tarafından üretilmiştir. Dahası, büyük harfle yazılan bu Nedensellik her şeyi doğuran temel olgudur (*phenomenon*). İnsan, bu, Kantçı terminoloji içinde söylemek gerekirse *aşkın nedensellik*'e bağımlıdır; aşkın nedensellik, dolayısıyla, insanın ötesine geçen bir olgudur. Bununla birlikte, bu gene ikili bir süreçtir. Çünkü, insan, özgürlüğünü bağımlı olduğu fakat kendi ötesinde gelişen bu dışsallıktan türetecektir. Bununla birlikte, özgürlük zaman içinde gelişecek ve '*kılgısal*

[60] Hillel Steiner, "Kant, Property and the General Will", içinde: *Enlightenment and Modernity*, s. 69.

[61] Andra T. Baumesiter, "Kant: the Arch-enlightener", içinde: *Enlightenment and Modernity*, s. 59-61.

özgürlük' (practical freedom) doğuracaktır.[62] Kısacası, özgürlük bir nedensellik sorunu ve dolayımıdır. Burada önemli olan bu özgürlüğün gelişimin anlak (*understanding*) üstünden gerçekleşmesi, onun bütün duyular evrenini kuşatması ve dolayısıyla, son kertede ahlaksal (*moral*) olmasıdır.[63] Gene bu muhakeme içinde, ahlaksal özgürlük de anlağın ve usun bir dolayımıdır. Sonuç olarak da özgürlük, nedenler oluşturma yetisidir.[64]

Bu çerçeve, Mustafa Fazıl Paşa'nın mektubunu ve orada ortaya koyduğu 'seküler/moralistik' yaklaşımın, Evrensel Us bağlamındaki temellenişini açıklayabilmektedir. Paşa, 'kendi kendisini doğuran/besleyen' bir sürecin, anlak/muhakeme bağlamındaki dışsallığına dayanmakta, bunun sonucunu bir özgürleşim arayışı olarak belirlemektedir. Belki bu bağlamda, Paşa'nın özgürleşimi, din ötesine geçmekte gördüğü, dolayısıyla onun da negatif özgürlük sınırları içinde kaldığı öne sürülebilir. Fakat, *Mektub*'un sorunu her türden kurum dışına taşıma çabası sadece bir Nedensellik arayışı olarak görülmelidir. Ayrıca, son kertede, sorunun, tekrar edelim, her şeyden bağımsızlaşmış bir ahlâk arayışı ve onun us bağlamında ifade edilişi olarak koyulması modernleşmenin 'kendiliğindenlik' dokusuna atılmış bir neşter gibi durmaktadır.

Fakat, bu süreç tamamlanmıştır. Çünkü, bir süre sonra, modernleşme hem bir kendiliğindenlik dolayısıyla da bir özgürleşim ve benlik/özne, sorunu olmaktan çıkmış hem de devlet eksenli bir kurumsal sistematiğe dönüşmüştür. Bu, Sadık Rifat Paşa'nın daha 1837'deki *Layiha*'sında Avrupa'dan söz ederken Fransızcadaki yazımıyla '*civilization*' kavramının[65] zaman içinde *kültür* temelli bir kavrama dönüştürülmesinde de kendisini göstermiş bir oluşumdur. Daha evrensel ve dolayısıyla da kendiliğindenliği, özgürleşimi içeren bir kavram zamanla kurumsal/yerel bir kültürde karşılık bulmuş ve orada dondurulmuştur. Dolayısıyla üstünde düşünülmesi gereken bu sürecin nasıl işlediği ve neden böyle bir sonucun t/ürediğidir. Doğallıkla, bu soru, daha farklı şöyle de sorulabilir: Modernleşmenin ve onunla özdeş tutularak, Avrupalılaşmanın gerek geç Osmanlı gerekse erken Cumhuriyet döneminde, bütün bu koşulları ve sınırları aşacak biçimde, devlet eksenli bir ereğe dönüştürülmesindeki niyet ve kaygı nedir?

---

[62] Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. s. 66.

[63] Ibid., s. 56-59.

[64] Burada Heideggerci nedensellik-felsefe-teknoloji-benlik ilişkisini, üstünde durmamakla birlikte, vurgulama gereğini duyuyoruz.

[65] Bkz., Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, London: Hurst & Company, 1998, s. 130-131. Ayrıca, Şerif Mardin, *Yeni Osmanlıların Doğuşu.*

Bu sorunun yanıtını Gianfranco Poggi'nin Herman Heller'in bir saptamasından kalkarak yaptığı değerlendirmede bulabiliyoruz. Poggi, bir kez 'kurulduktan' (*made*) sonra devletin, sürekli olarak, belli bir 'son' düşüncesine veya belli bir 'işleve' atıfla kendisini yürüttüğünü (*operates*) belirtir. Bu, devletin araçsallığının en önemli teminatı gibidir. Buna benzer bir süreç devletin kurulması sırasında da yaşanmıştır. O dönemde de devlet bir amaç doğrultusunda oluşturulmuştur. Bununla birlikte, mevcut durum belli farklılıklar göstermekte, dolayısıyla bu çabasında kuruluş döneminden daha ileriye gitmektedir. Bu amaç onun varlığını da işleyişini de meşrulaştıracak bir amaçtır. Bu doğrultuda, Poggi, modern devletin bir erek (*telos*) barındırdığına, içerdiğine dikkat çeker ve bunu iktidarının sınırlarını genişletmek için kullandığını söyler.[66] Bu noktada da, Heller'e göndermede bulunur.

Heller'in çözümlemesine göre, 18. ve 19. yüzyıl devletleri bir kolektif irade etrafında oluşturulmuştur. Bunların büyük bir bölümü anayasal metinlere içkin hâle getirilmiştir. Bu oluşum süreci ve iradesini, Heller, *Wille zum Staat* (devlet kurma iradesi) olarak tanımlamıştır.[67] Bu iradenin kendisini ikinci evrede bütünleştirdiği şey az önce değinilen 'telos'tur.

Buradan bakılınca, Batılılaşma, Şükrü Hanioğlu'nun Abdullah Cevdet'i incelediği kitabında, Mannheim'dan hareketle kullandığı bir terimle söylemek gerekirse bir 'ütopya' olarak belirlenmiştir.[68] Ne var ki, burada önemli olan bu ütopyanın bir *telos* oluşundaki keyfiyettir. O itibarla da, gerek modernleşmenin gerekse de Batılılaşma-Avrupalılaşmanın teleolojik niteliğiyle asla tamamlanmayacak bir süreç olması bir yana, devletin meşrulaştırılması için kullanıldığı kadar onun işlevselleştirilmesi için de kullanılacağı görülmektedir. Bunun yanı sıra, bu ereğin, özellikle devletin işletilmesine dönük yanıyla daima kurumsalı zihinsele önceleştireceği de anlaşılmaktadır; çünkü, son tahlilde aklın ve belli bir epistemolojinin 'kendiliğinden' oluşumu devletin hem kabul edemeyeceği, kendi işlevselliğini ve varlık nedenini değilleyen bir yaklaşım olacaktır hem de devlet, Foucaultgil bir değerlendirmeyle söylemek gerekirse, aklın ve zihinselliğin de sahibi ve kurucusu olduğunu iddia etmek durumundadır.

Sonuç

Bu değerlendirmede Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan modernleşme-Batılılaşma hareketinin kurumsal olmaktan çok zihinsel olduğu öne sürül-

[66] Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State*, Stanford, California: Stanford University Press, 1978, s. 96.
[67] Ibid., s. 95.
[68] Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 285, 365-366.

müş, kurumsallığın öne çıkmasındaki neden bir devlet *telos*u olarak temellendirilmiştir. Zihinselin kurumsaldan önce ve önde geldiğini vurgulayan böyle bir anlayış, i) bugüne kadarki yaklaşımlara dönük bir eleştiriyi içermekte ve metodolojik ve epistemolojik bir yenilemeyi önermekte; ii) determinist ve amprisist-pozitivist bir yaklaşımın aşılabilirliğindeki olanaklara dikkat çekmekte; iii) modernleşmenin akıl-özne ekseninde bir özgürleştirme-özerkleştirme süreci olarak kurulduğunu anımsatmakta fakat bu aksa dönük özellikle Foucaultgil sosyal tarih eleştirilerini saklı tutmakta; iv) evrenselci-indirgemeci bir modernleşme ülküsüne eleştirel olarak yaklaşmakta ve nihayet v) alternatif modernite kavramının özellikle Türkiye bağlamında dikkatle ele alınması gereken bir kavram olduğunu (zımnen) ifade etmektedir. Ayrıca, modernleşme-devlet ilişkisinin bu türden değerlendirmelerde öncül olması gerektiği belli olmakla birlikte, Türk modernleşme tarihinin özellikle bu açılardan temellendirilmesi daha kapsamlı ve ayrıntılı epistemolojik çözümlemeleri beklemektedir.

AVRUPA FİKRİNDEN AVRUPA MERKEZCİLİĞE

Aslı Çırakman*

Bu çalışma Avrupa düşünce tarihinde Avrupa fikri ve Avrupa merkezcilik üzerine bir alıştırma. Avrupa, Avrupalı düşünürlerin gözünde ne ifade ediyor, nasıl tanımlanıyor? Değişik tarihsel dönemlerde ve ortamlarda Avrupa'nın görüntüsü Avrupalılara nasıl yansıyor? Avrupalılar kendilerini nasıl algılıyorlar, nasıl tanıtıyorlar? Elbette bu çok genel sorulara cevap bulmak neredeyse imkânsız. Bunlar yalnızca başlangıç soruları, onun için de kapsamlı ve açık uçlu sorular. Bu nedenle, bu çalışmada, bu genel soruları değil de, daha dar bir çerçevede, Avrupalı aydınların kendilerini Osmanlı'nın tuttuğu aynada nasıl gördüklerini tartışacağım. Özellikle irdelemeyi düşündüğüm dönemler 16., 17. ve 18. yüzyıllar. Bu süre içinde de Osmanlı aynasında –Osmanlı'ya bakarak, Osmanlı'ya referansla– Avrupa'yı tanımlamaya çalışmış aydınların çalışmalarının bir kısmını değerlendireceğim. Bu dönemin önemi, bir geçişi barındırması, Avrupa'nın Osmanlı'ya bakarak yarattığı çok boyutlu ve karmaşık görüntüsünün 18. yüzyılda hızla değişerek yerini oldukça tekdüze ve yekpare bir imgeye bırakmasıdır. Her ne kadar bu imge Avrupalılara kendilerinin üstün olduğunu söylüyorsa da, alabildiğine basit ancak merak uyandıracak derecede usta işidir. Aslında, Avrupa merkezcilik de bu bağlamda, yani Avrupa'nın ötekisi olan Osmanlı'nın görüntüsünün değişimi bağlamında tartışılabilir. Göstermeye çalışacağım gibi, Avrupa fikri hemen her

* Doç. Dr. Aslı Çırakman, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü.

dönemde değişken ve çeşitli olmuştur ama bu fikirler her zaman da Avrupa merkezci nitelikte değildir. Avrupa merkezcilik belli bir dönemden sonra ortaya çıkmıştır ve bu bakış açısının tarihi, ona eşlik eden ve yol gösteren belli bir düşünce akımından, yani 18. yüzyıl rasyonalizminden (akılcılığından) bağımsız anlaşılamaz.

AVRUPA FIKRİ

Avrupa'nın oldukça muğlak bir fikir olduğu, hattâ bir kurgu olduğu herhâlde hiçbir zaman tartışılmadığı kadar 20. yüzyılda tartışılmış ve kabul görmüştür.[1] Bir yandan 20. yüzyıl boyunca düşünürler ve özellikle tarihçiler Avrupa'nın her zaman bölünmüş ve farklılaşmış olduğunu; hemen hemen hiçbir zaman siyasal, kültürel, dinsel, dilsel veya hukuksal bir birliğe ulaşmadığını ve belki de ulaşamayacağını; ulaşılmasının da arzu edilebilir bir durum olmadığını (Napolyon, Hitler ve Stalin düşünüldüğünde) tartışmışlarken[2]; diğer yandan 20. yüzyılın sonunda Avrupa'yı siyasal, ekonomik ve hukuksal açıdan birleştirmeyi amaçlayan, kültürel birliği varsayan Avrupa Birliği kurulmuştur. Avrupa'nın ne olduğu sorusuna verilen her cevap kaçınılmaz olarak indirgemeye, çarpıtmaya veya aşırı soyutlamalara dayanmak durumunda.[3] "Avrupa'nın her ne olmasını istiyorsak Avrupa odur" diyen Prof. Cologero belki de bu soruya en samimi cevabı veren kişidir.[4] Gerçekten de elimizde bize Avrupa'nın ne olduğunu söyleyebilecek Platoncu bir formlar ve anlamlar sözlüğü yok. Avrupa nedir sorusuna cevap verememizin en önemli nedeni, diğer her kültür gibi Avrupa'nın da kendi içinde farklılaşmış ve çok boyutlu olmasının yanı sıra, sorunun kendisinin alabildiğine kapsamlı olması ve tarih boyunca birçok kez, birçok farklı bağlamda cevaplanmış olduğu için cevapların çok çeşitli ve değişken olmasıdır. Bu muğlaklığı gidermek, çeşitlilik ve değişkenlik içinde sabit ve özsel olana ulaşmak için Oskar Halecki'nin Avrupa merkezci olma pahasına Avrupa nedir sorusunu yanıtladığı söylenebilir.[5] Halecki'ye göre Avrupa tarihi Avrupa milletlerinin toplamının, bütünsel bir topluluk olarak diğer başka tarihlerden kesinkes ayrılmış tarihidir. Avrupa'yı Avrupa yapan Yunan-Roma mirası, Hıristiyanlık ve

---

[1] Bakınız: Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh 1968). Gerard Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, London: MacMillan, 1995.

[2] Böyle bir tartışmanın ilginç bir örneği için bakınız: Edward A. Stetner (ed.) *Perspectives on Europe* (Cambridge: Sckenkman Pub. 1970).

[3] Avrupa Birliği bağlamında tartışılan bu tür cevapların ilginç bir incelemesi için bakınız: Kürşad Ertuğrul, *Contemporary Image of European Identity and Turkish Experience of Westernization* (Yayımlanmamış doktora tezi, ODTÜ, 2000).

[4] Stetner, s. 14.

[5] Oskar Halecki, *The Limits and Divisions of European History* (New York: Sheed and Ward, 1950).

Avrupa'yı belli bir dönem üstün kılan endüstri devrimidir.[6] Halecki Avrupa tarihini insanlık tarihine eşitlemez; bunun iki önemli nedeni vardır: Bu eşitlemenin modası geçmiştir ve daha çok bir 19. yüzyıl düşüncesi olarak değerlendirilmelidir. Dahası, Avrupa sadece bir topluluk değil 1950'lerde sona ermiş bir çağdır.[7] Avrupa çağı Avrupa kültürünün dünyanın geride kalan kesimlerine ve kültürlerine üstün olduğu çağdır. Her ne kadar, Halecki, Avrupa'nın tarihi boyunca, kültürel olarak çeşitli ve siyasal olarak bölünmüş olduğunu kabul etse de, Avrupa, sınırları çizilebilir, ne olduğu betimlenebilir bir topluluk ve çağdır. Burada önemli olan nokta, Halecki'ye göre "Avrupa tarihine" (1050-1950) Avrupalı olmayanlar tarafından müdahale edildiğinde bu tarihin kesintiye uğramasıdır. Araplar İber yarımadasını, Moğol istilaları Rusya'yı, Osmanlılar Balkanlar'ı geçici olarak Avrupa tarihinin parçası olmaktan çıkarmışlardır. Benzer bir mantıkla, Halecki faşizmi, komünizmi, savaşları ve kolonileşmeyi[8] Avrupa'yı bölen ve bu çağı bitiren gelişmeler olarak görür. Böylece, "özgürlüğün" bastırıldığı yerler ve dönemler Avrupa tarihinden, özgürlüklerini tekrar elde edene dek çıkarılırlar.[9] Çünkü özgürlük de Yunan-Roma mirası ve Hıristiyanlık gibi Avrupa'ya ait temel değerlerden biridir. Bu mantıkta, Avrupa sanki birtakım toplama (Yunan, Roma, Hıristiyanlık) ve çıkarma (Arap, Rus, Osmanlı) işlemlerinin sonunda elde ettiğimiz sonuçtur. Avrupa'da veya Avrupa girişimiyle tarihe geçmiş bölünmeler ve çarpışmalar Avrupa tarihin dışında kalırlar. Halecki'nin varsaydığı hiç de muğlak olmayan Avrupa fikrinin (Avrupa çağı ve tarihi) en ilgi çekici öğesi bu tarih altında toplananlar değil, bu tarihten çıkarılanlar gibi gözükmektedir. Aslında Halecki Avrupa ne değildir sorusuna cevap vererek Avrupa'yı tanımlar. Oysa Avrupalılar herhâlde kendilerini içe dönük bir şekilde, sadece kendilerine bakarak tanımlamamışlardır. Eğer öyle olsaydı, geçmişte ve günümüzde Halecki gibi birçok düşünür ve tarihçi Avrupa'nın ne olduğu üzerine akıl yürütmekten çoktan vazgeçmiş olurlardı. Çünkü o zaman, muğlaklık giderilmiş, sabit bir Avrupa fikri oluşturulmuş olurdu. Hâlbuki Avrupalılar da, diğer insan toplulukları gibi, kendilerini başka kültürlerle etkileşim sürecinde karşılaştırarak oluşturmuş ve tanımlamışlardır. Bu etkileşim hem Avrupa'ya hem de Avrupa-olmayana çeşitli aynalar tutmuş, değişimi ve farklılaşmayı sağlamıştır.[10] Avrupa fikrinin

---

[6] A.g.e. s. 8, 17, 47.

[7] A.g.e. s. 47. Bu savın önemli bir örneği için bakınız Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Çev. Charles Francis Atkinson, (New York: Alfred A. Knopf, 1989).

[8] A.g.e. s. 71, 93, 77-78.

[9] A.g.e. s. 188.

[10] Doğu ile Batı arasındaki felsefi ve kültürel etkileşim için bakınız: Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Çev. G.

muğlak ve değişken olmasının bir diğer nedeniyse, bu fikrin çoğunlukla, Avrupa-olmayana göre oluşturulmuş olmasıdır. Kendini başkalarıyla ilişkilendirerek tanımlama, doğası gereği ilişkiye girilen ve ilişkinin koşullarını değiştikçe değişmekte ve çeşitlenmektedir. Dahası, Avrupa-olmayan alabildiğine geniş ve çeşitli bir kategori olduğu için, Avrupa fikri de o denli çeşitli ve farklı olacaktır. Eğer Avrupa kendini karşılaştığı ve iletişime girdiği diğer toplumların aynasında tanımlamış ise, bu tanımların sadece çeşitli değil, göreceli olduğunu da kabul etmek gerekir. İşte bu nedenle Avrupa'nın Avrupalıya göre tanımı çoğul, değişken ve karmaşıktır. Iyer, Avrupa'yı Avrupa yapan şeyin (eğer öyle bir şey varsa) Avrupa'nın ne olduğu üzerine süregiden anlaşmazlıklar ve şüphelerden ibaret olduğunu söylerken; aslında herhangi bir diğer kültür için de geçerli olan böyle bir göreceliliğin ve çeşitliliğin altını çizer.[11] Örneğin Avrupalı düşünürler 18. yüzyılda Avrupa'yı Osmanlı'ya göre daha kibar ve uygar olarak görürken, Avrupalıyı (aynı dönemde) Pasifik adalarında veya Amerika'da yaşayan yerlilerle ("soylu vahşiler") karşılaştırdıklarında yoz ve ikiyüzlü olarak nitelemişlerdir.[12] Açık olan odur ki, Avrupalılar kendilerini diğer kültürlerin aynasında algılarken kendileri ve diğerleri arasında kaçınılmaz bir karşılaştırma, hattâ bazen de karşıtlaştırma yapma ihtiyacı duymuşlardır. Bu karşılaştırmalar sonucunda sadece diğer kültürleri nasıl algıladıkları değil, kendilerini nasıl algıladıkları da göreceli bir biçimde ortaya çıkmaktadır.[13] Avrupa fikri, Avrupa'nın birliği idealine inananların propagandasından öteye geçemez diyen Prof. Barraclough'ya göre Avrupa fikri ve Avrupa'nın kendini tanıması neredeyse Avrupa'nın tümü tarafından algılanan bir tehditle ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Bu tehdit içerden veya dışardan gelmiş olabilir: Orta Çağda İslam, 16. ve 17. yüzyılda Türkler, 19. yüzyılda Rusya, 20. yüzyılda Sovyetler Birliği ve Nazi Almanyası Avrupa'nın kendini tanımasını ve sınırlamasını sağlayan, ona ayna tutan tehditlerdir. Aslında tehdit altında oluşan Avrupa fikri, maddi veya manevi bir kaosa verilen tepkidir. Bu nedenle Avrupa fikri

---

Patterson (New York: Columbia Univ. Press 1984), J. J. Clarke *Oriental Enlightenment: The Encounters Between Asian and Western Thought* (New York: Routledge, 1997); Erdmute Heller, *Arabeskler ve Tılsımlar: Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri*, Çev. Deniz Kırımsoy Kucur, (İmge: Ankara, 2000).

[11] Raghavan Iyer, *The Glass Curtain Between Asia and Europe*, (Londra: Oxford Univ. Press 1965), s. 10.

[12] Henri Baudet, *Paradise on Earth: Some Thoughts an European Images of Non-European Man* (New Haven: Yale Univ. Press, 1965).

[13] Bu karşılaştırmaların Orta Doğu bağlamında ilginç çözümlemelerinden biri için bakınız: Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince*, (Austin: Univ. of Texas Press, 1992).

veya Avrupa imajı süreklilik içermez. Aksine, zayıf, kırılgan ve kısa ömürlüdür.[14]

Avrupa kendini, kendi içinde değil ötekiyle ilişkisi bağlamında tanımlar. Avrupa'nın tehdit altında olması ve tehdit kalktığında dağılan bir fikir olduğu bir yanıyla doğru bir saptama olabilir. Örneğin, aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılara karşı yazılmış propaganda yazınında böyle, yani tehdit unsuru üzerine temellendirilen bir Avrupa fikrine rastlamak mümkündür. Ancak Avrupa kendine yalnızca tehdit altındayken bakmamış, tehdit oluşturduğu (tehdit ettiği) dönemlerde de bakmış ve kendini tanımlamıştır. Dahası, Avrupa kendini herhangi bir tehdit unsurunun olmadığı zamanlarda, yani diğer kültürlerle barışçı karşılaşmalarda da öteki kültürlerin tuttuğu aynada görmüştür. Avrupa'nın kendi görüntüsü, bazen kendisine üstün olarak algıladığı, bazen de kendisini üstün olarak algıladığı aynalarda yansır. Dolayısıyla, Avrupa'nın kendi görüntüsü tarih içinde oldukça kapsamlı ve değişkendir. Her ne kadar bu görüntü tehdit altındayken veya tehdit ederken geçici olarak sabitlenip belirginleşse de, mevcut ilişkiler sürecinde değişmiştir.

OSMANLI AYNALARINDA AVRUPA: 16. VE 17. YÜZYILLAR

İngiliz yazar John Barclay 1631'de yazdığı *Zihinlerin Aynası* adlı kitabında Avrupa'da yaşayan milletlerin karakterlerini kendine göre iyi ve kötü yönleriyle karşılaştırmış, bu ülkeler hakkında o dönemde oluşan çeşitli önyargıları dile getirmiştir. Örneğin, Fransızlar savaşa yatkın ve cesur insanlar olmalarına rağmen, bir yeri istila ettiklerinde zafer sarhoşluğuyla öyle kıskanç ve kibirli olurlar ki, güçleri sadece kendilerini yok etmeye yarar, aptalca ortaya koydukları şan şöhret hırsı ve başkalarını hor görme nedeniyle elde ettikleri her şeyi kaybederler.[15] İtalyanlar ise arkadaş canlısı olmalarına rağmen son derece sinsi ve kincidirler.[16] İspanyollar hâlâ barbar bir millet oldukları için, son derece mağrur, kendini beğenmiş, cahil ve kabadırlar.[17] Barclay'e göre Türkler sanatı, bilimi ve şehirleri yok eden barbarlardır. Onların büyüklüğünü ve gücünü kendi erdemlerinde değil Hıristiyanların erdemsizliğinde aramak gerekir. Dinleri kaba zihinlerini yontmaya elvermediği için cahildirler. Bu dünyanın başına bela olmuş Türkler, katı disiplin ve itaat sayesinde büyük bir im-

[14] Stetner, a.g.e. s. 5.
[15] John Barclay, *The Mirrour of Mindes*, (London 1631), s. 72-73, 85-95.
[16] A.g.e. s. 202.
[17] A.g.e. s. 239.

paratorluk kurmuşlardır.[18] Aslında bu dönemde Barclay'in yaptığı türden karşılaştırmaların benzeri çoktur.[19] Örneğin, İtalyan düşünür Botero kendi deyimiyle "en ünlü krallıklar" karşılaştırmasında Osmanlıları kendine özgü herhangi bir diğer komşu ülke olarak tanıtır. Barclay'in Türkler hakkında söylediklerinin aksine Botero'nun Türkler konusunda izlenimleri olumludur. Özellikle başka milletlerle karşılaştırıldığında, Türkler hayranlık uyandıracak niteliklere sahiptir: Moskovalılar kibirli, kötü niyetli, kıskanç ve köle ruhlu; İtalyanlar kibar ama tehlikeli, kıskanç ve cimri; Fransızlar esprili, kibirli, kurnaz ve kinci; Yunanlar yalancı ve neşeli; Türkler savaşçı, gururlu, boş konuşmayan, basiretli, sıcak kanlı insanlardır.[20] Milletlerin karakterlerine göre yapılan bu tür sınıflandırmalar bize sanki çok boyutlu ve merkezli bir dünyayı (Avrupa'yı) anlatır. Ama, tek merkezli hattâ iki merkezli dünyalar gösteren aynalar da vardır.

Aynı dönemde Hıristiyanlık ve Avrupa'nın eşitlendiği propaganda yazını bize Osmanlı'nın merkezde olduğu ve bu merkezin çevresine itilmiş, neredeyse çaresiz ve kendine güveni olmayan bir Avrupa'yı yansıtır. Yerleşik Protestan kanı oydu ki, Tanrı Hıristiyanları Türkler aracılığıyla cezalandırıyordu. Bu fikrin sahibi Luther, önceleri Papa'ya boyun eğmektense Türk'e boyun eğmenin daha doğru olduğunu söylese de daha sonra bu fikrini değiştirmiştir.[21] Protestan La Noue ise Türkler Tanrı'nın gazabı olsa bile, onlara karşı savaşmak gerektiğini savunmuştur. La Noue'ya göre Türkler Hıristiyanların ortak düşmanı, genel afetidir ve Hıristiyanları Türklerin elinden kurtarmak her Hıristiyan'ın öncelikli görevidir.[22] Bu bağlamda Osmanlı'nın Avrupa'yı tehdidi Tanrı'yla Hıristiyanlar arasındaki bir sorundan kaynaklanırmış gibi gözükse de aslında Hıristiyanların bölünmüş ve kavgalı olduğu gerçeğine bağlanır. Bu bağlamda, ünlü İngiliz tarihçi Richard Knolles'e göre, Türklerin tarihi Hıristiyanların yıkımının tarihidir. *Türklerin Genel Tarihi* adlı eserinin girişinde Türklerin dünyadaki en dehşet verici güç olduğunu kaygıyla ilân eder. Bu kaygı verici tehdidin karşısında Hıristiyanlar acizdir. Ona göre dünyada Türkler kadar imrendirici ve tuhaf, ihtişamlı ve kuvvetli, tehlikeli ve korkunç bir devlet yoktur.[23] Türklerin bu ezici ihtişamı Müslümanların birlik ve beraberliğinden kaynaklandığı gibi Hıristiyanların ihmalinden ve bitmeyen

[18] A.g.e. s. 290.
[19] Başka bir örnek için bakınız: Giovanni Botero, *The Travellers Breviat*, (London: 1616).
[20] A.g.e. ss. 29-31.
[21] Michael J. Heath, *Crusading Commonplaces: La Noue, Lucinge and Rhetoric against the Turks*, (Genova: Libraire Droz, 1986), s. 16.
[22] Francis de La Noue, *Politicke and Militarie Discourses of the Lord La Noue*, Çev. E. A., (Londra 1589) s. 16.
[23] Richard Knolles, *The General Historie of the Turkes* (1603) (Londra, 1687-1700), Sig.A1r.

kavgalarından da kaynaklanmaktadır.[24] Boemus ise Osmanlı topraklarında bir iç savaş veya bir salgın hastalık olmadığı sürece Türklerin gücüne karşı durmanın ve onları yenmenin mümkün olmadığını söyler.[25]

16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılar'ın tuttuğu aynalarda Avrupa'nın kendine dair ne gördüğü kadar ne görmediği önemlidir. Her ne kadar bu dönemin aydınları Türkler hakkında genelde tutarsız, rastlantısal ve çelişkili yargılarda bulunmuş olsalar da, Avrupalıların veya Hıristiyanların herhangi bir bakımdan Osmanlılar'dan üstün olduğunu dile getirmezler. Aksine bu aynada gördükleri onlara kendilerinin zayıf, bölünmüş, düzensiz, tehdit altında ve güvensiz olduklarını söyler.

Kaygılara ve korkulara odaklanmış bu tür propaganda yazını tehdit altında doğar ve en kolay yoldan Avrupa fikrini sabitlemeye çalışır. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki askerî tehdidi ve baskısı genel olarak bir dinler çatışması olarak görülmesinin yanı sıra, bir siyasi çatışma, yani Osmanlı Avrupa çatışması olarak da anlaşılmıştır. Siyasal boyuta önem veren bu görüşün en açık örneği Rohan Dükü'nün 1641'de Avrupalı prensler için yazdığı denemede görülebilir. Dükün siyasi prensibine göre "prensler halkları, çıkarlar prensleri yönetir".[26] Makyavelist bir strateji uzmanı olan Rohan Dükü'ne göre her prensin çıkarı ülkesini muhafaza etmektir. Ayrı inançlar (Protestan ve Katolik) ortak çıkara zarar vermemelidir. Ortak çıkar Osmanlılara karşı birleşip Avrupa'daki ülkeleri savunmaktır.[27] Henry Marsh ise 1664'te yayımlanan kitabında, Dükün bu saptamasını 'biraz' abartarak dünyada iki güç olduğunu iddia eder: Savaşı temsil eden Türkler ve barışı temsil eden Hıristiyanlar. Avrupa ise Hıristiyan prenslerin çıkarlarının Osmanlı'ya karşı toplamıdır.[28] Pek de yeni sayılmayan bu fikir daha önce 14. yüzyılda Fransız hukukçu Pierre Dubois tarafından öne sürülmüş,[29] daha sonra 1555 yılında Louis Le Roy tarafından tekrar dile getirilmişti.[30] Rönesans dönemindeki Hıristiyan bir-

---

[24] A.g.e. Sig. A2v. Benzer görüşler için bakınız Paruta Paulo, *Politick Discourses.* (Londra, 1657), Giovanni Botero, *The Reason of the State* (1589), (Londra: RKP, 1956).

[25] J. Boemus, *Manners, Laws, Customs of all Nations Collected out of the Best Writers*, Çev. Edward Aston (London 1615) s. 141.

[26] Henri Rohan duc de, *Treatise of the Interests of the Princes and States of Christendome*, (Londra 1641), Sig. A7r.

[27] A.g.e. s. 44.

[28] Henry Marsh, *A New Survey of the Turkish Empire, History and Government*, (Londra, 1664), s. 59.

[29] Michael Heffernon, *The Meaning of Europe: Geography and Politics*, (Londra: Arnold 1988) s. 11.

[30] John Hale "The Renaissance Idea of Europe" Soledad Garcia, (ed.) *European Identity and the Search for Legitimacy*, (Londra: Pinter 1993), s. 47.

lik fikrinden Avrupa fikrine geçişte Osmanlı'nın tuttuğu aynadaki görüntü ve bu görüntünün bıraktığı etki son derece önemli olmuştur.

Osmanlı'nın aynalarına bakıp ortaya çıkan görüntüyü değerlendiren en ilginç yazarlardan biri Francis Osborne'dur. Osmanlı'nın Avrupa'daki dehşet verici görüntüsünü eleştirirken aslında Avrupa'yı eleştirir. Ona göre Avrupalılar da Osmanlılar kadar keyfiyete ve zorbalığa meyillidirler. Örneğin Osmanlılar St. Bartholomew katliamı gibi bir Fransız terörüyle boy ölçüşemezler.[31] Diğer yandan, Osmanlı sultanlarının kardeşlerini ve babalarını öldürerek tahta geçmesi (ki bunu tiranlık olarak niteler) Avrupa'da sıkça başvurulan bir yöntemdir. İtalya'daki küçük prensliklerde, Venedik'te, Ispanya'da, Fransa'da siyasi anlaşmazlıklarının böyle çözüldüğünü, hattâ Kraliçe Elizabeth'in bile kardeşi Mary'yi öldürterek iktidara geldiğini,[32] hiç olmazsa Osmanlıların sonuçta birliği ve beraberliği sağlamada başarılı olduklarını söyler. Protestan Osborne'un stratejisi bir yandan Osmanlı'yı yüceltirken, öte yandan Papa'yı yermektir. Avrupa'nın bölünmüşlüğünün Papa'dan kaynaklandığını hâlbuki Osmanlı'da yönetimin rahiplerin çıkarlarına göre değil hükümdarın çıkarına göre yürütüldüğünü iddia eder.[33] Osborne Osmanlıların Avrupa krallıklarından açıkça üstün olduğunu belirtirken, bunu Osmanlı'nın mutlakiyetçi olmasına bağlar. Osmanlı'yı Avrupa'dan üstün kıldığını düşündüğü unsurlar, ona göre devşirme sistemi, adil yönetim ve dini hoşgörüdür; ve Osborne bu özellikleri över.[34]

Makyevelli'deki meşhur, prensin mutlak hâkimiyeti görüşü bu dönemde birçok düşünür tarafından devlet düzeninin ve istikrarın sağlanmasında en önemli unsur olarak kabul görmüştür. Bu çerçevede Avrupalılar kendilerini Osmanlı ile karşılaştırdıklarında çoğu kez kendilerindeki en önemli eksiğin kralın mutlak gücü olduğunu belirtmişlerdir. Osmanlılara karşı verilebilecek başarılı bir savaş tasarlayan Rene de Lucinge kralların mutlak egemenliğine inanan diğer bir düşünürdür.[35] Ona göre Türklerde Avrupalıların sahip olmadığı birçok erdem vardır. Disiplin, itaat, istikrar, adalet ve mutlak otoriteleriyle Türkler dayanıklı ve güçlü bir birliktir.[36] Osmanlı Hükümdarı topraklarında barışı, bolluğu ve adaleti sağlayabildi-

---

[31] Francis Osborne, *Political Reflections upon the Government of the Turks* (Oxford, 1656) s. 17.
[32] A.g.e., s. 35-38.
[33] A.g.e.., s. 11.
[34] A.g.e., s. 85-86, 99-101, 114.
[35] Rene de Lucinge, *The Beginning, Continuance and Decay of Estates*, Çev. John Finet (Londra, 1606).
[36] A.g.e., s. 4, 30.

ği için tebaasının gözünde meşrudur.[37] Lucinge'e göre, böyle istikrarlı ve sağlam bir güce savaş açmak dinî ve siyasi kavgalarla[38] bölünmüş, barışı ve adaleti sağlayamamış Avrupalı güçler için mümkün değildir. Yapılacak tek şey mümkünse onları bölmek ve iç savaş çıkartmaktır.[39] Başka bir deyişle Osmanlı'yı aynada yansıyan Avrupa'ya benzetmek, yani Türkleri aciz ve zayıf kılmak, Lucinge'e göre tek çıkar yol gibi gözükmektedir.

Avrupa'nın görüntüsünü oluşturan tek Osmanlı aynası askerî ve siyasi tehdide odaklı olan ayna değildir. Bir de, gezginler sayesinde bilinen toplumsal değerler aynası vardır. Barraclough'nun tehdide odaklı Avrupa fikrinin oluşumu açıklaması bu nedenle yetersiz kalmaktadır. Çünkü, meraktan kaynaklanan ve belirgin bir korkudan beslenmeyen Osmanlı tasvirleri de vardır. Gezginlerin perspektifi Osmanlıların gündelik yaşamı içinde şekillenir. Gezgin olmayanlar ise Avrupa'nın siyasal ve düşünsel bağlamından etkilenerek yazarlar: Tarihçiler, düşünürler ve propaganda yazarları Osmanlı İmparatorluğu'nun iktidarının, istikrar ve birliğinin temellerini araştırır, Osmanlı'yı zayıflatmanın yollarını önerirler. Öte yandan gezginler merak içinde keşfettikleri bu farklı kültürün kendilerine göre olumlu ve olumsuz özelliklerini aktarırlar. Bir yandan bize Osmanlıların ihtişamından, birlik ve beraberliğinden, yardımseverliğinden, hoşgörüsünden, devlet düzeninin etkinliğinden bahsederken diğer yandan Türklerin imansız, zalim ve zorba olduğunu da söyleyebilirler. Gezginlerin önyargıları ve fikirleri Osmanlı'da gördükleri ve işittikleri olaylar bağlamında değişir. Yapılan, daha çok Osmanlı kültürüyle kendi geldikleri yer arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları betimlemek, Osmanlı'nın başarısının ve ihtişamın nedenlerini değerlendirmektir. Değerlendirmeler çeşitlendikçe aynadaki Avrupa görüntüsü de çeşitlenir.

Gezginlerin ılgi alanı oldukça geniştir fakat burada onların yalnızca Osmanlı devleti ve yönetim yapısı hakkındaki görüşlerine ve Avrupa ile Osmanlı arasında bu bağlamda yaptıkları karşılaştırmalara değinmekle yetineceğim.[40] Gezginlere göre Osmanlı İmparatorluğu'nun en ilgi çekici özelliği Osmanlı'da soylu sınıfın ve buna bağlı olarak özel mülkiyetin bulunmaması, bunun yerine devşirme sisteminin olmasıdır. Bu nedenle çoğu kez Osmanlı İmparatorluğu'nun tiranlıkla yönetildiğini sanmışlardır. Diğer yandan dinî hoşgörü ve kamusal yaşamdaki kolaylıklar (hanlar,

---

[37] A.g.e., s. 95-96, 102.
[38] A.g.e., s. 133.
[39] A.g.e., s. 130.
[40] Bu konuda daha detaylı bir inceleme için bakınız: Aslı Çırakman, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, (Baskıda, New York: Peter Lang, 2001).

hamamlar, hastaneler, çeşmeler, temel tüketim maddelerinin ulaşılabilirliği, fiyatların denetlenmesi gibi) olumlu özellikler olarak ilgi çeker.

İngiliz ticaret ataşesi Sir Paul Rycaut yaptığı karşılaştırmada Avrupa'daki feodal kalıntısı rejimin çok zayıf olduğu sonucuna varmıştır.[41] Rycaut'ya göre Osmanlı'da aristokrasi olmadığı için birlik ve beraberlik daha kolay sağlanmasına rağmen keyfî bir yönetim vardır. Avrupalı devletler belki Osmanlı kadar güçlü ve istikrarlı değildirler ama monarşi gibi erdemli bir rejimle yönetilirler. Oysa Osmanlı tiranlıkla yönetilir, üstünlüğü ve başarısını da bu kaba yönetime borçludur.[42] Rycaut güçlü ve istikrarlı ancak zorba Osmanlı İmparatorluğu'nun karşısına erdemli ama istikrarsız ve zayıf bir Avrupa görüntüsünü koyar. Bu karşılaştırmadan çıkarsadığı varsayım Osmanlı'da tiranlığın öncelikle özel mülkiyetin ve soylu sınıfın olmamasından kaynaklandığıdır. Ona göre, Osmanlı Sultanı kime uygun görürse, kim memlekete hizmet etmişse toprağı ona verir. Ünlü Fransız gezgin Tavernier ise böylesi bir mülkiyet anlayışının mükemmel bir hakkaniyet sistemi kurduğunu söyler.[43] Açgözlü ve etkin bir soylu sınıfın olmaması sistemin yozlaşmasını ve adaletin bozulmasını engellemektedir. Ne yazık ki gücün ve mülkiyetin adil dağılması Hıristiyan ülkelerde gerçekleşemez çünkü Tavernier'e göre soylu sınıfın erki ve yerleşik imtiyazları buna izin vermez.[44] Onun Avrupası Rycaut'nunkinden farklı olarak yoz aristokratik değerlere ve adil olmayan bir mülkiyet düzenine sahipken, Osmanlı Rycaut'ya göre zorba, Tavernier'e göreyse adildir.

Osmanlı'da yerleşik bir düzen olduğu düşünülen meritokrasinin Avrupa'daki aristokrasiden üstün olduğu fikri birçok gezgin tarafından benimsenmiştir. Bunun bir nedeni gezginlerin hemen hemen aynı toplumsal tabakadan, yani üst-orta sınıftan gelmesi olarak açıklanabilir. Bir kısmı Rycaut gibi soylu ailelerden gelmelerine rağmen, bu sınıfın imtiyazlarına ve unvanlarına ikinci oğul oldukları için sahip değillerdir. Diğer bir kısmı da Tavernier gibi ya tüccar ya da ünlü Avusturya elçisi Busbecq gibi âlimdir. Bu sınıfsal ve toplumsal özellikleri onları Osmanlı sistemini ve prensiplerini adil ve akılcı bulmaya yöneltmiş olabilir. Avrupa feodal gelenekleriyle karşılaştırıldığında –ki bu onları imtiyaz veya mülkiyetten pay almalarını engellemiştir– Osmanlı yönetim yapısını ve adalet anlayışını onaylamaktadırlar.

---

[41] Sir Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, (Londra: 1688), s. 5.
[42] A.g.e., s. 8.
[43] Jean Baptiste Tavernier, *The Six Voyages of J. B. Tavernier through Turkey into Persia and the East Indies*, Çev. J. P., (Londra, 1677) s. 32.
[44] A.g.e., s. 30.

Kanuni Sultan Süleyman'a barış antlaşması yapmak üzere gönderilen Avusturya elçisi Busbecq, Osmanlı'da erdemin ölçüsünün beceri ve kabiliyet olduğunu, Hıristiyan devletlerde ise babadan oğula geçtiğini, Türklerin önemli askerî ve siyasi pozisyonlara eğitimli kişileri geçirdiğini ve böylece güçlerine güç kattıklarını söyler.[45] Beceriye verilen bu değerin yanı sıra Hıristiyan ailelerden gelen devşirilmiş kulların yönetimde etkin güç sahibi olması gezginlere göre Osmanlı yönetiminin belki de en ilginç özelliğidir ve en çok tartışılan yönüdür. Bir kısım gezgin eğitim ve beceriye dayalı yönetim yapısını yüceltirken bir kısmı da devşirmelerin yönetim kadrosunda olmasını tiranlık olarak görür.[46] Gezginler bir yandan, devşirmelere Hıristiyanlıktan ve ailelerinden kopmuş oldukları için acırlar, bir yandan da Hıristiyan dünyanın en zâlim düşmanının devşirmeler olduğunu söylerler. En pratik ve akla yatkın değerlendirmeyi yapanlardan biri İngiliz gezgin Sir Henry Blount'tur. Ona göre İmparatorluğun ihtişamının kaynağında devşirmelerin itaati, becerisi ve disiplini vardır. Bunlar her ne kadar bir zamanlar Hıristiyan olsalar da artık kendilerini Osmanlı olarak görmektedirler ve onları kurtarmak saçma bir düşüncedir.[47] Devşirme süreci Hıristiyan değerleri yıktığı için lanetlenirken, devşirmelerin becerileri sayesinde geldikleri yer ve düzenin kendisi hakkaniyete dayandığı için övülmüş, çoğu kez aristokratik yönetim geleneğinden üstün olduğu ileri sürülmüştür.

Aslında devşirmeler, mülkiyet, kardeş katli veya Osmanlı adaleti üzerine yapılan bu gibi çeşitli değerlendirmeler daha büyük bir tartışmanın parçasıdır. Bu dönemde Osmanlı rejiminin (yukarıda belirttiğim konular bağlamında) tiranlık olup olmadığı üzerine oldukça kapsamlı bir tartışma süregitmektedir. Bu tartışma Avrupa'nın kendi görüntüsünün 16. ve 17. yüzyıllarda ne kadar karmaşık ve muğlak olduğunu gösterir niteliktedir. Tiranlık Avrupa düşünce tarihinde her zaman olumsuz ve yoz bir rejim olarak kabul edilegelmiştir. Tiranlık rejimi şiddete ve keyfî yönetime dayanır; bu nedenle dengesiz, geçici, kısa ömürlü ve başarısızlığa mahkûmdur.[48]

---

[45] Ogier Ghislain de Busbecq, *Four Epistles of O. G. Busbequius Concerning his Embassy into Turkey* (Londra 1694), s. 96.

[46] Farklı yaklaşımlar için bakınız: Nicolas Nicolay, *The Navigations Peregrinations and Voyages Made into Turkie*, Çev. T. Washington, (Londra, 1585), s. 69-73; Robert Withers, *A Description of the Grand Signour's Seraglio or Turkish Emperor's Court* (Londra, 1650), s. 60-73.

[47] Sir Henry Blount, *A Voyage into the Levant,* (Londra, 1650) s. 115.

[48] Tiranlık kavramının bu dönemde Avrupa düşünce tarihindeki önemi için bakınız J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, (Londra: Methuen 1964).

Tiranlık tartışmasındaki bir paradoksa dikkat çekmek gerekir: Nasıl olup da Osmanlı'ya uyarlandığında tiranlık kavramının hem keyfi yönetim (mülkiyet rejiminde) ve zorbalık (devşirme sisteminde ve askerî tehdit bağlamında) gibi olumsuz; hem de, mutlakiyet, istikrar ve başarı gibi olumlu özellikleri birlikte barındıracak şekilde anlaşıldığı bir bilmecedir. Osmanlı'nın tiranlıkla yönetildiğini savunanlar çelişkili yaklaşımlar ve değişik nedenler ileri sürerler. Örneğin Nicolay, barbarca ve zalim olduğunu ama hayranlık uyandırdığını düşündüğü devşirme sistemini lanetlerken Osmanlılara tiran der.[49] Knolles, Sandys ve Rycaut özel mülkiyet ve aristokrasi olmadığı için, Osmanlıların tiranlıkla yönetildiğini söylerken, her üç yazar da Osmanlı'nın olumlu gördükleri yönlerini (birlik, beraberlik, mutlakiyet, süreklilik istikrar, başarı) kaygıyla övmüşlerdir.[50] Kaygının nedeni ise açıktır: İyi yönetilen Osmanlı zayıf ve aciz Avrupa görüntüsünü pekiştirmektedir.

Tiranlık tartışması Osmanlı bağlamında hem olumlu, hem de olumsuz nitelemelere dayandığı için çelişkili; bu tasvirlerden yansıyan Avrupa'nın kendi görüntüsü ise oldukça muğlaktır ve henüz Avrupa-merkezci değildir. Avrupalılar kendilerini Osmanlı'nın aynasında tiran ve zorba olarak görmezler (Osborne ve küçük bir azınlık hariç) ama zayıf ve bölünmüşlerdir, yönetimleri yoz, adaletsiz veya istikrarsızdır. Tiranlık betimlemesi Osmanlı'nın Avrupalılar üzerinde gücünün, ihtişamının ve askerî tehdidinin yarattığı kaygı ve korkuyu yansıtırken, aynı zamanda birliğinin, başarısının ve üstünlüğünün yarattığı hayranlık duygusunu da yansıtmıştır. Bu nedenle, Osmanlı siyasal değerleri bir yandan yerilirken, bir yandan da övülmüştür. Böylesine çelişkili, çok boyutlu ve karmaşık bir görüntü –ki hem Osmanlı'yı hem de Avrupa'yı betimler– 18. yüzyıl boyunca dağılarak yerini tutarlı, tek boyutlu ve sabit bir imgeye bırakır. Osmanlı'nın despotik bir siyasal ve toplumsal düzen olduğu tasarısı ve bunun yaygın kabulü, ileride göreceğimiz gibi, 18. yüzyılda Avrupa'nın özgürlükçü, başarılı ve üstün olduğu fikrini Avrupalılara net bir şekilde iletmeye başlamıştır.[51] Belirtmek gerekir ki tiranlık Osmanlı'yı betimleyen kavramlardan sadece bir tanesidir. Bunun yanında dinî hoşgörü[52] kamusal yaşa-

[49] Nicolay, a.g.e., s. 68.

[50] Rycaut, a.g.e, s. 69; Knolles, a.g.e., George Sandys, *Sandys Travailes...Containing a History of the Original and Present State of the Turkish Empire*, (Londra, 1670), s. 37.

[51] Osmanlı imajındaki bu dönüşümün daha kapsamlı bir çözümlemesi için bkz: Aslı Çırakman, "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of the Turks", *International Journal of Middle East Studies* , vol. 33 no. 1 January 2001.

[52] Rycaut a.g.e. s. 99; Jean Dumont, *A New Voyage to the Levant* (Londra 1696), s. 185; Guillaume Joseph Grelot, *A Late Voyage to Constantinople,* (Londra 1683).

mındaki huzur ve barış ortamı, çeşitli konforlar[53] tiranlığın olumsuz çağrışımlarıyla çelişen ve aşırılığını dengeleyen betimlerdir.

OSMANLI IMGESI VE AVRUPA MERKEZCILIK

Başka kültürleri gerçekten anlamak ve doğru olarak kavramak mümkün müdür? Ya da yanlış anlama veya yanlış temsil kaçınılmaz mıdır? Bir yandan gerçeğe uygun olduğu söylenen herhangi bir açıklama yazarın fikirlerini, inançlarını ve önyargılarını barındıracaktır denilebilir. Bu durumda doğru açıklamayı yanlış olandan ayıran şey, açıklamaya çalışılan verilerin kesinliği ve beyan edilen gerçeklerin doğruluğu olabilir. Ama öte yandan iddia edilebilir ki, kişi algılarını kaçınılmaz olarak fikirleri ve önyargıları bağlamında ileteceği için yanlış anlama, yanlış temsil kaçınılmazdır. Diğer kültürle her karşılaşmada gözlemi yapanın tarihsel, toplumsal, siyasal hattâ coğrafi bağlamı varolan gerçeğin sunumunda bir engel oluşturacaktır.

Bu tür engellerden birisi ve en göze çarpanı sosyal bilimcilerin etnosantrizm dediği olguda ortaya çıkmaktadır. Todorav'a göre, kendi kültürümüzün yerel değerlerini hiçbir mazaret göstermeden evrensel değerler olarak tanımladığımızda etnosantrist oluruz.[54] Öte yandan etnosantrizmin daha kapsayıcı ve iddialı bir şekli evrenselci-etnosantrizmde ortaya çıkar. Evrenselci-etnosantrist kendi değerlerini genelde geçerli değerler olarak tanıtır.[55] Böylesi bir tanıtımı yaparken, belli bir değerler sistemini bir diğerine tercih etmesinin ussal temelini bulmaya çalışacaktır. Bu temellendirmeye de ancak tümdengelimle ulaşabilecektir. Daha geniş kapsamlı bu evrenselci etnosantrizmin örnekleri 18. yüzyıl Fransasında ve 19. yüzyıl pozitivist Avrupa düşüncesinde baskın hâle gelmiştir. Avrupa merkezcilik ise evrenselci etnosantrizmin en çok tartışılan biçimidir. Avrupalıların Avrupalı olmayanlar hakkındaki görüşlerinin, Avrupalı olmayanların Avrupalılar hakkındaki görüşlerinden çok daha yaygın bir şekilde ifade edildiğini düşünürsek, bu tartışma daha da önem kazanmaktadır. Kuşkusuz Avrupalı olmayanların, Avrupalılar hakkındaki görüşleri önemsiz veya daha az ilgi çekici değildir. Fakat Avrupalı olmayanlar hakkındaki geniş Avrupa yazını sadece insani bir meraktan da kaynaklanmamaktadır. Başka bir deyişle, Batı'nın tecrübesi ve bilgisinin pratik ve stratejik bir önemi de vardır. Çünkü, kolonyalizm ve emper-

[53] Jean de Thevenot, *The Travels of Mensieur Thevenot into the Levant* (Londra 1687), s. 66; Guillaume Postel, *De la Republique des Turcs et là ou l'occasion s'offrera de meurs et loy de tous Muhamedistes*, (Poiters, 1560).

[54] Tzetvan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism Racism and Exoticism in French Thought*, Çev. Catherine Porter, (Cambridge: Harvard Univ Press 1993), s. 1.

[55] A.g.e., s. 50.

yalizmin düşünsel ve "ahlâki" temellendirmelerini 18. ve 19. yüzyıl Batı düşüncesinde bulmak mümkündür. Bu nedenle, Batı'nın Doğu anlayışının sadece değişmez ve özcü bir yanlış temsilden veya yanlış algıdan ibaret olduğunu söylemek yanlış olur. Batı'nın Doğu anlayışının zaman içinde değiştiğini, dönüştüğünü ve bunun sadece Doğu'da karşılaşılanla ilgili değil, aynı zamanda Batı'nın kendi hakkındaki görüşünün de dönüşmesiyle ilgili olduğunu söylemek gerekir. Önceki kısımda göstermeye çalıştığım gibi, Avrupa kendini en azından Osmanlı'yla ilişkisinde oldukça değişken, çeşitli ve hattâ çelişkili bir biçimde tanımlamıştır.

Edward Said'in *Orientalism* (Şarkiyatçılık) çalışması Avrupa merkezcilik tartışmasına önemli ve kapsamlı bir katkıda bulunmuştur. Örneğin, 1970'lerde Avrupa merkezcilik gelişme, azgelişmişlik, emperyalizm, kolonyalizm gibi sosyo-ekonomik kavramlarla irdelenirken[56] bugün Doğu ile Batı ilişkisinin kültürel bir hegemonya ile şekillendiğini, yani Batı'nın Doğu'yu Avrupa merkezci algılamasının emperyalizm, kolonyalizm gibi süreçler üzerinde göz ardı edilemez etkilerinin olduğunu tartışmaktayız. Said'e göre Batı'nın Doğu ile ilgili her türlü tecrübesi ve bilgisi çarpık, eksik ve yanlış algılara dayanır. Diğer yandan Batı'nın Doğu fikri her zaman Batı'yı yücelten ve Batı'nın üstünlüğünü yineleyen bir söylemdir.[57] Bu oryantalist söylem, Said'e göre, değişen çağlar ve metinler boyunca devam eden hem düşünsel, hem de eylemsel düzeyde ortaya çıkan egemen bir pozisyonu vurgular. Batı'nın Doğu ile her karşılaşmasında bu iktidar ilişkisi, yani oryantalizm söylemi kendini yeniden üretir ve Batı'ya üstün olduğunu, egemen olduğunu söyler.[58] Said'e göre, Avrupa Doğu'ya fiili olarak üstün ve egemen olmadığı zamanlarda bile öyleymiş gibi bir söylem yaratmıştır! Said oryantalist söylemin tarihini retrospektif okuduğu için, bugün bizim bildiğimiz tarihi 16. yüzyılda Avrupalıların da bildiğini varsaymıştır. Bu bağlamda, Said oryantalist söylemi tekdüze ve tutarlıymış gibi yansıtarak, sadece Avrupa'nın Doğu söyleminin tekdüze ve tutarlı olduğunu iddia etmekle kalmaz, Avrupa'nın kendi görüntüsünün de tekdüze, tutarlı ve yekpare olduğunu varsayar.[59] Diğer bir deyişle, Said'in Avrupa fikri itham ettiği oryantalist söylem gibi tekdüze ve tarihsizdir (ahistoric). Oysa, Avrupa kendini zaman içinde farklı şekillerde yansıtmıştır, Avrupa'nın kendi hakkındaki tasarımlarının değişmesi onun Doğu'yu kavrayışını da etkilemiştir. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi Avrupa'nın Doğu düşüncesi her ne kadar 18. yüzyılın ikinci yarısın-

[56] Samir Amin, *Eurocentrism,* (New York: Monthly Review Press, 1989).
[57] Edward Said, *Orientalism,* (New York: Vintage Books, 1979), s. 7.
[58] A.g.e., s. 40.
[59] A.g.e., s. 59.

dan itibaren giderek tekdüze bir hâle gelmişse de, aslında hâlâ oldukça çelişkili ve değişken bir yapıya sahiptir. Bunun nedenleri ise Doğu ve Batı arasında çağlar boyunca değişen siyasal ve kültürel ilişkilerdir ki, bu karşılaşmalarda 18. yüzyıla kadar Batı'nın hâkim olduğunu söylemek doğru olmaz. Said'in oryantalizm söylemi bu farkları ve dönüşümleri geri planda bırakmakta ve karşılıklı etkileşimlerin Doğu'nun temsiline etkisini göz ardı etmektedir.

Aslında sorun tanımların, kendilik ve öteki tasvirlerinin neden bazı dönemlerde çeşitlendiği ve neden bazı dönemlerde tekdüzeleştiğidir. Örneğin, Osmanlı'nın değerlendirildiği toplumsal, düşünsel ve siyasal ortam değişiyor olmalıdır ki, bu değişim hem Osmanlı'nın tasvirlerine, hem de Avrupa'nın kendi tanımına yansısın. Avrupa'nın kendi tanımının değişmesinde etken olan tarihsel faktörler üzerinde durmayacağım. Kuşkusuz İkinci Viyana Kuşatması'ndan sonra Osmanlı'nın ihtişamlı görüntüsünün yıpranmaya yüz tutmuş olması bu tarihsel faktörlerden biridir. Buna benzer daha pek çok tarihsel olay ya da dönüşüm elbette etkili olmuştur. Ancak burada yalnızca düşünsel faktörlere, bunlardan da yalnızca birine değineceğim: 18. yüzyılda etkili olan ve Avrupa merkezci düşüncenin gelişmesinde merkezî öneme sahip bir akımı, rasyonalizmi irdeleyeceğim.

Avrupa merkezciliğin hemen her yerde karşımıza çıkan varsayımına göre Batı ve Doğu birbirinden tamamıyla farklı toplumsal, siyasal yapıları ve ayrı gelişme yolları olan iki ayrı öze sahiptir ve Batı Doğu'ya üstündür. Bu tür bir düşüncenin ampirik (görgül) değil de rasyonalist bir temellendirmeye dayandığını ve Montesquieu'nün siyasal rejimleri, özellikle despotizm dediği rejimi sınıflandırırken ve betimlerken etken olduğunu düşünüyorum. Montesquieu'nün Avrupa merkezciliği, iklim gibi tarihsiz kıstaslar yoluyla yaptığı önsel (*a priori*) bir mantıksal çözümlemeden ahlâki prensipler çıkarsamasına dayanır. Örneğin, Asyalıların "köle ruhlu" olması sıcak iklim koşullarınca belirlenmiştir ve "Asya'da iktidar despotik olmalıdır".[60]

İklim koşulları sadece bireyin karakterini değil toplumun karakterini de belirler. Avrupa gibi "soğuk" yerlerde yaşayanlar güçlü, hareketli, cesur, çalışkan ve özgürlüklerine düşkün olurlar. Oysa Asya'da sıcak iklimin etkisi altında insanlar zayıf, korkak, pasif, tembel, cahil ve köle ruhlu olmak durumundadırlar.[61] Bu tür akıl yürütme Aydınlanma çağında doğa bilimlerinde kabul gören varsayımlardan birinin "insan bilimleri"ne taşınmasıyla gerçekleşir. Doğa bilimlerinde, doğa nasıl sabit bir etken ola-

[60] Montesquieu, *The Spirit of the Laws,* (1748) Çev. Thomas Nugent, (New York: Hafner 1966), s. 269.
[61] Montesquieu, s. 221-226.

rak düşünülüyorsa bu varsayım "sosyal bilimler"i de kapsayacak biçimde genişletilmiş ve insanın düşünsel ve ahlâki doğasının da sabit olduğu varsayımına erişilmiştir.[62] Bu zihniyet dahilinde Montesquieu siyasal rejimleri, belli sabit etkiler altında şekillendiğini düşündüğü insan davranışının tarihsiz, psikolojik verilerinden elde ederek sınıflar. Böylesi bir rasyonel kurguda bir uygarlığın değişik unsurları birbirine kenetlenmiş bir uyum ve bütünlük gösterirler. Ödün vermeyen bir nedensellik varsayımıyla bağlantıların varlığı iddia edilir: Belli bir iklim, belirli bir karaktere sahip insan ve toplum ortaya çıkarır ve bu toplum da kendi kategorisine uygun bir siyasal rejimle yönetilir.

Ayna metaforuyla anlattığım 16. ve 17. yüzyıllardaki Avrupa fikri, Montesquieu'nün bu önsel saptamalarının yaygın kabul görmesiyle, artık soyutlanmış ve kategorilere bağlanmış bir imge hâline dönüşmeye başlamıştır. Başka bir deyişle, aynadaki görüntü ve bu görüntüyü ortaya çıkaran betimlemeler, yerini analitik soyutlamalar ve önsel mantıki çözümlemelerle ulaşılan sistematik ve rasyonel kurguya dayanan bir imgeye bırakmıştır. Ama işin en ilginç yanı, daha rasyonel bir imgenin ortaya çıkması, beklendiğinin tersine, daha fazla spekülasyona ve fantazyaya dayalı bir Osmanlı imgesi de yaratmıştır. 18. yüzyıldan itibaren rasyonel Avrupa imgesi, karşısında neredeyse tamamıyla kendisi için üretilmiş, gözlemden arınmış bir Osmanlı imgesini yansıtacaktır.

Montesquieu'nün rasyonalist yaklaşımı Avrupa'yı, kendi imgesinde, tartışılmaz bir şekilde üstün, medeni, özgürlükçü ve akılcı olarak tanımlamıştır. Bu imgenin karşısında Doğu'yu tanımlayan despotizm imgesi vardır. Montesquieu belki de Doğu ve Batı arasında aşılmaz bir uçurumu tasarlayan ilk Aydınlanma düşünürüdür. Bir Aydınlanma düşünürü olarak anayasallığı, medeni özgürlükleri, köleliğin kaldırılmasını, barışı, toplumsal ve ekonomik ilerlemeyi savunmuş, hukuk devletine ve düşünce özgürlüğüne inanmıştır. Gelgelelim, 18. yüzyıl Osmanlı gözlemcileri için oldukça popüler olan Montesquieu'ye göre, bu tür ahlâki ve siyasi değerler Doğu toplumlarının içgüdülerine ve koşullarına kesinlikle uymaz. Despotizm sadece Doğu'da (sıcak iklimlerde) rastlanabilecek bir siyasal ve toplumsal sistemdir; yoz, değişime kapalı ve durağan bir rejimdir.[63] Korkunun ayakta tuttuğu bu rejim, keyfî yönetim ve kölece boyun eğişe dayanır. Asya'nın değişmez gerçeği kölelik, Avrupa'nınki ise özgürlüktür.[64] Aslında despotizmi bu denli aşırı ve yabancı bir rejim olarak tanım-

[62] Keith Michael Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, (Chicago: Chicago Univ. Press 1975), s. 384.
[63] Montesquieu, a.g.e., s. 26.
[64] Montesquieu, a.g.e., s. 266.

ladığında Montesquieu bir yandan kendi ülkesinde gözlemlediği keyfî yönetimi eleştirebilmiş, diğer yandan Avrupa toplumlarını despotik yönetimlerin baskısından kurtarabilecek değerleri ve erdemleri ön plana çıkarmıştır. Bu çabasına koşut olarak, Avrupa'nın siyasal bakımdan gelişmesine elverişli iklim, gelenek ve coğrafyaya sahip olduğuna inanmıştır. Despotizm Avrupalı düşünürlerin özellikle kendi ülkelerindeki siyasal düzenden hoşnutsuzluklarını ve şikâyetlerini dile getiren önemli ve kullanışlı bir terimdir. Bu dönemde Avrupa'da tezahür eden mutlakiyetçi ve keyfî yönetimleri eleştirmenin güvenli bir yolu Doğu despotizminden bahsetmektir denebilir. Montesquieu'nün Doğu toplumlarına olan ilgisi onun Avrupa'daki siyasal düzenin değişmesi yönündeki arzusunu gizliyor; despotizm imgesi ona ve onu izleyenlere zengin bir polemik kaynağı oluşturuyordu. Bu bağlamda 18. yüzyıl Fransız siyaset düşünürü S. N. Linguet, Montesquieu'ye karşı, Avrupa'da Osmanlı dışında bütün devletlerin despotik olduğunu iddia etmiştir.[65] Fransız Devrimi'nin terör döneminde giyotinde can vermesine belki de bu tür "açık sözlü" çıkışları neden olmuştur. Linguet'nin çizdiği barışçı ve mutlu Doğu, Montesquieu'nün yoz ve durağan Doğu'su gibi Fransız mutlakiyetçiliğini eleştirmek için yaratılan bir fantazidir. Bu dönemde Osmanlı gözlemcileri çoğunlukla Montesquieu'nün Doğu'sunu tercih eder ve onun gibi varolan Avrupa'yı değil de, olmasını istedikleri Avrupa'yı Osmanlı imgesi aracılığıyla anlatırlar. Yaptıkları Avrupa-Osmanlı karşılaştırmalarında araya aşılmaz bir ahlâki mesafe koyarlar. Hayal ettikleri Avrupa, çizdikleri Doğu imgesinin tam aksidir. Kutuplaşma keskinleşmiş, özler ayrıştırılmıştır. Birçoğunun gözünde Montesquieu'nün de buyurduğu gibi Doğu zayıftır, çünkü orada köle ruhu egemendir, Avrupa ise güçlüdür çünkü özgürlük erdemine sahiptir.[66] Doğu ve Batı arasında bu tür özcü farklar tasarlamak, Avrupalı düşünürlerin aynı anda hem kendilerini hem de kendilerinden olmayanları tanımlama misyonunu açık etmektedir.

Bir diğer Fransız Aydınlanma düşünürü Nicholas Boulanger, Asya rejimlerinin despotik olmak zorunda olduğunu –Montesquieu'nün iklim unsuruna "din" unsurunu da ekleyerek– vurgular. Asya'da putperestlik, yani hükümdara kölece tapınma, despotizmin başlıca nedenidir.[67] Boulanger'e göre yaşadığı dünya, bir Asyalı'ya köle olduğunu ve köle olmak zorunda olduğunu, bir Avrupalı'ya ise akılcı, yani özgür olduğunu

[65] Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Du Plus Heureux Gouvernement ou parallele des constitutions politiques de l'Asie avec celles d'Europe,* (Londra, 1774), cilt 1. s. 7-11.
[66] Montesquieu, a.g.e., s. 265.
[67] Nicolas Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism,* Çev. John Wilkes, (Londra 1764), s. 1-2.

söyler.[68] Patricia Springborg'un da ileri sürdüğü gibi, Doğu despotizmi gerçekten de Batı cumhuriyetçiliğinin bir antitezi olarak tasarlanmıştır.[69] Despotik Osmanlı imgesi de hukukun üstünlüğünün egemen olduğu, özgür bir toplum imgesinin karşıtı olarak tanımlanmıştır. 18. yüzyıl gezginleri Montesquieu'nün tasarlamış olduğu despotizm imgesini örneklerle çeşitlendirerek yeniden üretmişler, gözlemlerini önceden belirlenmiş, tarihsiz kategoriler çerçevesinde yapmış ve değerlendirmelerini bu verili kuramsal çerçevede oluşturmuşlardır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da önemli bir askerî tehdit olmaktan düşüşü tarihsel, siyasal veya ekonomik unsurlarla değil değişmeyen, özcü ve tarihsiz kıstaslarla açıklanmaya çalışılmıştır. Yani, Osmanlı İmparatorluluğu'nun zayıflıklarını irdelerken 18. yüzyıl gözlemcileri aslında kendileriyle meşguldürler. Bu dönemde Türk imgesi pasiften saldırgana iki aşırı uç arasında gidip gelir. Türkler, bir yandan despotizmin baskısı altında köle ruhlu, tembel ve cahil olarak temsil edilirken diğer yandan, yani iktidardayken, zorba, kibirli, kaprisli ve baskıcıdırlar. İstanbul'da virmi beş yıl yaşamış olan Baron Tott'a göre despotizm Türklerin sıcak iklim koşullarında, inanç sistemlerince belirlenen psikolojik bir gerçektir. Gaddarlık ve kibir yönetenlerin despotik, köle ruhu ve mutlak boyun eğiş ise yönetilenlerin korkak olmasını garantiler.[70] Ona göre despotizm Osmanlı da gündelik yaşamın her alanında gözlemlenebilir.[71] Osmanlı'da uzun yıllar yaşamış olan William Eton'a göre ise, despotizm bir zihniyet meselesidir ve "aydın Avrupalıların saçmalığından emin olduğu din, Osmanlı'da zihinlere egemendir".[72] Özellikle Eton'da despotizmin Avrupa'ya gönderme yapacak şekilde stratejik kullanımı ilgi çekicidir: Sanki Avrupa'da din bir saçmalık olarak addedilmektedir. Dini ciddiye alanların, olsa olsa, despotik Doğulular olacağı aslında bu cümlede gizlidir. Sultanların despotizmi, halkın batıl inançlarıyla beslenir. Eton despotizmi akılcı yönetimi lanetleyen, cüretli soruşturmaları yasaklayan, zihinsel enerjiyi kurutan, aklın yetilerini kendisine bağımlı kılmak için yok eden bir güç olarak tanımlar.[73] İlginçtir, Eton despotizmin ne olduğunu, onun ne olmadığını anlatarak söyler. Kuşkusuz bu tanımı yaparken Eton rasyonel, aydın ve özgür

[68] A.g.e., s. 9.
[69] Springborg, a.g.e.
[70] Francis Baron de Tott, *Memoirs of the Baron de Tott on the Turks and Tartars* (Londra, 1785) cilt 1., s. 7-8.
[71] Ezilenlerin despotizmi için bkz. s. 148; bayram kutlamaları ve despotizm için bkz. s. 210; despotizm ve huzur ortamı için bkz. s. 251; despotizm ve adalet için bkz. s. 233; yönetenlerin despotizmi için bkz. s. 227.
[72] William Eton, *A Survey of the Turkish Empire,* (Londra, 1789), s. 16.
[73] A.g.e., s. 17.

olduğunu varsaydığı Avrupa'yı da tanımlar.[74] 18. yüzyıl yazarları için özgürlük, ilerleme, akılcılık ve hukukun üstünlüğü prensibinden taviz verilirse ne olacağını göstermek despotik bir Osmanlı imgesi yaratmanın ardında yatan en önemli kaygıdır. Osmanlı'nın olumsuz imgesine karşıt tasarlanan Avrupa imgesi hem onun kadar sanaldır, hem de kendini yüceltmeyle belirginleşir. Bu yeni, yalıtılmış Avrupa imgesi de daha önceki yüzyılların muğlaklık ve çoğulluk taşıyan Avrupa fikrinden, hele hele bölünmüş, zayıf Avrupa görüntüsünden kopuşu gerçekleştirir. Bu kopuşun Avrupa'da olup bitenlere ilişkin siyasal boyutu da, iki kurgusal imgenin Avrupalılara olmak istemedikleri, kaçınmaları gereken durumları bildirmesindedir.[75]

Bu dönemde artık Osmanlı kendi içinde ilgi çekici ya da merak uyandırıcı değil, Avrupa imgesini sabitleştirdiği ve yücelttiği ölçüde ilginçtir. Türklerin imgesi sadece kötü ve olumsuz olmakla kalmayıp Avrupa'nın kendi imgesindeki kötülük ve olumsuzluk dağarcığını da neredeyse tamamen tüketmiştir. O kadar ki, artık Avrupalılara atfedilebilecek olumsuz özellik hiç kalmamıştır. 18. yüzyıl Osmanlı imgesiyle oluşan Avrupa merkezci dünyada Avrupa'nın kendi imgesi basit ve nettir. Despotizm imgesi gibi tutarlı, sabit ve tekdüzedir. Bu böyledir, çünkü Avrupa ve Osmanlı imgeleri arasındaki farklar Osmanlılara yapılan aşırı olumsuz, hattâ tuhaf vurgunun sabitliğinden ve tekdüzeliğinden kaynaklanır. Zamanla, Osmanlıların despotik olarak tanımlanması o kadar içinden çıkılmaz bir yapı hâline gelir ki bu despotik dünya aynı anda iki fantezi birden yaratır: Birincisi Osmanlıları her zaman durağan ve geri, diğeriyse, Avrupa'yı her zaman dinamik, ileri ve dolayısıyla üstün olarak gösterir. Bu bağlamda Doğu despotizmi imgesi sonraki yüzyıllarda giderek artacak olan Avrupa yayılmacılığına entelektüel ve ahlâki bir gerekçe hazırlayacaktır denebilir.

Sonuç

Avrupa fikrinin bahis konusu olduğu, tartışılageldiği her dönemde bir Avrupa merkezciliğin de gündemde olduğunu varsaymak yanlıştır. Avrupa fikrinin oluşumuna gelince, böyle bir fikrin değişmez, iyi temellendi-

[74] Benzer bir tanımlama için bakınız William Hunter, *Travels in the year 1792 through France Turkey, Hungary to Vienna,* (Londra 1798), s. 387.

[75] Nadir de olsa Osmanlı despotizmi imgesi sorgulama ve kuşkuyla karşılanmıştır. Bakınız Abraham-Hyacinthe in the Anquetil Duperron, *Legislation orientale* (Amsterdam 1778); Sir James Porter, *Observations on the Religion, Law, Government and Manner of the Turks* (Londra 1771); Lady Mary Wortley Montague, *Letters. .. which contain... Accounts of the Policy and Manners of the Turks* (Paris 1779); Lady Montague doğu despotizmi imgesini kullanmış fakat ona teslim de olmamıştır.

rilmiş ve tutarlı olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Çünkü göstermeye çalıştığım gibi, kaçınılmaz olarak ötekiyle karşılaştırmaları gündeme getirmiş ve bu karşılaştırmalarda son derece değişken ve muğlak betimlemeleri geçerli kılmıştır. 16. ve 17. yüzyıllarda bu karşılaştırmaların en önemli odaklarından biri Osmanlıdır. Ama Osmanlı aynaları da değişken ve muğlak olanı tutarlı ve sabit kılmak için pek yardımcı olamamıştır. Çünkü, Osmanlı'ya yaklaşımda imrenme, korku, övme ve yerme hep bir arada olmuş, dolayısıyla betimler de çeşitlilik ve değişkenlik arz etmiştir. Ancak 18. yüzyılda Avrupalı aydınlar Osmanlı aynalarını ve gözlemlerini bir kenara koyup, önsel, rasyonel kurguya dayalı, tutarlı, soyut ve olumsuz bir Osmanlı imgesi oluşturmuş ve betimlemelerini de bu imgeye uydurmaya yönelmişlerdir. Böylece, aynı ölçüde tutarlı, soyut, ama olumlu Avrupa imgesi ortaya çıkmış ve üstünlük iddiasına zemin hazırlamıştır. Birbirlerine karşıt olarak tasarlanmış bu iki imge varolanı veya tarihsel olanı değil, varsayılanı veya ancak rasyonel bir çıkarsama yoluyla varolabilecek olan Avrupa ve Osmanlı'yı çağrıştırmıştır.

Avrupa fikri, 16. ve 17. yüzyıllarda, önyargılı olsun olmasın, çelişkili, muğlak veya tutarlı olsun, Osmanlı'nın öteki olarak betimlerinde, analitik soyutlamalardan ziyade tarihsel ve tecrübeye dayalı sorgulamalar sonucunda oluşmuştur. Oysa Montesquieu'de kendisini açık eden 18. yüzyıl rasyonalizmi önsel yargılar ve sabit imgelerle ötekisini ve kendi imgesini yaratmaya başlamıştır. Bu entelektüel çaba içinde ortaya çıkan önyargı önceki dönemin önyargılarının aksine, sabit, dogmatik ve hoşgörüden uzaktır. Aydınlanma çağı yazarları hoşgörüsüzlükten ve cahillikten kaynaklanan önyargılara karşı çıkarken, Osmanlılara benzer önyargılarla yaklaşmışlardır. Osmanlı'ya duydukları önyargı, kendi ülkelerinde önyargı olarak gördükleri şeye karşı duydukları önyargı kadar dogmatiktir.[76] Eğer iki ayrı öze sahip iki farklı dünya tasarlanmışsa ve biri diğerine üstün olarak tanımlanmışsa bu imgelerin net, özcü ve indirgeyici olması kaçınılmazdır. Etkileşim ve iletişim süreçlerinin olmadığı varsayılarak yaratılan bu dünyalar kuşkusuz birbirlerine yabancıdırlar ve birbirlerini aydınlatamazlar.

[76] Aydınlanma yazarlarının önyargıya karşı duydukları önyargı için bakınız Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, (New Haven: Yale Univ. Press, 1942).

AVRUPA: ÖZNENİN DOĞUM YERİ

Betül Çotuksöken*

"Geçmiş ta uzaklarda, mazide değil, buracıkta, benim içimdedir; geçmiş benim –yani, benim yaşamımdır."[1]

Foucault, "Özne ve İktidar" başlıklı yazısında Kant'ın "Aydınlanma" konusundaki belirlemelerinin önemine değinir; Kant'ın düşünsel konumlanışını Descartes'ınkiyle karşılaştırır ve özellikle "Aydınlanma Nedir?" yazısı çerçevesinde anlamlı olabilecek bir değerlendirme yapar. «(Kant) "*Aufklärer* olarak, Aydınlanma'nın bir parçası olarak biz neyiz?" sorusunu soruyordu. Bunu şu Kartezyen soruyla karşılaştırın: Ben kimim? Biricik; ama evrensel ve tarihsel-olmayan bir özne olarak ben kimim? Ben, Descartes'a göre herhangi bir anda ve herhangi bir yerdeki herkes demektir. Oysa Kant, kendi sorusunda bundan başka bir şeyi kastetmektedir. Tarihin çok kesin bir anında biz neyiz? Kant'ın bu sorusu hem bizim hem de yaşadığımız çağın bir analizi olarak ortaya çıkmaktadır.»[2]

Yukarıda yer alan, "Kant'ın düşünsel konumlanışı (...) özellikle 'Aydınlanma Nedir?' yazısı çerçevesinde anlamlı olabilecek bir değerlendir-

---

* Prof. Dr. Betül Çotuksöken, Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü.

[1] Ortega y Gasset, "Sistem Olarak Tarih", *Tarihsel Bunalım ve İnsan, Ortega y Gasset'ten Seçme Yazılar*, Hazırlayan ve Çeviren: Neyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 113.

[2] Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar*, Çevirenler: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 68.

me(dir)" anlatımında da belirtildiği gibi, Foucault'nun yaklaşımı belli bir çekinceyle karşılanabilir, hattâ karşılanmalıdır. Çünkü Kant'ın bilgi kuramına ilişkin görüşlerinin yer aldığı yapıtlarında[3] tarihsel olanın ötesine geçen "transsendental özne"yi öne çıkardığı bilinmektedir. Bu özne de bilen varlığın başka bilen varlıklarla paylaştığı ortak yönleri imlemektedir. Kant'ın yeni özne tasarımı, algı yargısını[4] üretmekle yetinmeyen, deney yargısını[5] üreten öznedir. Ama aynı zamanda –bir bakıma– mutlak özneye[6] göre konumlandırılan empirik özne[7] de değildir. Kant'ın özne tasarımında söz konusu olan, gerçeğe ilişkin izlenimlerin hepsinden önce gelen ve nesne tarafından uyarılmayı/uyarılabilmeyi sağlayan temeldir.[8]

Öte yandan Descartes'ın "düşünen şey" (res cogitans) dediği de genellikle sanılanın tersine, somut insanı imlemektedir.[9] Bütün filozofların olup bitenlerden, daha belirgin bir deyişle –düşünen her insan gibi– yerel ya da tekil olandan yola çıkmakla birlikte, yerelin/tekilin içinde sıkışıp kalmadıkları da bir gerçektir. Tam da bu noktada filozofların; düşünmenin ve dilin işleyişini, düşünen, bilgi üreten diğer insanlardan daha bilinç-

---

[3] Kant; *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da ve *Mantık*'ta ağırlıklı olarak bilgi konusunu işlemektedir.

[4] «Deneysel yargıların, B. Ç.) (...) s a d e c e ö z n e l g e ç e r l i olanlarını (...) sırf ALGI YARGILARI diye adlandırıyorum (Bunlar, B. Ç.) saf anlama yetisi kavramlarını değil; sadece düşünen bir öznede algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler.» Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çevirenler: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, § 18, s. 48.

[5] « (...) her ne kadar bütün deney yargıları deneysel iseler de, yani temellerini duyuların dolaysız algısında buluyorlarsa da, buna karşılık tüm deneysel yargılar bundan dolayı deney yargıları olmuyor; deneysel olanın ve genellikle duyusal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyla *a priori* olarak saf anlama yetisinde bulan özel kavramların eklenmesi gerekir; her algı ilk önce bunların altına konur, sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir.

D e n e y s e l y a r g ı l a r , n e s n e l g e ç e r l i ğ e s a h i p o l d u k l a r ı zaman, DENEY YARGILARI'dır (...). (Deney yargıları, B. Ç.) her zaman duyusal görünün tasarımlarından öte, ö z c e a n l a m a y e t i s i n d e y a r a t ı l m ı ş ö z e l k a v r a m l a r şart koşarlar; işte bu kavramlar deney yargısının n e s n e l g e ç e r l i olmasını sağlarlar.» (I. Kant, a.g.y., §18, s. 48).

[6] Mutlak özne en yetkin (ens perfectissimum), en gerçek (ens realissimum) varlık olarak tasarımlanan, en yüce iyi (summum bonum) diye nitelenen Tanrı'dır. Böyle bir tasarımlama biçimi, her şeyin Tanrı'ya göre (secundum Deum) konumlandırıldığı varolma, düşünme, dile getirme ortamlarında söz konusudur.

[7] Genel olarak akılcılık, deneycilik bağlamında tasarımlanan özne.

[8] «Demek oluyor ki benim görümün nesnenin gerçekliğinden önce gelmesi ve *a priori* bilgi olarak gerçekleşmesi sadece bir tek şekilde olanaklıdır: E ğ e r b e n i m ö z n e m d e t ü m g e r ç e k i z l e n i m l e r i n d e n ö n c e g e l e n v e n e s n e l e r t a r a f ı n d a n u y a r ı l m a m ı s a ğ l a y a n d u y u s a l l ı ğ ı n b i ç i m i n d e n b a ş k a h i ç b i r ş e y i ç e r m e z s e » (I. Kant, a.g.y., § 9, s. 31).

[9] « Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim. » (Rene Descartes, *Meditations et principes, Œuvres de Descartes* içinde, Par Charles Adam et Paul Tannery, Leopold Cerf, Paris, 1904, s. 27).

lı bir biçimde kavradıkları, hattâ temel işlerinin/işlevlerinin böyle bir etkinlik olduğu ileri sürülebilir. Düşünmenin ve dilin; kavramlar, adlar aracılığıyla, yerelin/tekilin içine tümüyle yerleşmekten düşüneni-dile getireni alıkoyduğu/kurtardığı herkesin deneyimlediği bir durumdur. Öyleyse özne de tekil/bireysel/yerel olarak, şimdi ve burada varolmakla birlikte, bilinebilmek/anlaşılabilmek için genelin/evrenselin içine sokulmak durumundadır; bir başka deyişle düşünülmek, dile getirilmek, kendi dışına çıkarılmayı gerektirir.

"Ben kimim?", "ben neyim?", "biz kimiz?", "biz neyiz?" sorusunun sorulduğu her ortamda "ben"/"biz", olduğu durumun dışına çıkarılmıştır ya da bu soru dolayımında anlaşılacak olan "ben"in/"biz"in dışına çıkma konusunda –örtük ya da açık– bir istem söz konusudur. Kendi dışına çıkma, kendine belli bir uzaklıktan bakabilme becerisini gösterebilmekle bağlantılıdır. Kendisiyle, kendisi olmayan/başkası arasındaki ayrımı görebilme; varlıksal-düşünsel-dilsel olan arasındaki sınırlara "yönelme" demektir aynı zamanda. Özne; etkin ya da edimci olmanın alt düzeyi/sınırı olarak kendini gösteren "yönelme"yi gerçekleştirme anında varolur. Salt oluşsal/varlıksal gerçekliği ya da doğal durumu içinde öznenin tarihsel olduğu da açıktır. Ancak "yaşama öznesi"nin yerini "bilgi/bilme öznesi" aldığında, ortak paydaların peşine düşme, bir gereklilik olarak ortaya çıkar ve sonunda da birbirinden farklı özne tasarımlarına ulaşılır.

Bilmenin en önemli sorunsalı oluşturduğu ortamlarda bilen ve bilinenin ayrıştırılması farklı özne tasarımları üretmenin güdüleyicisidir. Bilgikuramsal yaklaşımların egemen olduğu düşünme ortamlarında bu türden belirlemelerin hızla çoğaldığı bilinmektedir. Ancak öteden beri yeryüzünün bir bölgesinde –farkına varılsın ya da varılmasın– özne-nesne ayrıştırmasının farklı düzlemlerde, farklı gerekçelerle, farklı amaçlar için söz konusu edildiği de gerçeğin bir başka yüzü olarak kendini göstermektedir. Bu yeryüzü bölgesinin adı "Avrupa"dır. Öznenin doğduğu ve bu doğuşu bilinçli olarak ayrımsadığı yerde felsefenin tarihi ve aynı zamanda Avrupa'nın da –düşünsel– tarihi başlamıştır. Kendisi olmayana yönelen ve bu bağlamda kendisini var eden özne/Avrupa/Avrupalı, varoluşunun/tarihinin her döneminde kendini kimliği/neliği bakımından sürekli olarak sorgulamıştır.

Remi Brague'ın dikkati çektiği gibi "biz kimiz?" sorusu yine gündemdedir: «Genel olarak şöyle sorulur: Biz kimiz? Şöyle de cevap verilir: Yunanlıyız, Romalıyız ya da Yahudiyiz yahut da Hıristiyanız. Ya da bu

[10] Her ne kadar "özne" kavramı ağırlıklı olarak Yeni Çağda ele alınmaya başlanmışsa da, antik çağda Aristoteles'ten (hypokeimenon) beri, farklı bağlamlarda özne üzerinde düşünüldüğünü ileri sürmek olanaklıdır.

anlamda hepsinden Biraz. Öyleyse belki bütün bu yanıtlar verilmiştir ve hiçbiri de yanlış değildir. Ben bunları sadece biraz daha düzene sokmayı öneriyorum. Peki hangi sınıflandırma ilkesine göre? İlk yaklaşımda en uygun olanı kuşkusuz şu soruyu sormaktır: Kendi malımız olarak neyimiz var? Bu kesinlikle insancıllık denen insanlık değil: Barbar denen Doğulu ile Yunanlaştırılmış Batılı buna ortak olarak sahiptir. Aynı şekilde Yunanlılık da söz konusu değil: Çünkü Müslüman dünya da onun mirasçısı. Yahudilik de söz konusu değil, çünkü Yahudilik de çok eski bir zamanda Akdeniz'in sınırlarının dışında vardı.»[11]

Öznenin aşama aşama keşfedilişi, Avrupa'nın oluşmasına da denk düşüyor büyük ölçüde. Örneğin, Orta Çağ yüzyılları özneyi mutlak özneye göre konumlandırırken, özellikle keşifler çağı olarak beliren *Renaissance* ve sonrası özneyi anlama yetisi bağlamında ele alıyor. Önceki dönem, bir başka deyişle Orta Çağ temelde –ister istemez– çok-parçalı oluşumun dilsel/kültürel birlik biçiminde kurulmasına tanıklık ederken; sonraki –Renaissance– tam tersi bir işleyişle, büyük ölçüde insan zihninin keşfedilmesine, insanın farklı bir özne olarak kurulmasına –sonradan yeniden bir birlik oluşturmak üzere parçalı oluşun yaşatılmasına– olanak tanıyan bir zaman dilimi olarak beliriyor. Avrupa'nın ve Avrupalı'nın ne olduğu öteden beri Avrupalı özneyi meşgul ediyor. Avrupa'yı özellikle kültür Avrupasının özneleri sorunlaştırıyor/sorguluyor. Öznenin doğum yeri olan Avrupa; kendini, kendisi olmayan üzerinden kurarken, kendisi olmayanı belirlerken[12] aslında kendi varoluşunu hep bir süreklilik içinde gözden geçiriyor; kendini yeniden kuruyor. Bu bağlamdaki işleyiş de zaman zaman birleşme, birlik oluşturma, zaman zaman da parçalanma/ayrışma olarak gerçekleşiyor.[13]

Kültür Avrupasının özneyi bilgi öznesi olarak kurmasının somut sonucu bilimsel düşünüş biçiminde de kendini göstermiştir. Ama özne kendi doğallığı içinde hiçbir zaman salt bilgi öznesi olmamıştır. Tarihsel özne saptamasına ağırlık verilmesiyle birlikte bu gerçek iyice anlaşılmıştır. Ancak kendine ilişkin yönelimin sınırlarını tarihsellik-toplumsallık-kültürellik içinde çizmeye başlamasıyla birlikte, öznenin "sorumluluğu" da iyice artmıştır. "Birey" oluşu öne çıkarma türünden bir yönelimle; aklını

---

[11] Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren: Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 32-33.

[12] Burada her türlü belirleme söz konusudur. Avrupa doğal, toplumsal, tarihsel ve kültürel yapısı/sınırları üzerinde sürekli olarak düşünmektedir.

[13] Bkz. Betül Çotuksöken, "Felsefe Açısından 'Avrupa' ve 'Birlik' Kavramları", *İnsancıl*, Mayıs 2000, ss. 5-9. Avrupa bağlamında "bölünme" kavramı için bkz. Remi Brague, a.g.y., ss. 19-25.

kullanma istemiyle kendisi olan ve "bu dünya"[14] ekseninde kurulan Avrupa, öznenin doğum yeri olarak kendine ve kendisi olmayana karşı sorumludur.

Yapısı gereği tarihi, kültürü, toplumu yaratmakla yetinmeyen, onun üzerinde düşünen/dile getiren (okuma yoluyla/yazma yoluyla) özne olarak Avrupalı, salt yaşanır olana yönelip onun adeta büyüsünü bozduğu için kendinden ve varolan her şeyden sorumludur. Çünkü kolayca fark edileceği gibi, bir şeyleri yerinden etmenin, sorunlu kılmanın aynı zamanda sorumluluk da getirdiği açıktır.

Bireysel özne nasıl ki kendisi olmayanla, başka bir bireysel özneyle ya da nesne ile ancak "kendisi" olabiliyorsa, dolayısıyla varlığını ona borçlu ise, tıpkı bunun gibi Avrupa da varlığını kendisi olmayana borçludur. Avrupa'nın hem borçlu olduğunu hem de biraz önce dile getirildiği gibi sorumlu olduğunu duyumsaması gerekmektedir. Bu sorumluluğun, olup bitendeki kimi yönleri, durumları "sorunlu" olarak görmede ilkin yaşama geçtiği de bilinmektedir. Kendini ve kendi olağanlığı içinde sürüp giden yaşamı "sorunlu" olarak gören, kendinden başlayarak her şeyden, gördüklerinden de "sorumlu"dur aynı zamanda. Avrupa da tıpkı bireysel özne gibi, bir kez daha kendine yönelme, kendi üzerine kıvrılma (reflexio) sorumluluğunu duyumsamalıdır. Dünyaya açılan, dünyanın başka bölgelerine yönelen Avrupa, tüm dünyadan s o r u m l u d u r ; çünkü dünyanın öteki bölgelerine kendi ekseninin dışına çıkmakla ulaşmıştır; açılışını dünyaya b o r ç l u d u r .[15]

Günümüzde Avrupa, özellikle kurmaya çalıştığı "birlik"le bu sorumluluğunun sınırlarını bir bakıma daha da genişletmiştir. Avrupalı olmanın artık sadece Avrupa'da doğmakla bir tutulamayacağının anlaşıldığı[16] ve kültürlerarasılığın iyice boyutlandığı günümüzde, diyaloga işaret etmek

---

[14] Nermi Uygur, *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 31-78.

[15] "Sorumlu" ve "borçlu" olma kavramlarını Martin Heidegger'in *Tekniğe İlişkin Soruşturma* metnine borçluyum (Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Türkçesi: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998).

[16] « Avrupa bir kültürdür. İmdi, kültür kendisi üzerine bir çalışmadır; kendisi aracılığıyla kendini biçimlendirmedir, bireyi aşanı özümseme çabasıdır. Dolayısıyla, kültür miras olarak devralınamaz. Tam tersine, insanların tek tek onu fethetmesi gerekir. Avrupalı olarak doğulamaz ama öyle olmak için çaba harcanabilir. » (Remi Brague, a.g.y., s. 146). Yine R. Brague'a göre: «Avrupa sürekli bir kendini-Avrupalılaştırma hareketinden başka bir şey değildir. Avrupalılaşma, Avrupa'ya ilişkin bir harekettir; hattâ bu, Avrupa'yı Avrupa olarak kuran harekettir. Avrupa, Avrupalılaşmadan önce yoktur. Avrupa, Avrupalılaşmanın sonucudur, onun nedeni değildir. » (a.g.y., s. 145). Bu da Avrupa'nın tıpkı bir özne/edimci gibi davrandığını göstermektedir. « "Avrupalı" denen mekânın ("Avrupalı" sayılan) sakinleri için tehlike, Avrupalılıklarını kazanılacak değil de baştan elde edilmiş, artık bir serüven olarak değil de konumunun bir kazancı olarak, evrensel bir çağrı olarak değil de bir bölgeselcilik olarak düşünmektir. » (a.g.y., s. 147).

büyük önem taşımaktadır.[17] Avrupa bu bağlamda diyalogu genişletmelidir. Dışlayıcı olmamalı, tam tersine, kendisini de daha uzun erimli olarak varetmek istiyorsa, birliğini duvarlar içine hapsetmemeli,[18] yeni evrensel ölçütler geliştirerek kendisi olmayanla kendini hep yeniden kurmanın yollarını aramalıdır.

Avrupa sorumlu bir özne olarak, sorumluluklarını, borçlu olduklarını daha iyi anlamaya çalışarak yerine getirmek durumundadır. Siyasal-ekonomik birlik oluş, kültürel anlamdaki birlik oluşa sorumluluklarını ve borçlarını, "işte böyle bir özne, sorumlu ve borçlu bir özne olduğunu" unutturabilir. Burada kültür Avrupasının, "kendini kendisi kılan değerleri"ni daha iyi bir biçimde ayrımsaması son derece önemli görünmektedir. Gündelik olanı sadece algılayan Avrupa'nın yerini, ortak yaşama kültürünü her türlü kışkırtıcılıktan[19] uzak bir biçimde gerçekleştiren Avrupa almalıdır.

Avrupa'nın etkin bir özne olarak eylem planında benimsemesi gereken ölçütler neler olabilir? Söz konusu ölçütler ister istemez antropolojik olmak durumundadır. Burada O. Höffe'nin "transsendental ilgi" kavramı bize ışık tutabilir. O. Höffe, "Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları" başlıklı yazısında "transsendental ilgi" kavramıyla tüm insanların paylaştıkları özgül ayrımları imler gibi görünmektedir. Özne olduğunun bilincinde olan her insan, öteki insanla, bireysel özneyle paylaştığı yönlerin farkına varmalıdır. "Transsendental ilgiler" canlılıkla, dil-akıl varlığı olmakla ve işbirliği yapabilmekle açık kılınabilir.[20] Her üç özgül ayrım da öznenin "edimci" olmasıyla özetlenebilir.

---

[17] Çağımızın birçok filozofu "kültürlerarası diyalogu" bireylerin/toplumların birbirini anlamasının yolu olarak görmektedir, değerlendirmektedir.

[18] «Avrupa kültürü gerçekten, hiçbir zaman "benimki" olamaz; çünkü o, yabancı bir kaynağa götüren ve bitmeyecek olan yoldan başka bir şey değildir. Öyleyse, W. R. Gibbons'un "bizim güzel Batı uygarlığımız" sözüne katılamayız. Fakat yanlışın nerede olduğunu kesinlikle belirlemek gerekir: Bu uygarlığın "güzel" hattâ "hayranlığa değer" olduğunu söylemek doğrudur; yanlış olan şey ise onun "bizimki" olduğuna inanmaktır. Kültür üzüntü, sıkıntı çekmeden sahip olunmuş bir köken değildir, ancak bilek gücüyle kazanılmış bir amaçtır.» (R. Brague, a.g.y., s. 134). Benim, bizim olan her şey iyidir anlayışı, kendini belli bir doğrultuya hapsetmekten başka bir şey değildir; asıl yanlış olan da işte budur: «Öğrenmemiz gereken ilk şey, bizim sorunlarımız ile azgelişmiş dünyadaki sorunların ortaklaşa çözülmesi gerektiğidir. Eğer kendimizi duvarların gerisine hapsetmekte ısrar edersek, hem içeriden hem de dışarıdan gelen saldırganların elinde can vereceğiz. Değişen ortama ayak uydurma yeteneğini yitiren bütün toplulukların başına geldiği gibi, böyle bir durumda Avrupalılar ve yarattıkları uygarlık da yok olacaktır.» (Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Çeviren: Nurettin Elhüseyni, Afa Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 190).

[19] Burada özellikle kimlik tartışmaları içine sıkıştırılmış, aynı zamanda kendi bireysel ekseni dışına bir türlü çıkamayan insanlar dikkate alınmalıdır.

[20] Otfried Höffe, "Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları", *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi-Bülent Peker, Türkiye

"Transsendental ilgiler" konusunda duyarlılığını koruyan kültürlerarası diyalogda amaç, tekbiçimliliğe değil, evrensel olana ulaşmaktır. Bunu da ancak, kendini ve kendisi olmayanı tümel kavrayışlar bağlamında çerçevelendirebilen –bireysel öznenin ürünü– felsefi düşünüş başarabilir. Felsefi düşünüşün taşıyıcısı; bireyselliği içinde tarihsel, toplumsal, kültürel nitelikli öznedir. Bu özne de ilkin Avrupa'da doğmuş ve buradan, özgül ayrımlarıyla ilgisi içinde dünyanın her tarafına yayılmış –ya da benzerlerine ulaşmış– evrenselliği savunan felsefi aydınlanmanın temsilcisi olmuştur.

Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 156. "İşbirliği" kavramı birçok insani olguyu açıklayacak niteliktedir. Ayrıca konu Vehbi Hacıkadiroğlu'nun *Özgürlük Ahlâkı* (1990) ve *İnsan Felsefesi* (1997) başlıklı yapıtlarında ayrıntılı olarak işlenmektedir.

AVRUPA'NIN UZUN ON DOKUZUNCU YÜZYILI

Recep Boztemur*

On dokuzuncu yüzyıl hangi açıdan bakılırsa bakılsın Avrupa'nın en uzun yüzyılıdır.[1] 1789'da bir devrimle başlayıp, kimileri için 1917'de bir başka devrimle biten, kimileri için 1918'de ve 1945'te savaşla sonuçlanan, kimileri için ise 1929 kriziyle sona eren bir uzun yüzyıl. Diplomasi tarihi, bu yüzyılı 1815 Viyana görüşmeleriyle başlatıp Birinci Dünya Savaşı'nın ittifaklar sistemiyle sona erdirirken, uzun dönem yazarları iktisadi ve mali krızlerle bunların siyasal düzende yarattığı değişimleri çalışmalarının odak noktası yapmışlardır. Gerçekten de Avrupa sistemini alt üst eden

* Dr. Recep Boztemur, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü.

[1] Uzun yüzyıl anlayışının kavramsal temelini, 1450'lerden başlayıp 1640'larda bitirdiği on altıncı yüzyılda Akdeniz dünyasını coğrafi ve iktisadi bir bütünlük içerisinde inceleyen Fernand Braudel'in *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 cilt (New York: Harper and Row, 1976) çalışması oluşturmaktadır. Tarihsel kapitalizmin uzun dönemleri için şu çalışmalar da metodolojik bir çerçeve sağlamaktadırlar. George Modelski, "The Long Cycle of Global Politics and the Nation-State", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 20, No. 2 (1978), ss. 214-238; I. Wallerstein, *Historical Capitalism* (London: Verso, 1983); Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States: AD 990-1990* (Oxford: Basil Blackwell, 1990); Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000* (New York: Random House, 1987); A. Gundre Frank and Barry K. Gills, ed., *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand* (New York: Routledge, 1993); Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times* (New York: Verso, 1994). Uzun on dokuzuncu yüzyıl ise şu çalışmaların özel konusunu oluşturmaktadır: Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times* (Boston: Beacon Press, 1957); I. Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Cambridge: Polity Press, 1991); İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil Yayınları, 1983).

Napolyon fırtınalarından sonra oluşan dengeye dayalı devletlerarası sistem, tarihsel, siyasal, ideolojik ve ekonomik açılardan devrimler çağının ürünüdür, biraz da o devrimlere duyulan tepkinin. Bu anlamda on dokuzuncu yüzyıl, eğer bir tarih vermek gerekliyse Fransız Devrimi'nden de önce, 1756-63 Yedi Yıl Savaşları'yla başlamıştır, izleyen iki büyük devrim, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ve bunlarla gelen on dokuzuncu yüzyıl dönüşümleri, bu savaşı izleyen dönemde ortaya çıkan gelişmelere çok şey borçludurlar, hem zaman hem de uzam olarak bu gelişmelerin devamıdırlar. Dünya siyaseti açısından bu gelişmelerin en önemlisi İngiltere'nin dünya egemenliğini artık ele geçirdiğinin Avrupalı diğer güçler tarafından kabulü olmuştur. Sistemin içinde oluştuğu ekonomik düzen, yani sistemin belirleyicisi, başlangıçta yavaş bir evrim geçirmiş, sonra hızlanarak, özellikle yüzyılın ikinci yarısında baş döndürücü bir ivme kazanmış ve içinde bulunduğumuz modern çağın en önemli kalıcı özelliği hâline gelmiştir. Günümüz Avrupa ideolojileri de on dokuzuncu yüzyılda gelişen ekonomik sistemin özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bir yandan milliyetçilik, liberalizm, korumacılık ve birlik, muhafazakârlık ve sosyalizm. diğer yandan hâlâ genişlemesini sürdüren kapitalizm ve artık değişik biçimlere bürünme yeteneğine sahip emperyalizm on dokuzuncu yüzyılda oluşup gelişmişlerdir. Yirminci yüzyılın muhafazakâr milliyetçi Avrupa birliğinin temelleri, Avrupa güvenliği ve Avrupalıların işbirliği için oluşturulan sıyasal düzen olan Avrupa İttıhadı ile atılırken, küreselleşme de hem Batılı hem de Doğulu toplumlarda sanayileşme ve kapitalizmle bütünleşme amaçlarıyla meşrulaştırılmıştır. Bu iki gelişme, yüz yıllık Avrupa barışı ve ekonomik genişleme, uzun on dokuzuncu yüzyıl Avrupa düzeninin en belirgin özellikleri hâline gelmiştir. İngiltere önderliğinde geçen uzun yüzyıl, İkinci Dünya Savaşı sonunda Birleşik Devletler'in dünya önderliğini eline geçirmesiyle sona ermiştir.

Avrupa ekonomik yapıları, 1800'lerin başlarından itibaren artan bir hızla küreselleşmeye başladı. Bu genişleme, yüzyılın ortalarından itibaren eski toplum, devlet ve yönetim anlayışlarını bütünüyle değiştirdi. Sanayileşme sürecinde Avrupa'nın siyasal, ideolojik ve kültürel yapıları, eski toplumda varolan yapılardan o denli farklı oldu ki ortaya çıkan yeni sisteme yeni Batı (Avrupa) uygarlığı denildi. Batı uygarlığının ekonomik ve mali merkezi, Kuzeybatı Avrupa, özellikle de İngiltere'ydi, çünkü on dokuzuncu yüzyılda yaşanan küresel ekonomik değişim ve genişleme deniz ötesi ekonomik yapıları birbirlerine bağlamakla birlikte sistemin ekonomik yapıları İngiltere'den yayılıyordu. Henüz uzun yüzyılın başında, 1760-1830 yılları arasında Avrupa sınai üretiminin üçte ikisini Birleşik Krallık gerçekleştiriyordu, aynı dönemde dünya imalat üretiminde

İngiltere'nin payı yaklaşık olarak yüzde ikiden yaklaşık yüzde ona fırlamıştı.[2] Londra finans merkezi City, Kraliçe Viktorya döneminde (1837-1901) dünya para piyasalarının merkezi olmakla kalmadı, mali yeniliklerin gerçekleştirildiği ve girişimciler aracılığıyla tüm dünyayı etkisi altına aldığı yer oldu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı, serbest ticaret sisteminin *altın çağı* oldu, bunun toplumsal yaşamda, aile düzeninde, işgücünün organizasyonunda, kentleşmede, tarımsal yapılarda ve sanayi düzeninde getirdiği değişim, *yaşamda devrim* olarak adlandırıldı.[3] Uzun yüzyılın sonunda sanayi devriminin Avrupa'da ulaştığı nokta ise demokratik devrim oldu.

Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl Avrupası, üç büyük gelişme tarafından biçimlenmiştir. İlk olarak ekonomik ve teknolojik değişim, dönemin başlarında Batı uygarlığının ortaya çıktığı bölgeyi köklü bir biçimde dönüştürmüş, sürekli genişleyerek yüzyılın sonlarında etkisi altına aldığı Avrupa-dışı toplumları sistemle bütünleştirmiş ve kapitalizm öncesi ekonomik yapıları kendi geçmişlerinden farklılaştırmıştır. İkinci olarak, siyasal değişim, yüzyılın başında savaş, devrim ve diktatörlükle belirlenirken, çatışan çıkarları uzlaştırmayı amaçlayan uyum, uzun yüzyılın ortalarından itibaren ulusal güvenlik ve hegemonya için oluşturulan ittifaklar Avrupa'nın siyasal haritasını çizmiştir. Son olarak da ideolojik ve entelektüel gelişmeler uzun dönemin sonunda yalnızca günümüz Avrupasının kültürel çerçevesini oluşturmakla kalmamış, Avrupa ekonomik genişlemesinin yarattığı etkiye koşut olarak Avrupa-dışı toplumlarda dinsel-kültürel yapılardan Avrupa tarzı bir ulusal-siyasal yapılara doğru bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Uzun yüzyılımızın sınai gelişmelerinin ilk dönemi, yani 1760'lar ile 1870'ler arası, kömür ve buhar üzerine kuruluydu. İngiliz dokumacılık sanayiindeki geleneksel imalat üretimi, buhar gücünün makinelere uygulanmasıyla gelişti ve seri üretim varolan diğer imalat alanlarına yayıldı, o zamana dek görülmemiş yeni sanayi alanları ortaya çıktı, yeni mallar üretildi. Madencilikte, dokumacılıkta, seramik ve cam sanayiinde ve tezgâhlarda insan, katır, su ve rüzgâr gücüyle dönen değirmenler, tekerlekler ve çarklar, buhar gücüyle dönen dişliler hâlini aldı. İngiltere dokumacılığında geleneksel becerilere dayalı çalışan teknisyenler, buhar gücünü üretmek ve kullanmak için eğitilmiş mühendislere dönüşürken, torna tezgâhları da makine üreten makineler hâline getirildi. Geleneksel doğramacıların dokuma tezgâhlarında gelişen makineler, ipliği büken, eğiren,

[2] Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, s. 151.

[3] Leo A. Loubere, *Nineteenth-Century Europe: The Revolution of Life* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994).

diken, ören ve nakış işleyen aygıtlara dönüştüler. İngiliz terzi Thimonnier ilk dikiş makinesini geliştirdi, bu makine örnek alınarak daha sonra ilk Singer dikiş makinesi Amerika'da üretildi. Ayakkabı üretiminde seri imalatın öncülüğünü ise Amerikalılar yaptılar. İlk mekanik hamur teknesi 1811'de kullanıldı, gıdalar şeker pancarından yeni yöntemlerle elde edilen şekerin yaygın bir biçimde kullanılmasıyla daha da tatlandı. Sanayi geliştikçe kentler de gelişti. El sanatlarının yerini alan imalat üretimi, kitle üretimi hâlini aldı. Kitle üretim artışı ise bir yandan daha çok girdinin, emek, sermaye ve hammaddenin bir araya getirilmesini gerektiriyor, üretimi tekbiçimleştiriyor ve daha ucuza daha çok elde etmeye olanak sağlıyordu, diğer yandan da bu süreçle rekabet olanağı kalmayan geleneksel zanaatları ortadan kaldırıyor, işsizliği körüklüyor ve kentlerde yoğunlaşan ve nüfusları hızla artan yoksul sınıfların tepkisini çekiyordu. Yüzyılın ikinci yarısında kentsel hizmetlerin artması, kamu güvenliğinin sağlanması, sosyal hizmetlerin artışı, hastanelerin, huzurevlerinin, yurtların, okulların, işçi sendikalarının sayısında görülen patlama biraz da yoksulluğa karşı ayaklanan alt sınıfları Sanayi Devrimi'nin nimetlerinden yararlandırma amacını güdüyordu.

1850'lerden sonra doğanlar artık birbirlerine daha yakındılar, buharlı gemilerle, trenlerle ve arabalarla yolculuk yapabiliyorlar, 1839'dan itibaren Daguerreotype ile ecza sürülmüş bakır levha üzerine insan suretini aksettirebiliyorlar, 1840'tan başlayarak standart fiyattan birbirlerine mektup gönderebiliyorlar, bisikletle getirilen günlük gazetelerinden dünyanın diğer taraflarında olan biteni öğreniyorlardı. Sanayi Devrimi'nin ikinci yarısında, yani 1870'lerden sonra elektrik üretimi ve kimya sanayilerindeki gelişmeler ise devinimi daha da hızlandırdı. Artık önce Londralı, ardından Parisli burjuvalar evlerinin ve sokaklarının aydınlanmasıyla övünüyorlar, telefonla görüşüyorlar, fonograftan müzik dinliyorlardı. Film seyretmeye, otomobil kullanmaya ve dünyaya gökyüzünden bakmaya çok kalmamıştı, ancak bu büyük atılımlar, girişimcilerin bireysel çabaları yerine mühendisler ve bilim adamları topluluğunun karmaşık, iyi donanımlı ve sistemli çalışmalarıyla gerçekleşecekti. Ve tabii, sermayeyle. Sermaye önce belli kesimlerde yoğunlaşmaya başladı, sonra dünya ölçeğinde genişledi. On dokuzuncu yüzyıl finans kapitalin gelişme çağı oldu.

On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği buhar gücünün maden cevheri ve kömür taşımakta kullanılan vagonlara uyarlanması ve demiryolu yapımıyla geçti. Demiryollarının gelişmesi, yerleşik çıkarları sarsıyordu, İngiltere'de aristokrasi insanın ve malların hareketliliğinden çok demiryolunun kendi toprakları üzerinden geçişine karşıydı. Liverpool ile

Manchaster arasındaki ilk demiryolunun yapım izni, toprakları üzerindeki tilki avlaklarının bozulacağı gerekçesiyle bir soylunun inadı yüzünden 1826'ya dek gecikti. Hem de demiryolu, karayollarında ve kanallarda çalışan bunca işçiyi, arabacıyı, seyisi, hancıyı işinden edecekti! Parlamentonun inşaat izni 70.000 sterline mâl oldu ve buharlı lokomotif 1830'da Manchester'a ilk yolcu ile demir ve kömür yükünü taşıdı. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde Büyük Britanya'nın 6621 millik demiryollarında binlerce işçi, makinist, ateşçi ve yağcı çalışıyordu. Kömür ve demir üretiminde, madencilik ve metalürjide İngiltere'nin dünya üstünlüğü ise herkes tarafından bilinen bir gerçek. Örneğin, 1850'de dünya dökme demir üretiminin yarısını İngiltere gerçekleştiriyordu.[4] 1860'a gelindiğinde ise dünya kömür üretiminin yarısı üzerinde de İngiltere söz sahibi oluyordu.

İngiltere, sadece demiryollarında değil, buharlı gemicilikte de dünya önderliğini sürdürdü. Tüm gelişmeler birbirine bağlıydı, her şey Durkheim'ın mekanik dayanışmacılığına uygun bir düzenlilikle sonuçlanıyordu. Çağ, kömür ve demir çağı olduğu kadar pamuk ve dokumacılık çağıydı. Büyük tonajlı çelik gemiler ahşap teknelerin, makine yelkenlerin, kömür de rüzgârın yerini almıştı. 1850'de uluslararası sulardaki İngiliz gemilerinin tonajı dört milyon tona ulaşarak dünya toplamının yüzde 60'ını oluşturuyordu. Gemiler, Kuzey ve Güney Amerika plantasyonlarından İngiliz pamuklu dokuma sanayiinde çalışan toplam bir milyon işçinin işleyeceği ham pamuğu taşımaktaydı. Pamuk ticareti gemiciliği geliştirdi, 1849'da ithal edilen pamuk 346.000 tona, bunun parasal değeri de 15 milyon sterline ulaştı. 1860'ta İngiliz tekstil fabrikaları dünya ham pamuk üretiminin yarıya yakın bir kısmını işler hâle geldiler.[5] Uluslararası sularda faaliyet gösteren deniz ticaret filolarının üçte biri İngiliz bayrağı taşımaktaydı. İngiltere'nin deniz ticaretindeki üstünlüğü, kıta Avrupası ticaretini, özellikle de Fransızların gelişimini engelledi. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından beri gerilemekte olan Fransız dünya ticaret hacmi, 1789'daki düzeyine ancak on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği sonunda ulaşabildi. İngiliz deniz ticareti yalnızca New York ve Liverpool limanları arasında gidip gelen Cunard Buharlı Hattı ile sınırlı kalmadı, yeni ticaret alanları da gelişti. 1839'da Yarımada ve Doğu Hattı şirketleri, İskenderiye ile İngiltere arasında düzenli seferlere başladılar. Yüzyılın ortasından sonra insan ve eşya serbestçe dolaşmaya başladı. 1850'de Birleşik Krallık her alanda dünya egemenliğini ilân etmişti, devlet destekli ser-

[4] David Thomson, *Europe Since Napoleon,* (New York: Penguin Books, 1986), ss. 178-179.
[5] Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, s. 151.

mayedar, sanayici, tüccar ve armatör, "dünyanın atölyesini" kurmuşlardı, Londra ise dünyanın finans ve bankacılık merkezi hâline geldi.[6]

Sanayi Devrimi'nin Avrupa'da ve Avrupa-dışı dünyada yol açtığı toplumsal-siyasal dönüşümleri biraz daha açıklığa kavuşturmak amacıyla, kısaca on dokuzuncu yüzyıl genel siyasal eğilimlerine de bakmak gerek. Sanayi Devrimi ulusal girişimciler sınıflarının ortaya çıkmasına yol açtı. Bu sınıf, burjuvazi, geliştikçe zenginleşti, zenginleştikçe siyasal önemi ve yönetim üzerindeki etkisi arttı. 1830'lara gelindiğinde sanayicilerin, imalatçıların, tüccarın, serbest meslek sahiplerinin ve bürokratların çıkarlarının devlet yönetimine yansıması liberal reformların başlangıcı oldu. Burjuvazinin Batı toplum yapısının değişimi üzerindeki etkisi büyük ve şiddetliydi. Nüfus artışı, tarımla uğraşanları daha iyi iş ve daha yüksek ücret arayışıyla kentlere yöneltiyor, kentler gelişiyor, kentli nüfus ise aristokrasilere karşı orta sınıf temsilcilerinin oy temellerini oluşturuyordu. Gelişen burjuvazi, mutlak monarşi ve krallıkların en önemli müttefiki olan aristokrasilerin iktidarlarının sınırlandırılmasını ve anayasal bir hukuk sistemine tâbi kılınmasını kendi çıkarlarının serbestçe gelişmesi açısından kaçınılmaz buluyorlardı. 1830'dan başlayarak anayasal monarşiler, ifade ve inanç özgürlüğü gibi bireysel hakları, daha da önemlisi özel mülkiyetin dokunulmazlığını tanımaya başladılar. Liberaller, daha geniş bir seçmen kitlesinin desteğini kazanabilmek amacıyla zaman zaman seçme yeterliliğine temel oluşturan vergi sınırlarını aşağılara çekerek oy hakkını genişlettiler. Bu süreç, ilk olarak 1832'de İngiltere'de Reform Yasası ile başladı, 1844'e gelindiğinde oy hakkı hemen tüm erkeklere tanınmıştı. Ancak on dokuzuncu yüzyılda oy hakkı yalnızca erkeklere özgüydü, Avrupa'nın hiçbir büyük devletinde kadınlar oy hakkı mücadelelerinin sonuçlarını yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden önce elde edemediler. Ayrıca, demokratik ve sosyal reformlar Londra, Paris, Viyana, Budapeşte, Roma, Milano, Prag, Berlin gibi nüfusu 100.000'i aşan büyük kentlerle sınırlı kaldı, köylü kitlelerine ve kentlerdeki alt sınıflara ulaşamadı. Yüzyılın başında ekonomik, siyasal ve toplumsal bir konuma sahip bulunmayan işçi sınıfı da ancak yüzyılın ortalarından sonra oy hakkının genişlemesiyle söz sahibi oldukları sendikaları ve meclislere seçip gönderdikleri temsilcileri aracılığıyla Batı Avrupa hükümetlerini sosyal reform kavramını gündeme getirmeye zorladılar.

Sanayi Devrimi'nin teknik uygarlığının yalnızca sanayide ve genel olarak ekonominin tümünde değil, aynı zamanda bireylerin günlük toplumsal yaşamlarında yarattığı büyük etkiyi tahmin etmek güç olmasa

[6] Loubere, *Nineteenth-Century Europe*, ss. 83-90.

gerek. Ancak Sanayi Devrimi, Avrupa'nın her yanında aynı hızda gerçekleşmedi, antik tarım toplumunun modern sanayi toplumuna dönüşü, Manş'ın iki yanındaki komşuda bile birbirine koşut gelişme göstermedi. Yine de, İngiltere ve Belçika sanayi uygarlığının öncüleriydiler, onları Fransa ile İskandinav ülkeleri izliyordu. Bunların dışında kalan Avrupa'da ise üretici sınıflar ve girişimciler, toprak sahibi sınıfların ya da aristokrasilerin hizmetindeydi, ekonomik ve teknik gelişmelerin çıkarlarını soyluluk belirlemekteydi, dolayısıyla Ruslar ve Almanca konuşanlar, on dokuzuncu yüzyıl Batı uygarlığının zıt izdüşümü olan Doğu'yu oluşturuyorlardı. Rusya ve Avusturya ile onların himayesinde Balkanlar'da ortaya çıkmaya başlayan devletçiklerin nüfusları çok büyük oranda köylülerden oluşuyordu. Yalnızca birkaç büyük kent bulunmaktaydı ve sınai bir ilerlemeyi başlatacak kentli orta sınıflar güçlü değillerdi, Sanayi Devrimi'yle gelen çağdaşlaşma için 1890'ları beklemek gerekiyordu. Siyasal organizasyon, aristokrasi ve kilisenin desteğine sahip mutlak bir monark ile geniş bir tarım toplumu üzerine kuruluydu.

Almanya'da ekonomik gelişme, konfederasyonu oluşturan 39 prensliğin 1871'de birleşmesinden önce Prusya önderliğinde başlatıldı. Prusya, egemenliğini güneydoğusundaki zengin kömür yataklarına sahip ve köylülerin gelişmekte olan dokumacılık sanayiinde çalışmaya başladıkları Silezya'ya doğru genişletmekteydi. Prusya'da siyasal egemenlik Kalvinci Hohenzollern hanedanı tarafından temsil edilmekteydi, ancak toplumsal hegemonya toprak sahibi Lütherci *Junker*lerın ellerinde yoğunlaşmıştı. Devlet hizmetinde, orduda ve bürokrasideki konumunu ve belki de daha önemlisi Alman ve Polonyalı köylüler üzerinde sahip olduğu yetkeyi yitirmek istemeyen bu en güçlü sınıf, Üçüncü Frederick Wilhelm tarafından yönetilen Alman Konfederasyonu'nu 1815 sonrası muhafazakâr Avrupa devletlerarası sistemine katılmaya zorluyordu. Alman köylü toplumu ikinci serfliği yaşıyordu, 1810'da feodal serflikten kurtulan köylülüğün sınai kölelikten de kurtuluşu, kentlerdeki bağımsız zanaatçılığın düzenli imalata dönüşümü ve sanayinin gelişimi için önce ekonomik, dinsel ve kültürel olarak tekbiçimleştirilmiş ulus-devletin yaratılması gerekmekteydi. Ticaret ve sanayi feodal yapının bir uzantısı biçiminde örgütlenmişti, işletmeler feodal beyin mülkü, işçiler de dağınık feodal beyliklerin sınai serfleri durumundaydı. Üretimin, pazarın ve dağıtımın ulusallaşması ve gelişmesi için Alman birliği gerekliydi. Prusyalı milliyetçilerin ülke piyasalarının İngiliz ve Fransız mamul maddeleri tarafından istila edilmesini önlemek amacıyla gümrük duvarlarını yükselten *Zollverein* politikası Alman birliğinin ekonomik temellerini, Almanya'nın gelişmiş okul ve üniversite sistemi ise devlet öncülüğünde sanayileşmenin insan ve teknik

donanımını sağlamıştır. Sonunda, Birinci Dünya Savaşı sırasında sadece Alman sanayiinde değil, dünya sınai tesislerinde kullanılan kimyasal maddelerin birçoğunun tek üreticisi ve elektrik teknolojisinin öncüsü Almanya oldu. Uzun yüzyılın sonunda ise Alman sanayicileri, tüccarı ve bankerleri, Fransız rakiplerini çoktan geride bırakmış, İngiliz rakipleriyle mücadele eder bir hâle gelmişti. Alman orta sınıfının gelişimi devlet himayesinde gerçekleştiğinden Alman tüccar ve sanayicisi, aristokrasi, kilise, bürokrasi ve ordu ile birlikte Kayzer'in en önemli destekçileri arasında yerini almaktaydı.

On dokuzuncu yüzyıl Prusyası yalnızca Poznan bölgesinde Polonyalı bir azınlığa sahip, çoğunluğu Alman bir toplum, ortak bir kültür ve dille paylaşılan bir din üzerine kuruluydu. Uzun on dokuzuncu yüzyılın en önemli aktörlerinden olan Avusturya ise çok-dilli, çok-etnikli ve çok-dinli bir toplumu yönetiyordu. Hohenzollernlerin kuzeydoğu ve batıya, yani sınai altyapıya sahip Ruhr ve Silezya'ya yönelmelerinde olduğu gibi, Hapsburglar da güneydoğu ve doğuya yani Macaristan içlerine, Balkanlar'ın kuzeyine ve Güneydoğu İtalya'ya doğru genişlemek amacındaydılar. Prusya'nın modernleşme çizgisini Ren bölgesi-Ruhr-Berlin-Saksonya-Silezya oluşturuyordu, Avusturya'nın on dokuzuncu yüzyıl uygarlığını kuracağı alan ise Bohemya-Viyana-Budapeşte arasında olacaktı. Ancak, ulusal gelişmenin yolu, Almanlardan, Çeklerden, Macarlardan ve İtalyanlar ile çeşitli Balkan halklarından oluşan imparatorluğu bütünleştirmekten geçiyordu ya da Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda olduğu gibi, bu çok-etnikli ve çok-dinli imparatorluğun küçük ulusal devletlere ayrıştırılması gerekmekteydı. Birinci Francis (1806-1835) ve Ferdinand (1835-1848) ilahî bir yetkeye dayalı imparatora sadakatin imparatorluğu bir arada tutacağı inancını sonuna kadar taşıdılar. Bu inanç, güçlü bir Alman bürokrasisi ve değişik etnik yapılardan oluşmakla birlikte birleştirici bir güç olarak varlığını koruyan ordu ile beslenmekteydi. Francis, Katolik bir inanç çevresinin de desteklediği aşırı tutucu bir politikayla uyruklarının bağlılığını güvence altına almaya, milliyetçilik akımlarını önlemeye çalıştı. Sultan Abdülhamid, jurnalciliğin etkin bır biçimde kullanılması konusunda Francis'ten çok şey öğrenmiş olsa gerek. Metternich'in dış işlerini yönettiği dönemde kamu güvenliği bakanı olan Kont Joseph Sedlnitzky, kurduğu etkin casusluk, izleme ve jurnalcilik ağıyla hem 1817'de girdiği hükümette, hem de giderek devlet katında çok büyük itibar kazandı. Yayıncılık, sanat ve bilimlerde bu dönemde uygulanan sansür, muhafazakârları bile artık çileden çıkarıyordu. Üniversitedeki kütüphaneciler, hocaların okudukları kitapların listesini bakanlığa göndermek zorundaydılar, hocaların haberi olmadan! Ayaklanma ya da devrim bir yana, Kont

Sedlnitzky, liberalizm ve reformdan söz edenleri bile yargıladı, hapsetti ve sürgüne yolladı. Sonunda Metternich, iç politika üzerinde doğrudan etkisi olmadığını söylediği hâlde Sedlnitzky eliyle üniversiteyi rasyonalistlerden ve milliyetçilerden temizledi. İmparatorluğu da arındırdı, Romanovların yolladığı ordunun yardımıyla 1849'da Macar milliyetçi isyanını şiddetle bastırdı, hain ilân edilen Kossuth gibi aristokrat ve liberal milliyetçiler bile çareyi Macaristan'dan kaçmakta buldular. Milliyetçilik yalnızca ülke içinde değil, Avrupa'da başgösterdiği her yerde bir tehdit olarak algılanıyordu. Düzene karşı ayaklanmalar, savaş ve devrimci amaçlar içersin içermesin tüm reform hareketleri de ilâhî yetkeyle desteklenen Avrupa statükosuna bir tehdit oluşturuyordu, dolayısıyla Metternich Kutsal İttifak ordularını İspanya sömürgelerindeki isyanları bastırmak için Latin Amerika'ya göndermeyi bile düşünmüştü. 1848'e dek Ferdinand da Metternich'in tutucu politikalarını benimsedi. Metternich, bürokratları tembellik, cahillik ve iş bilmezlikle suçluyordu, Ferdinand bakanlıkları arasında bir bağ kaldıysa onları da kopardı, imparator bürokratlarının tümüyle tek tek, işlerin en ince ayrıntılarına kadar çalışmayı yeğliyordu. Ferdinand'ın iktidarı boyunca biricik amacı, imparatorluğunun Alman kültür ve dil birliğini korumaktı. Dolayısıyla, Metternich çağı, Avusturya-Macaristan imparatorluğunda Çek, Macar ve Slav milliyetçiliklerinin gelişme ortamı bulamadıkları bir dönem oldu.

On dokuzuncu yüzyılın başında Rusya tam da çarın kendisi gibi tanımlanabilirdi: "Yönetemeyecek kadar güçsüz, yönetilemeyecek kadar güçlü."[7] Çar Alexander, Büyük Katerina'nın torunuydu, İsviçreli cumhuriyetçi öğretmeninden hukuk ve liberalizm dersleri almıştı. Ancak ne on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasından, ne reform hareketlerinden, ne de Rusya'nın toplumsal ve ekonomik koşullarından haberi vardı. Pek de yerinde olmayan ruh sağlığı, tahta kendisinin geçirilmesi için babasının öldürülmesiyle daha da bozulmuştu. On dokuzuncu yüzyılın ilk on yılında başta eğitim olmak üzere yapmaya çalıştığı yönetsel reformlar ve serfliği kaldırma çabaları 1812'de Napolyon'un istılasıyla sona erdi. Savaş sırasında mistisizme yönelişinin, dine sarılışının, resmî Ortodoksluğu yayma çabalarının ve savaş sonunda liberal ve milliyetçi akımlara karşı Kutsal İttifak'ın kuruluşuna önayak olmasının nedeni ruhsal yapısındaki değişimlere bağlanmaktadır. Alexander'ın zamanında ibadet, kamusal bir niteliğe büründü, Ortodoksluk öğretisi eğitimin temelleri hâline geldi. Eğitimde, hukuk alanında ve yönetimde yüzyılın başında etkinlik sağlayan liberaller, Napolyon savaşlarından sonra yerlerini hızla muhafazakâr

[7] Loubere, *Nineteenth-Century Europe*, s. 45.

ve gericilere terk ettiler. Çarın ölümü üzerine Aralık 1825'te patlayan liberal isyan şiddetle bastırıldı, ayaklanma önderlerinden beşi asıldı, çatışmadan sağ kurtulabilenler Sibirya'ya sürgüne gönderildi.

Birinci Nikola da Kutsal İttifak'ı sürdürecek bir birikime sahipti. Nikola, liberal reform karşıtı bir muhafazakâr, güç kullanma yanlısı baskıcı bir otokrat ve ilâhî iktidarın savunucusuydu. Nikola'ya göre toplum dinsel kurallara göre yönetilmeli, din toplumsal yapının ve itaatin temeli hâline getirilmeliydi. Komşu otokratik yönetimlerde olduğu gibi Çar Nikola da, kentlerde meydana gelebilecek milliyetçi ya da liberal hareketleri engellemek üzere toplumsal denetim mekanizmalarına başvurdu, sansür, izleme ve ihbar bu denetimin en önemli aygıtlarıydı. Köylülüğün durumunu iyileştirebilmek ve belki de daha önemlisi liberallere karşı köylülüğün devlete sadakatini temin etmek amacıyla (Rusya'da serflik 1861'e dek varlığını sürdürdü) onları sistemle bütünleştirmek, yaygın bir eğitim-öğretim ve propaganda faaliyetiyle Rus *mir*inin devlete itaatinin sağlanması gerekiyordu. Ancak, eğitimden hemen hiç nasibini almamış çok büyük bir köylü toplumu devletin etki alanından uzak bulunuyordu, ayrıca Nikola'nın denetim amacıyla yarattığı devasa bir bürokrasi ve en az halkın kendisi kadar cahil bir ruhban ordusu, devlet ve toplum arasında sağlam örülmüş bir duvar oluşturuyordu. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde Rus toplumu, en altta yer alan büyük bir köylü kesimiyle onun üstünde hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir memurlar ve ruhban sınıfı arasındaki ilişkilerin baskı, cebir, rüşvet ve istismar yöntemleriyle belirlendiği bir görünüm arz ediyordu.

Herhâlde yukarıda anlatılanlardan, on dokuzuncu yüzyıl başında Hapsburg Avusturyası ile Romanov Rusyası'nın Avrupa'nın muhafazakâr eski dünya düzeninin restorasyonunda neden önder oldukları yeterince açık. Avrupa'da kurulmakta olan yeni Batı uygarlığı, aslında Avrupa'nın doğusundaki gerici güçleri çok da ilgilendirmiyordu. Onların asıl ilgisi, baş döndürücü bir hızla yaklaşan siyasal ve ekonomik devinimden kendi imparatorluk uyruklarını uzak tutma, yüzyılın ortalarında artık liberallerden devrimcilere geçmiş bulunan değişim isteğini önleyerek varolan yapıyı koruma ve kendi iktidarlarını güvence altına alma konuları üzerine yoğunlaşmıştı. Bu iki imparatorluğun toplumsal örgütlenme, siyasal kurumlar ve amaçlar açısından birbirlerine benzemelerinin nedeni de bu. Prusya, gelişme karşıtı bu güçlerin bir parçası olmakla birlikte Ren bölgesindeki ekonomik ve sınai gelişmeler nedeniyle göreceli bir şekilde bu geleneksel güçlerden ayrılıyordu. Yüzyıl ortalarına gelindiğinde Avusturya ve Rusya, büyük ölçekli toprakları, hâlâ devletlerarası tehdit unsuru niteliğini taşıyan ve liberallere ve milliyetçilere karşı iç düzeni sağlamaya

yetkin devasa orduları ve modernleşen bürokrasileri ile büyük devlet niteliklerini koruyorlardı. Ancak yüzyılın ortalarına gelindiğinde ekonomik ve teknolojik güç artık batıya kaymıştı. Rus ordusu 1830'da Polonya'daki ayaklanmayı bastırmayı bilmiş, 1849'da Macarları sindirmişti, ancak Kırım Savaşı, Rusya'ya büyük devlet olmanın büyük bir orduya sahip olmak anlamına gelmediğini göstermişti.

İngiliz sanayi ve ticaret genişlemesinin en önemli sonuçlarından biri, Avrupa'da yaşanan genel iktisadi ve mali krizler oldu. 1818-19 yıllarında meydana gelen küçük ölçekli krizler, 1830'ların ortalarından itibaren Amerikan pamuğunun fiyatlarındaki dalgalanmalar nedeniyle 1838-39 ve 1846-47 dönemlerinde daha büyük ölçekte yinelendiler. Birleşik Devletler'e yatırılan Avrupa, özellikle de İngiliz ve Belçika sermayesi Amerikan bankalarında batınca Avrupalı şirketler çöküntü içine girdiler, İngiliz bankaları Kıta Avrupası'ndaki rakiplerinden borç almak durumunda kaldı. 1847 yılında hububat üretiminde meydana gelen kriz, altın rezervlerinin Amerika ve Güney Rusya'dan alınacak gıda maddelerine akmasına yol açtı. Özellikle İngiltere'de gıda spekülasyonları ticari faaliyetlerin durmasına, iflaslara ve bankaların kapanmasına yol açtı.[8] 1848'e gelindiğinde ekonomik çöküntü, açlık, yoksulluk, yukarıda kısaca bahsedilen toplumsal ve siyasal baskı rejimleri politikalarıyla katlanınca, dönem, bütün Avrupa liberal hükümetlerinin şiddetli sarsıntılar geçireceği bir devrim dönemi hâline geldi. Liberal Avrupa hükümetleri kendi varlık nedenleri olan ticari ve sınai çıkarlarla o denli iç içe geçmişlerdi ki toplumsal huzursuzluğu etkin bir biçimde sona erdirecek önlemleri almalarını gerektiren koşulların oluştuğunu göremediler. Sonuç, liberal reformların genişletilmesi, demokratik hattâ sosyalist politikaların yaygınlaştırılması oldu.

Avrupa'yı dalga dalga saran 1848-49 siyasal ve ekonomik krizleri, yönetici sınıflara iki temel şey öğretti. Bunlardan birincisi, artık uyruklar yurttaşlık bilincini ediniyorlar ve iktidarı ilâhî kökenlere sahip mutlak güç olarak görmüyorlardı. Krallıklar devrilebiliyordu ve yerine yetkelerini halktan alan ulusal siyasal rejimler kuruluyordu. On dokuzuncu yüzyılın ortasında bile hâlâ din ve dinsel kurumlar toplumsal yaşamdaki etkilerini arttırarak sürdürüyordu. Hıristiyanlık Avrupalı olmanın önkoşuluydu, devletlerarası sistem içinde yer almanın da. Kendilerini tek ve tüm Hıristiyan ulusunun bir parçası kabul eden dinsel unsurların birliğini kurmayı amaçlayan Kutsal İttifak, Avrupa uygarlığının Hıristiyan temellerine vurgu yapma anlayışının sonucuydu. Kutsallık, Aydınlanmanın akılcılı-

[8] Thomson, *Europe Since Napoleon*, ss. 185-186.

ğına, kuşkuculuğa ve zaten imansız olan Müslüman Osmanlı'ya karşı Avrupalı yöneticilerin meşruiyetlerini sağlıyordu. Protestanlık değişimin ve ilerlemenin öncüsüydü, kapitalizmin de ruhunu oluşturuyordu, ancak Papa VII Pius da tarikatlar, dernekler ve hayır kurumları ile tüm Hıristiyanların dindar olması uğraşısı içindeydi. Katolik vaizler, ellerinde tespih ve muska, kilisenin inanç sistemini yayıyorlardı. Ardından seçilen XVI. Gregorius tarikatlara savaş açtıysa da giderek sekülerleşen Avrupalı hükümetleri yeterince dindar olmamakla suçlamaktan geri kalmadı.[9] Cizvitlerin okullar açmaya başlaması, İngiliz Metodistlerle Amerikalı Protestanların dünyanın her yerine misyonerler göndermeye başlaması tam da bu dönemdedir. Avrupa mutlak monarşileri, ülkelerindeki toplumsal yapıyı denetim altında tutmada 1850'lere dek dinin bu gelişiminden oldukça yararlandılar. Yüzyılın ortalarından sonra ise geniş kitleler tarafından okunan gazeteler ve Marconi'nin telsiz telgrafıyla başlayan iletişimdeki gelişmeler, daha da önemlisi eğitimin demokratikleşmesiyle Kutsal Kitap'ın Orta Çağ öğretileri yaşanan hızlı toplumsal dönüşüm çerçevesinde tartışma konusu olmaya başladı. Önce ilkokullar yaygınlaştı, sonra da orta sınıfların çocukları giderek artan bir şekilde orta ve yüksek eğitimden yararlandılar. Bilimsel bilgi, iletişim sürecini hızlandırdı, okur yazarlık yaygınlaştığında toplumsal sekülerleşme arttı ve dinsel öğretiler, fizik, kimya, biyoloji, elektrik, tarih, toplumbilim ve ekonomi yanında çok basit bireysel inançlar hâline geldiler. Dolayısıyla yurttaşlar, devleti Tanrı yapımı değişmez bir varlık olarak görmek yerine yönetimine katılarak kendi istekleri doğrultusunda biçimlendirebilecekleri bir gerçeklik olarak algılamaya başladılar.

1830-1848 döneminde Avrupa liberal hükümetlerinin başarısız deneyimleri ile 1848 devrimlerinin devlet anlayışında yarattığı ikinci sonuç, yöneticilerin kendi toplumsal tabanlarını genişlettikleri oranda ayakta kalabileceklerini anlamaları oldu. Yönetime katılmak isteyen siyasal örgütlenmeler, sendikalar ve partiler uzlaşmak durumundaydılar, hükümetler de toplumsal reformun genişletilmesiyle topluma nüfuz ettikçe güçlendiklerini gördüler. Artık güçlü devlet kavramı, askerî üstünlük ve toprak genişliği gibi geleneksel anlayış yerine topluma yayılan vergi ve askerlik hizmeti karşılığında toplumsal istekleri karşılamak için politikalar üretilmesi üzerine dayanmaktaydı.

İngiltere, 1760'tan itibaren denizlerdeki hem ticaret hem de askerî gücü, tüm dünyaya yayılmış finans-kredi ağları ve ticari bağlantıları ve itti-

[9] Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*, V. Cilt - *19. Yüzyıl: İlerlemenin Çelişmeleri*, (İstanbul: Adam Yayınları, 1997), ss. 61-62.

fak diplomasisi ile Avrupa üstünlüğünü kabul ettirmişti. İngiltere'nin bu üstünlüğünün sürmesi, yüz yıllık barış döneminde (1815-1914), askerî harcamaların azaltılmasına, bürokrasinin küçültülmesine, İngiltere'yi de ilgilendirebilecek çatışma ve savaşların Avrupa dışına taşınmasına ve ekonomik faaliyetler üzerindeki devlet denetiminin kısıtlanmasına bağlıydı. İngiliz sanayiinin büyümesi ve sermayeye geri dönüşlerin artışı, mamul madde ve sermaye ticaretinin önündeki engellerin kaldırılmasını ve serbest piyasa kurumsal yapılarının oluşturulmasını gerektiriyordu. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde ulusal güvenliğe öncelik veren merkantilist uygulamaların pek çoğu ortadan kaldırılmıştı. Kraliçe Viktorya, Büyük Britanya İmparatorluğu'nun 'ulusal' çıkarları ile İngiliz kapitalistlerinin çıkarlarını bütünleştirmeyi ve bu ekonomik bütünün merkezini City' ye yerleştirmeyi çoktan başardığı için, *laissez-faire* ekonomisinin önündeki koruyucu gümrük duvarlarının kaldırılması, teknoloji ihracını engelleyen yasaların iptali, savaş zamanı deniz ticaret filolarından yararlanmayı öngören Denizcilik yasasının değiştirilmesi Parlamentoda büyük sorun oluşturmadı. Kıta Avrupası güçlerinin kendi piyasalarını İngiliz malları tarafından istila edilmesini önlemek üzere korumacı politikalara başvurması tam da bu döneme rastlar. Almanya'nın birleşip Avrupa güçler dengesine elle tutulur bir tehdit oluşturmaya başlamasına değin İngiltere'nin yıllık savunma harcamaları toplam ulusal harcamalarının yüzde üçünü geçmedi. Kutsal İttifak, dörtlü, beşli ittifaklar, Avrupa İttihadı ve nihayet 1900'lerin son çeyreğinde yapılan karşılıklı anlaşmalar ve bağlaşmalar aracılığıyla İngiltere'nin Avrupa'da yarattığı güçler dengesi askerî harcamaları arttırmaya da gerek bırakmadı. İngiltere, diplomatik manevralar ve güçlü donanması ile yalnızca Balkanlar (1821-29), Mısır (1838-41), Kırım (1853-55) gibi Avrupa için yaşamsal öneme sahip yakın çevredeki siyasal gelişmeleri etkilemek amacıyla müdahale etti. Kırım Savaşı'na katılmanın bile eleştiri konusu olması üzerine İngiltere, 1859'da Piyemonte-Avusturya, 1866'da Avusturya-Prusya ve 1870'te Prusya-Fransa çekişmelerini yalnızca izlemekle yetindi ya da Avrupa'nın tutucu yönetimlerine karşı değişim güçlerini desteklemeye başladı. Ancak bu dönemde Avrupa haritasını Fransa lehine bir kez daha çizmek isteyen III. Napolyon, fırsatları değerlendirip İtalya'yı Avusturya vesayetinden kurtarmayı amaçlayan Kont Cavour, Alman birliğinin mimarı karizmatik Bismarck, hattâ yurt içinde sınai gelişmeyi, yurt dışında ise Doğu Avrupa ile Balkanlar üzerindeki etkinliğini arttırmayı amaçlayan II. Alexander (1855-81) Avrupa devletler sisteminin değişiminden yanaydılar. Artık güçler dengesi, varolan durumu sürdürmek niyetinde olan güçlerin yararına olmadığından Avrupa İttihadı büyük ölçüde işlevsiz kalmış ve

1880'lerden başlayarak Avrupalı güçler kendi aralarında güç birlikleri oluşturmaya başlamışlardı.[10]

İngiltere de değişimden yanaydı, ancak bu, serbest ticaret rejimini güçler dengesinin yerine geçirerek sistemi toptan değiştirmek anlamına geliyordu. Serbest ticaret, öncelikle toprak fetihleriyle genişletilmiş olan Britanya İmparatorluğu'nu finans ağları ve mali kurumlar aracılığıyla City'ye bağlı kılmak için gerekliydi. İkinci olarak da yüzyılın ortalarına kadar İngiltere dünya ölçekli egemenliğinin başlıca yönetim aracı olan Avrupa İttihadı, artık bu rolü serbest ticaret rejimine terk edecekti. Dünya ölçekli İngiliz sermaye birikiminin kurumsal temellerini serbest ticaret rejimi belirleyecek ve İngiltere'nin on dokuzuncu yüzyıl dünya hegemonyasının başlıca aygıtı hâline gelecekti. Serbest ticaret rejimi ya da dünya ölçekli sermaye birikimi yapılarının kurulup işlemesi, büyük ölçüde korumacı iktisat politikalarıyla donanmış olan Kıta Avrupası ekonomilerini de sistemle bütünleştirmek zorundaydı. İngiliz tüccar ve bankerleri Avrupa finans merkezleri ile Londra arasındaki bağlantıları sağlıyor, İngiliz mühendis ve teknisyenleri ise 1860'ta Cenova limanını ve Modena'da Alpleri aşan demiryollarını inşa ederek serbest ticaretin fiziki altyapısını kuruyorlardı. Kıta Avrupası'nda muhafazakâr rejimlere karşı başkaldırıların, ortaya çıkacak yeni devletlerin İngiliz serbest ticaretiyle bütünleşecekleri düşüncesiyle güçler dengesini sarsmasına izin veriliyordu. Bu yüzden Avusturya ve Fransa'ya karşı Garibaldi İngiltere'nin kısmi desteğini kazanmıştı.

1860 yılında Maliye Bakanı Gladstone serbest ticaretin önünde kalan son engelleri de kaldırdı ve tüm gümrük resimlerini iptal etti. Amaç, İngiltere'nin bütün yurtiçi piyasalarını dünyanın her yanından gelen mal ve sermaye akımlarına açmaktı. Milliyetçiliğin yükseldiği bir dönemde tüm Avrupa'yı bütünleştirecek bir sermaye birikimi rejimini kurmak olanak dışı olduğundan İngiltere'nin Avrupalı güçlerle ikili anlaşmalar aracılığıyla mali ve ticari faaliyetleri düzenlemeye başlaması da yurt içine mal ve sermaye akışını kolaylaştıracak olan Gladstone düzenlemeleriyle aynı zamana rastlatıldı. Avrupalı güçlerle yapılan bu ikili anlaşmaların ilki, aynı yıl Fransa ile imzalanan serbest ticaret sözleşmesi oldu. Sözleşme, Fransız piyasalarını İngiliz mallarına açıyordu, İngiltere'nin yüksek kaliteli ucuz sınai ürünleri karşısında rekabet gücü kalmayan pek çok Fransız üretici işlerinden oldular. Bunu, Avrupa piyasalarını İngiltere egemenliğine sokan diğer anlaşmalar izledi.

---

[10] C. J. Bartlet, *Peace, War and the European Powers, 1814-1914,* (New York: St. Martin's Press, 1996), ss. 70-92; 132-141.

Üretim patlaması yaşayan İngiliz sanayii için gerekli hammadde, doğal kaynaklar ve gıdaların serbestçe elde edilmesi amacıyla teritoryal genişlemeye hız verildi. Arrighi, yüzyılın başında dünya topraklarının fiilen yüzde 35'ini elinde tutan Batılı emperyalistlerin, bu oranı 1878'de yüzde 67'ye, 1914'te ise yüzde 85'e yükselttiklerini belirtmektedir.[11] İngiltere, Kanada, Güney Afrika, Avustralya, Orta Doğu ve en önemlisi Hindistan'da pek çok bölgeyi sömürge imparatorluğu çatısı altında birleştirdi. En önemli rakibi Fransa ise önce Cezayir'den Kuzey Afrika'ya, daha sonra ise Güneydoğu Asya'ya doğru uzanmıştı. Ruslar, doğuda Asya steplerine doğru genişliyorlar, batıda ise Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu'yu doğal genişleme alanları olarak görüyorlardı. Belçika, Kongo'yu egemenliği altına alırken hayat alanları arayışına oldukça geç denilebilecek bir tarihte, 1870'de çıkan İtalya'nın çıkarları Akdeniz'de, Kuzey ve Doğu Afrika'da İngiltere ve Fransa ile çakışmak durumunda kalacaktı. 1900'e gelindiğinde sömürge imparatorlukları içinde en gelişmiş! olanları Büyük Britanya ile Fransa'ydı, ancak İngiltere'nin karşısında eski rakiplerinden çok daha çetin, ulusal birliğini tamamlamış ve sanayileşme yolunda hızla gelişen Almanya çıktı. Sömürgeleştirme sürecine en son katılmış olmanın verdiği bir acelecilikle 1896'da Kayzer II. Wilhelm'in (1888-1918) *weltpolitik*'i uygulamaya koymasının ardından Alman İmparatorluk Donanması, Afrika kıyılarında ve Büyük Okyanus'ta sömürge imparatorluğunu kurmaya gönderildi. Nihayet, yüzyılın sonunda Alman ve İngiliz sömürge imparatorluklarının kesişme bölgesi Osmanlı İmparatorluğu toprakları oldu. Davies'e göre, çağdaşlık, bilimsel gelişme, ulusçuluk, refah ve güç açısından on dokuzuncu yüzyıl sonlarının model ülkesi olabilecek Almanya bir dişlisi biraz gevşek kalmış mükemmel bir makineye benziyordu, sonunda patlayacak ve bütün fabrikayı mahvedecek olan dişlideki aşırı ısınma, Alman *Lebensraum* (yaşam alanı) düşüncesiydi.[12] Almanya, Avrupa'da İngiltere'nin karşısına 1873'te Avusturya ve Rusya ile imzaladığı Üç İmparator Birliği Anlaşması ve 1881-87 Avusturya-Almanya-İtalya ittifakı ile çıkıyor, İngiliz dünya egemenliğine ise Afrika'nın güney ucunda İngilizlerin Orange ve Transvaal cumhuriyetlerini Rhodes'in Güney Afrika Cumhuriyeti'ne katma savaşında (1899-1902) Boerleri destekleyerek meydan okuyordu. Aynı yıllarda Alman Savaş Bakanı von Tirpitz de İngiltere'nin denizlerdeki üstünlüğünü sona erdirmek üzere donanmayı güçlendirecek modern savaş gemileri yapımına karar verdi. Yüzyılın sonları, gelişmiş teknolojinin savaş maki-

[11] Arrighi, *The Long Twentieth Century*, s. 53.
[12] Norman Davies, *A History of Europe*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 854.

nelerine uygulanmaya başladığı, silahlanma yarışının hızlandığı bir dönem oldu. Yine de *Lebensraum* dünya egemenliği gibi uzak bir hayal yerine daha gerçekçi amaçlarla uygulanmaya başladı. Yaşam alanı, Almanya'nın sömürge imparatorluğuna sahip olamamasından kaynaklanan sermaye açıklarını Doğu Avrupa'yı ekonomik açıdan kendisine bağımlı kılarak kapatması anlamına geliyordu.

İngiltere'nin sömürgelerinden elde ettiği sermaye birikimi, bir yandan geniş bir bürokrası ve büyük bir askerî güce sahip Hindistan kolonisi örneğinde olduğu gibi sömürgeler üzerindeki denetimi sürdürmek ve imparatorluğa yeni topraklar katmak amacıyla harcanırken, diğer yandan da İngiltere'nin Avrupa siyaseti üzerindeki etkisini sürdürebilmesi için Avrupa'da siyasal ve ekonomik yatırımlarda kullanılmak üzere Londra'ya akıtılıyordu. Sömürü, sermaye akışıyla sınırlı değildi, hammadde, ucuz işgücü ve yarı-mamul maddeler yanında sömürgeler metropol ordularına asker de vermek zorunda kalıyorlardı. İngiliz ordularında Anzak birliklerinin veya Hintli Müslümanların (ya da aynı şekilde Fransız ordularında Cezayirli Fransızların!) yer alması, koloniciliğin erken dönemlerinde Batılı askerlerin sömürge topraklarında belirivermesi kadar garipti. Bu da sömürgeciliğin Avrupa-dışı geleneksel (geri kalmış!) toplumları kültürel açıdan Avrupalılaştırmasının, ulusal açıdan da Avrupa imparatorluklarının parçası hâline getirmesinin bir sonucu olsa gerek. Dolayısıyla sömürgeler, her türden kaynaklarıyla gelişmiş metropol ekonomilerinin doğal birer parçası durumuna gelmişlerdi ve sömürgelerin sunabilecekleri ekonomik olanaklar için Avrupalı güçler arasında tırmanan rekabetin sonuca ulaşması için dünya ölçeğinde bir (hattâ iki) çatışmanın çıkması kaçınılmaz görünüyordu.

On dokuzuncu yüzyıl, Avrupa'nın uzun yüzyıllarının en önemlisidir. Bu uzun yüzyıl, 1760'larda İngiltere'nin dünya siyasi, iktisadi ve mali yapıları üzerinde egemenlik kurduğu, o zamana dek görülmemiş sınai ve ekonomik gelişmelerle Avrupa'nın gelişiminde önderlik konumunda bulunduğu, Avrupalı ulusların modern Batı uygarlığını yarattıkları ve bu uygarlığın sömürgecilikle, siyasal çatışmalarla, ekonomik genişlemeyle ve dinsel-kültürel yayılmayla dünyanın geri kalan bölgelerini etkilediği bir İngiliz yüzyılı olmuştur. Avrupa'nın büyük güçleri arasında, savaş ve devrim (1760-1815), karşı-devrim ve restorasyon (1815-1848), reform ve demokratikleşme (1848-1871) ve yayılmacılık ve rekabet (1871-1914) aşamalarıyla geçen uzun İngiliz yüzyılı, Avrupalı ulusların dünya egemenliği için yaptıkları iki büyük dünya savaşı sonunda Avrupalı olmayan bir başka büyük gücün, Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya ölçeğinde siyasî, iktisadi ve mali egemenliğini kurmasıyla sona ermiştir.

İKTİDAR VE SÖYLEM: KAPİTALİZM VE AVRUPA

Serdar Taşçı

Yeni Çağ Batı Avrupası doğabilimsel ve teknik başarıların yanı sıra, oldukça çatışmalı toplumsal süreçlere de tanık oldu. On yedinci yüzyıl Britanya devrimleri değil de, Fransız Devrimi'ne ve on dokuzuncu yüzyılın Kıta Avrupası burjuva ve işçi devrimlerine tanık olunması, toplumsal düşünceyi merkezî bir sorunsal konumuna getirdi. Bir grup düşünür toplumsalı doğabilimsel ve olgucu bağlamda ele almayı istedi. Özellikle Fransa ve İngiltere'de bu eğilim ağırlıkta idi. On dokuzuncu yüzyılda, özellikle Almanya'da ve yine yüzyılın ikinci yarısında yayılmaya başlayan aykırı bir düşünce, toplumsalın ve beşerî olanın doğabilimsel yöntemlerle inceleme konusu yapılamayacağını, toplumsalın tarihiliğini, bir tekliğini ve öznelliğini vurgulayarak belirtiyordu.

İnsan veya kültür bilimlerinin yöntemi olarak hermenötik anlama söylemi; az çok bu söylemle ilişki kurmuş düşünürlerce, Wilhelm Dilthey, Max Weber, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer veya çağdaş marksist ve sosyolojik düşüncenin temel akımlarından olan Frankfurt Okulu'nun son büyük temsilcisi Jürgen Habermas tarafından farklı algılanmış olsa bile, temelde bir empati gereksinimini tatmine yönelir. Bu yönelimin ana doğrultusu şudur: İnsani olanı, insanla ilişkili olanı, insani ürünleri ve insanı üretenleri; kültürü, tarihi, dili, geleneği yorumlarken onlara yakınlaşarak, onlardan olarak anlamak. Doğabilimsel yöntemlerle değil, nesnelcilikle değil, nedensel açıklamayla değil, yani dışsal değil,

içsel anlama, yaşamsal deneyimleme ile. Bu deneyimleme metafizikten kaçınmalı, Habermas'ın vurguladığı gibi anlarken edilgen (Gadamer) kalmamalı, eleştirel de olabilmelidir. Böyle içsel anlamayı yerine getirmeyen veya getiremeyen her düşünce bütünlüğü, üzerine düşündüğü tarihsel-toplumsal olayı anlamada eksik ve bundan dolayı yetersiz kalır.[1] Weber'in takipçileri, bana daha tercih edilebilir gözüken bir kavramla Weber okuyucuları, tarihsel-toplumsal düşünceye Weber'in Karl Marx'tan ayrı bir katkısı olan bu çerçeveye dikkat etmelidirler.

❄

Adlandırmak, kavramlar yakıştırmaya çalışmak önemli değildir. İster sanayi sonrası toplumu, ister enformasyon toplumu, ister postmodern toplum densin veya küreselleşen dünya densin, kesin olan nokta, kapitalist ekonomi politiğin dünya ölçekli hâle geldiği, dünyasallaştığı ve bu anlamda evrenselleştiği ve/ya da evrensel bir iktisadi yapılanma biçimi olarak algılanmaya başlandığıdır. Orta Çağ Batı Avrupasında feodal üretim ve statü ilişkileri dışında gelişen yerel pazar ekonomisi, önceleri tarım, ticaret ve elde mal üretim tekniğiyle boy göstermiş, sonraları Sanayi Devrimi ile beraber boyut değiştirmiştir. Karl Polanyi buna "büyük dönüşüm" der. Kapitalist gelişmeyi Adam Smith, emeğin verimiyle beraber sermaye birikiminin yöneltildiği uzmanlaşma, işbölümü (daha sonra bu kavram Durkheim tarafından modern toplumda anomi kavramıyla ele alınacak) ve makineleşmeyle koşut giden sarmal bir büyümeyle ele alır. Marx ise emeğin fazladan çalıştırılıp oluşturulan artık değerin kaynaklık ettiği genişleyen kapitalist yeniden-üretim sürecini ele alır. Bu ekonomik gelişme sürecinde tarihte olmadığı kadar çok toplumsal, siyasal ve doğal sorun yaşanmış; ideolojik bloklaşmalara, büyük devrimlere ve dünya savaşlarına tanık olunmuştur. Doğu bloku ve Sovyetler'in tarih sahnesinden çekilişi, soğuk savaşın sonu ve iki kutuplu uluslararası dünya sisteminden tek kutuplu uluslararası dünya sistemine geçiş değil, sadece kapitalist ekonomi politiğin en yeni son aşaması olarak genelleşme sürecine girmesiydi. Eğer denk güçler yoksa, orada iki kutuplu uluslararası dünya sistemi de yok demektir. Böyle olunca, yakın geçmişin son elli yılı görüntüsel bir aldatıya veya psikolojik bir yanılsamaya konu oldu. Uluslararası dünya sistemindeki makro ölçekli sorunlar, Marx'ın daha önceden vurguladığı gibi,[2] genelleşen bir ekonomi politiğin içsel mantığından doğan aksamalar biçiminde algılanabilir. Bu durum yirminci yüzyılın ilk yarı-

[1] Düşünce bütünlüğü konusunda bkz., Serdar Taşçı "Aydınlanma(ma)nın Felsefesi" *Toplumbilim*, Aydınlanma Özel Sayısı içinde.
[2] *Capital*, vol 3., p. 250 (I.P.).

sında iki büyük dünya savaşı ve bu iki büyük dünya savaşı arasındaki Büyük Ekonomik Buhranda böyle olduğu gibi, yüzyılın ikinci yarısında da böyleydi.

Tarihsel gelişimleri, toplumsal ve kurumsal yapılanmaları ve siyasal kültürleri kısmen farklı olsa da, bir Avrupa-Angloamerikan dünyasından söz edilebilir. Bu dünyanın en temel öğesi ekonomi politiğidir. Bu dünyayı, Avrupa-Angloamerikan dünyasını kapitalizm olmadan anlamak olanaklı değil, kapitalizmi anlamadan bu dünyayı, ürünlerini ve iktidarını anlamak olanaklı değil. Kapitalizm normal ve herhangi bir öğe değil, deyiş yerindeyse dominant öğedir. Avrupa-Angloamerikan dünyasını anlamada, algılamada kapitalizme gereğinden fazla önem verildiğini düşünmek doğru olmaz. Aksi durumda Avrupa-Angloamerikan dünyası, gerçeğiyle örtüşmeyecek biçimde algılanır. Dominant bir öğe olan kapitalizm, normal bir öğe konumuna indirilir veya göz ardı edilirse tarihsel-toplumsal gerçekliğe uzaktan bakılır ve anlamada kusurlar belirir. Belirteyim ki, burada, iktisadî ilişkiler ve onunla biçimlenen statüler sistemi toplumsalın temeli yapılmıyor, belli bir tarihsel-toplumsalın temeli yapılıyor. Belli bir tarihsel-toplumsal derken, Avrupa-Angloamerikan dünyasını kastediyorum. Bir sosyolojik paradigma olarak ekonomizmden değil, belli bir tarihseli anlama paradigması olarak ekonomizmden söz ediyorum. Kapitalizme o denli vurgu yapıyor ki Wallerstein,[3] burada kapitalizm çağdaş toplum kurumlarının, sosyo-ekonomik sınıfların, iktidar biçimlerinin ve muhalif ideolojik söylemlerin yaratıcısı olur. Modern toplumu, onun sorunlarını düşünmek, Avrupa-Angloamerikan dünyasına yönelik düşünüş, o hâlde kapitalizmin meşruluğunun (Weber'de rasyonalizasyonun) sorgulanmasıyla koşut oluyor.

*

İktidar içerikli yaşamsal deneyimleme, tarihsel bir kategori içeriği olarak bugün olanaklı hâle gelmiştir. İnsanlar, tarihin ilk gerçek iktidarıyla yaşıyor. Kapitalizmi hem yaratan, hem de kapitalizm tarafından yaratılan Avrupa-Angloamerikan dünyası ve onun iktidar rejimleri, Hegel'in zamanın ruhu dediği şey gibi üzerimizde, ruh ve bedenlerimizin üstünde yer alıyor. Ve gerçek, zamanını kavramış olmaktır (yine Hegel) deyip zamanın ruhu, iktidarı olan Avrupa-Angloamerikan dünyasına, onun üretimlerine, düşünsel veya maddi ürünlerine yöneliyoruz, doğrusu yönelmek zorunda kalıyoruz. Zaten başka çare yok, en azından şimdilik yok. Çünkü

[3] "Les Etats dans le vortex institutionnel de l'economie-monde capitaliste" (*Revue Internationale des Sciences Sociales* içinde).

ilk kez gerçek bir iktidar karşısındayız. Gerçek iktidar olmak ne yalnız bedene, ne yalnız ruha, her ikisine, hem bedene hem ruha yön vermek demektir. Beden gibi kaba olması yetmez, ruh gibi ince olacak, incelmiş de olacak. Bir de bütüne hâkim olacak. Modern dünyanın, Avrupa-Angloamerikan dünyanın iktidar rejimleri; bilimleri, sanat ve ekonomileri ve normlarıyla kendini inceltmiş, ruhlara nüfuz eder olmuş ve böylece iktidar olmanın olmazsa olmazlarını yerine getirmiştir. Kurama yönelirken kuramsızlığı hedefleyen, iktidarın metafiziklerine karşı gelirken kendisi bir iktidar metafiziği geliştiren Foucault, iktidarın modern dönemle beraber incelişini, bilimleri ve teknolojilerinin, hakikat (bilgi) söylemlerinin gelişimini çözümlerken, aslında iktidarın ya da iktidar olduğu zannedilenin nasıl gerçek iktidar olduğunu ve kendini gerçekleştirdiğini; pratikleri aracılığıyla, karşıtları aracılığıyla kendini gerçekleştirdiğini anlatır gibidir. Gibidir diyorum çünkü Foucault, mikro iktidarlardan söz eder. İktidarı, klasik anlamıyla siyasal yalnız siyasal iktidar olarak ele almaz. İktidar her yerde, her ilişkide, yönü değişebilse de her ilişkide var. Buradaki Nietzsche esinine dikkat edilmeli. Aksine ben, yeni iktidardan, gerçekleşmiş iktidardan, gerçek iktidardan, büyük harfle yazılması gereken iktidardan söz ediyorum.

Evet, iktidar doğmuştur, iktidar günümüz dünyasında doğmuştur. Tarihin sonunda yani Francis Fukuyama'nın belirttiği gibi değil, son iktidar olarak liberalist dünyada değil, ilk iktidarın var olduğu bir dönemde yaşanıyor. İlk iktidarı son iktidar gibi algılamak tarihin sonu dedirtiyor düşünüre (!). O hâlde denilebilir ki tarihin, dünya tarihinin başında bile olabiliriz. Çünkü bugüne kadar hep yerel tarih vardı, şimdi bütüne egemen var, bütünün tarihi var. Tarih dünya ölçekli yaşanmaya başladı. Herkes aynı tarihi yaşıyor. Enformasyon ve kitle iletişimi yayıyor iktidarı. Sevilsin sevilmesin, iktidar hayatlara girmiştir. Doğaya, bedene ve ruha, dünyaya el atmış bir iktidar var. Sahte özneler, sahte kamu alanları ve sahte eylemler var. İktidar var, devrim yok, gelecek umudu da. İktidar programları var sadece. Toplumları, devletleri, kültür çevrelerini iktidarsızlaştıran bir iktidar bu. Foucault, tek iktidar olarak devletten, devlet iktidarından söz etmez. Artık bırakın tek iktidar biçimi olmasını, devletin iktidar bile olmadığını vurgulayalım. Böylece günümüz koşulunda iktidar denen aygıtın, devlet olmanın tanımlayıcı öğelerini (halk, toprak, egemenlik) içermediği, devletin devletsizleştiği, devlet olmadığı görülüyor. Bugün devlet sayısı, devletçiklerin çok altındadır. Devletçikler, siyasal ve ekonomik anlamda üniter yapılanmanın ufak bölgeleridirler. Üniter yapılanmanın ve devletçiklerin yönünü iktidar içi dengeler, Avrupa-Angloamerikan dünyasının güç ilişkileri belirleyecektir. Güç ilişkilerinin aktör-

leri Birleşik Devletler ve 1992 Maastricht Antlaşması ile boyut değiştirerek Avrupa Birliği'ne dönüşen Avrupa Topluluğu'dur. Bu ilişkilerde Birleşik Krallık'ın (İngiltere) tutumu da önemlidir. Yaklaşık on sekizinci yüzyıldan beri uluslararası ticarette, sonra da uluslararası siyasette devamlı olarak önemli bir aktör olmuştur.

❄

Nasıl Foucault, yoktan düşünceler ve bu anlamda kuram var etmiyor ve görüşlerini olmuş, olmakta olan iktidar pratiklerinden hareketle geliştiriyorsa; bir felsefeci olarak Derrida da, yoktan düşünceler ve bu anlamda kuram var etmiyor ve görüşlerini olmuş felsefelerden, öyle olduğu, tek anlamlı yapılandırıldığı zannedilen kavramlardan hareketle geliştiriyor. İster düşünürler ister toplumlar yoluyla geçmişten gelen kavramlar, içlerinde hem bir zihniyeti hem de bir çelişkiyi veya farklı anlamlılığı barındırır. Kavram çözümlemesinin sağladığı fayda, var olan bu zihniyet dokusunu ve çelişkiyi ortaya çıkarma, dekonstrüksiyona uğratmadır.

Denebilir ki, kavramlar, işaret ettikleri anlam içeriğini yansıtmayabilir. Avrupa'dan iki kavram örnek olsun: Aydınlanma ve akılcılık. Aydınlanma ve akılcılık kavramları, belli bir tarih ve belli bir mekânın ürünü olan ve popülerleşen, iktidar söylemi ve kitle iletişim ve yayımı yoluyla kabul ettirilen bu iki kavram, birer aldatma, aldanma ve birer durumsal yanılma olabilirler. Aydınlanma çağını, bu çağın içinden çıkan değişkenlerce belirlenmiş devrimlerin, savaşların ve büyük sosyal-siyasal sorunların yaşandığı dönemlerin izlemesi ve put kırıcı Nietzsche'nin eleştirileri bile bunun böyle olabileceğini, böyle de bir ihtimal olduğunu, aydınlanma ve akılcılık şöyle dursun, aydınlanmama ve akılsızlaşmanın (araçsal akla karşın amaçsal aklın yitimi) yaygınlaştığını gösteriyor olamaz mı? Metafizikten ve baskı rejimlerinden, ister düşünsel ister toplumsal-siyasal anlamda baskı rejimlerinden kaçmak adına yeni metafizikler, buna uygun bir adla metafizikçikler ve yeni baskı rejimleri kurulmuş olamaz mı, kurulmadı mı? Bunların hepsi oldu, kutsamalar kılık değiştirse de, paradoksal da olsa yine devam ediyor.

Çağdaş söylemi ve iktidarı, hem tarihin ilk gerçek iktidarı hem de en çelişkili söylemi yapan olgu, nüfuz alanının genişliğidir. İktidar olmak demek; fiziksel, ekonomik, siyasal, kültürel, bilişsel ve nihayet iletişimsel güç olmadır. Ve bu ancak teknik olarak bugün olabilmiştir. İktidar olmak, hem bu alanlardan, nüfuz alanlarının birinden bile mahrum olmamak ve hem de dünya ölçekli olmak demektir. Atina kent devletçiği –devleti değil– siyasal, toplumsal ve kültürel bir birlikti. Ancak ne dünya ölçekli bir birlikti, ne de Sparta'nın tehdidi dışındaydı. Bunlar Orta Çağ impara-

torlukları ve modern milli devletler için de böyleydi. Bir tür iktidarsızlık onların özelliğiydi ve bu iktidar olmamak için yeter nedendi.

İktidar kavramı etrafında dönüp dolaşmak önemli değil. Önemli olan, günümüz süreçlerinin tarihsel özelliğini anlayabilmek, görebilmektir. Bu süreci ve süreç güdücüsünü ve güdücü içindeki güç ilişkilerini, bir başkası iktidar kavramı ile değil de, pekâlâ başka bir kavram veya kavramlar kümesi etrafında anlayabilir. Tarihsel ve toplumsal süreçleri anlamada hiçbir kavram veya kavramlar dizisi bilimsel uzlaşma ve dayatmaya konu yapılamaz. Hiçbir bilim kurumu ve hiçbir söylem kurumu kavramların kullanımını tekellerine alamazlar. Hele demokrasi, insan hakları, aydınlanma, akılcılık, kültür gibi durağan olamayacak, gelişmeyi simgeler konumdaki kavramları. Bu kavramlara katkı sağlamak ile bu kavramlara sahip olmak ayrı ayrı şeylerdir. Ama çoğu kere bu gerçek karıştırılır, hem katkı sağlayan tarafından, hem de katkı sağlayanı gözlemleyen tarafından. Buna örnek olsun, bir kavram insan hakları, ona katkı sağlayan Avrupa-Angloamerikan dünyası ve bu katkıyı abartan ülkemiz gibi çevre veya uydu ülkeler. Avrupa'nın tarihsel gelişimine bakarak bunu yorumlayalım.

Avrupa tarihi dendiğinde, Avrupa kültürünü biçimlendiren kökenler de bu tarihsel sürece eklendiğinde, içine ve başlangıç olarak Antikite'ye değin uzanıveren ana aşamalar akla gelir. Eski Yunan, Roma, Hıristiyanlık, Skolastisizm, Rönesans, Reform, bilim dönemi, Aydınlanma, sanayi dönemi ve sonrası...vs. Bu ve buna benzer sıralamalar içlerinde birçok sorun taşır. Bir kere varsayımlar çokçadır, ne yapalım ki tarihsel bağlam varsayımsız ve buna bağlı olarak bir tarih felsefesi olmaksızın oluşturulamıyor. O hâlde yapılacak olan, varsayımlardan hareketle, onlar üzerinden eleştirme, yıkıcı değil yapıcı, olumlu ya da olumsuz eleştirmedir. Diğer bir sorun tarihsel dönemlerin önemsenmesi ve önemsenmemesi noktasındadır. Örnek olsun Orta Çağ, sanılanın aksine Avrupa'yı oluşturan en önemli dönemdir. Hâlbuki Orta Çağ, İlk Çağla Yeni Çağ arasında kayıp bir dönem, karanlık bir dönem gibi algılanır. Dikkat edilsin ki, tarihte bir benzeri olmayan Orta Çağın Avrupa feodal örgütlenişi, tarihte benzeri olmayan Avrupa dünyasını yaratmıştır. Avrupa iki gücünü, ekonomisini ve düşüncesini milattan önce beşinci yüzyılın eski Yunanına değil, feodal ekonomi ve ilişkiler dışında sermaye birikimine gebe kalan feodal dışı üretim ilişkilerinin yaratıcılarına borçludur. Yeni Çağın Avrupa ekonomik ilişkileriyle bağımsızlaşan kişiler yeni bir kültür yaratmışlardır. Bağımsız kişiler elbet özgür düşünceden, bilimden yana oldular. Yeni Çağın Avrupa ekonomisini ve kültürünü yaratan, eski Greko-Romen metinlerin İslâm filozoflarının şerhleri doğrultusunda okunmasından çok,

feodalite dışında gelişen sermayedir. Böyle olunca, Yeni Çağ Avrupa kültürünü antikitenin bir tekrarı, benzeri, yenilenmesi yani Rönesansı yerine Orta Çağın Avrupa feodalizmi ve skolastisizminin karşıtı olarak görmek daha doğrudur. Yeni Çağın Avrupa ekonomisi ve kültürü, eski kent devletçiğinin ne ekonomisine benzer ne de kültürüne. Ancak Yeni Çağın Avrupa ekonomisi ve kültürü, feodal üretimin ve kültürün karşıtı olarak anlaşılabilir. Köken olarak eski kent devletçiğinin ve kültürünün etkisi abartılmıştır. Bunun tipik örneği demokrasinin kökeni ve gelişimi açıklamalarıdır. Bilindiği için açıklamaya gerek duymuyor, sadece değinmekle yetiniyorum. Eski çağ felsefesinin ve de Roma hukukunun tarihsel etkileri ve önemleri inkâr edilemez. Ancak bir eski çağ metafiziğinin yaratıldığı, slogan hâline getirildiği, buna karşın Orta Çağın tarihsel öneminin ve özgünlüğünün yeteri kadar anlaşılamadığı da inkâr edilemez. Bir de anlaşılmak istenmediği de inkâr edilemez. Bu sonuncusu bilinçli bir tavırdır. Bir dönemi ve o döneme rengini veren düşünce ve kurumları beğenip beğenmemek ayrı bır şey, o dönemin tarihsel önemini vurgulamak ayrı bir şeydir. Bilinçli olarak önemsememelerde ve anlayamamalarda bu denge korunamaz. Bunun nedeni zihniyet körlüğünden başka bir şey olmasa gerektir. Ne yazık ki bu durumla çok sık karşılaşılır.

Yeni Çağla beraber gelişen ve oradan devralınan kavram, olay ve olgular kendilerini belirleyen maddi süreçlerden koparılıp ele alınamazlar, alınsalar anlaşılamazlar. Yeni kıtanın keşfini, Kutsal Kitabın ulusal bir dilde basılmasını, Kıta Avrupası'nda gelişen Protestan reformunu, İngiltere Kralı VIII. Henry'nin konumunu, önce monarşist sonra meşrutî yönetim taleplerini, doğal haklar öğretisini, bireyciliği, deneyciliği ve anayasacılığı ve sonunda Büyük Devrimi anlamak, bu sürecin iç mantığını ve maddi zeminini kavramakla olanaklıdır. Bu anlaşılmazsa, sözü edilen kavram, olay ve olgular da anlaşılmayacaktır. Örnek olsun, insan hakları konusunda Kıta Avrupası'ndan Amerika'ya kadar liberalist içerikle yazılmış metinlerde, örneğin Virginia Bildirisi'nde insanların doğumdan eşit ve özgür oldukları vurgulanır. Ancak bu ve buna benzer bu dönem metinlerinde kadınlar, köleler ve erkeklerin bir kısmı "insan" kategorisi dışında tutulur. O hâlde bütün insanlar doğumdan eşit ve özgürdürler ifadesinin anlamı, ancak kimi erkekler eşit ve özgürdür biçimindedir. Kimi erkeklerden kasıt ise eski feodal aristokrasiye eklenmiş olan sermaye aristokrasisiydi. Böylece zengin erkekler kendilerinin de insan haklarına sahip olduklarını ilân ediyordu. Zamanın sınıf çıkarlarını gözeterek kaleme alınmış ve bu yolda oldukça hizmet etmiş metinler insandan dünyada yaşayan tüm insanları anlayan kişiler için insan haklarının evrensel-

liğine de dolaylı bir katkı sağlamış olmalıdır. Buna bir yanlıştan bir doğru çıkarmak denebilir.

❄

Fazla uzun değil, birkaç yüzyıldan beri ekonomiden siyasete, bilimden, düşünceden, hukuka ve kültüre değin akla gelebilecek her alanda bir Avrupa var, deyiş yerindeyse her şey Avrupalı. Dünya Avrupalı, dünyadakiler Avrupalı. Yaşamlara, ruhlara, duygulara, bedenlere giren bir Avrupa. O hâlde sorunlar da Avrupalı. Eskiden tarihte yalnız insanların sorunları vardı, artık insanlık sorunları var. İnsanlık sorunları yaratan bir Avrupa. Artısıyla eksisiyle Avrupa. Eğer Avrupa hakkında bir hüküm verilecekse, böyle bir hak varsa, ki insanlık sorunları varsa bu hak da var, bu hüküm Avrupa'ya bakarak değil, dünyaya bakarak verilebilir.

Hiçbir yazı, hiçbir kurum ve hiçbir söylem tüketici olamaz, tam olamaz. Sorun çelişkili olup olmamada. Ben bu yazıda çelişkiyi, çelişkili olmayı seçtim. Asgari bir dikkatin bu durumu kolaylıkla fark ettireceğini söyleyebilirim. Buna beni iten, konunun kendisi, çelişkinin kendisi, Avrupa'nın kendisi, iyi ve kötü olan her şeye bir biçimde etkin/etken olanın kendisiydi. O hâlde seçmiş bile olmadım, seçilmişi seçtim, böylece çelişkiyi çelişkilendirdim. Çelişkiye çelişkiyle bakmak, doğru olan bu olsa gerektir.

ORTA ÇAĞ

Murat Belge

"Orta Çağ" teriminde biraz şüphe çekici bir özellik var –neyin ortası? Ben genellikle bu "orta" sıfatından, bu nedenle, kuşkulanırım: Örneğin Ortaköy, neyle neyin ortasında? Ya da Kapodokya'daki Ortakent?

Acaba, "yer"i nitelediği durumlarda daha öznel, dolayısıyla daha "keyfî" oluyor da, "zaman"a ilişkin bir sıfatsa daha nesnel olabiliyor mu? Sözgelişi "orta yaş" dediğimizde, insan ömrünün hem hesaba gelir, hem de psikolojik bakımdan "açık seçik" bir dönemini kastediyoruz...

İnsan ömrü gibi, *sonu belli* olan bir şey içinde bir kategori olarak öyle. Aslında "mekân"a ilişkin olarak da, hangi sınırlar olarak da, hangi "sınırlar" içinde konuştuğumuzu biliyorsak, sorun yok. Sorun, *uçlar açık olduğu zaman* başlıyor. Örneğin tarihin ucu yok ya da henüz bilmiyoruz. O hâlde "orta neresi"? Biz, zaman içinde bir aşamaya varmışız ve buna göre bir öncesini "orta" olmalı diye değerlendirmişiz; acaba iki yüz daha geçince orası insanlara "orta" gibi görünecek mi?

Yazıya böyle uzun ve "spekülasyon" benzeri bir girizgâhla girdim, aslında "spekülasyon" değil ama Orta Çağa "orta" denmesinin ideolojik nedenleri var. Bu dönemlendirmede, "orta" bir çeşit kesinti ima ediyor; tarih bir türlü akarken bir kazaya uğramış, durmuş veya sapmış ama sonradan gene olması gereken yere gelmiş. İşte bu iki noktanın arasında da bir "Orta Çağ" var.

Bu bana Yunan tarihçilerinin (onların "resmî" tarihinin) dönemlendirilişini hatırlatıyor: Onların da bir "en erken", sonra bir "klasik" çağları vardır; bunu Bizans ve Hıristiyanlık izler; derken "Turkokrotia" ("Türk idaresi") gelir ve sanki tarih buzdolabına girer, orada yaklaşık dört

yüz yıl dondurulmuş olarak bekler. Sonra "Bağımsızlık"la bu süre biter ve Yunan tarihi yeniden başlar.

Yunan tarihçilerinin anlaşılır nedenlerle "düşman" gördükleri Osmanlılar'a karşı böyle duygular beslemelerini fazla yadırgamayız. Avrupa'da ise Orta Çağın, Roma'nın göçebe ve barbar Germenler tarafından yıkılmasıyla başladığı kabul ediliyor ve bu Germenler, şimdiki Avrupalıların büyük ölçüde ataları. Onun için Avrupa'nın bu dönemi "öteki"leştirmesi belki biraz daha şaşırtıcı.

Burada bir milletin bir başkasına gösterdiği bir "milliyetçilik" değil de, "düşünce tarzı şovenizmi" diyelim, başka tür bir *dışlama* tavrı etkili oluyor. Bu Aydınlanmanın benimsediği bir tavırdır.

Bu oldukça Avrupalı görüşe göre, tarih Mezopotamya ve Mısır gibi bir yerlerde, pek iyi bilemediğimiz biçimlerde başlar. Bu arada Çin ve Hindistan gibi uzak bölgelerde de muhtemelen bir şeyler olmuştur ama onlar bizi fazla ilgilendirmez. Derken Akdeniz'de Elen medeniyeti doğar. Bu artık *bizim* tarihimizin başlangıcıdır. Hayli "Euro-centric" bir bakışı olan Marx bile Yunanlar için "normal çocuklardı" diyebiliyor. Herhâlde, Mısır'dan bildiği yarı insan, yarı hayvan tanrılardan kendilerini arındırdıkları ve "daha rasyonel" olmayı öğrendikleri için.

Yunan medeniyetini Roma devralıp sürdürdü. Yunan kent değerlerini, kurduğu muazzam "teritorial" imparatorlukta mümkün olduğu kadar geniş bir alana yaydı. Tabii bu geniş alanda yaşayanlar da Aydınlanmacı Avrupalıların atalarıydı; ama onlar da o sıra pek fazla hatırlanmıyordu. Aydınlanma insanları, bütün aydınlanmalarına rağmen, belki insanların atalarını seçemeyeceğini henüz öğrenmemişlerdi; onların ataları Greko-romen gelenekti. Bu gelenek Batı Avrupa'da Germenlerin imparatorluğu yıkması üstüne ortadan kalkınca tarih de bir anlamda bitmiş oldu.

Dolayısıyla Aydınlanmacı bilinçaltına göre "Orta Çağ" uzun sürmüş bir kuluçka dönemi, koza içinde geçmiş bir zaman gibi bir şeydir: İnsan aklının gizli gizli yaşamaya ve dolayısıyla gelişmeye devam ettiği bir süre. Bu büyüyen aklı saran ve gizleyen kozadır Orta Çağ. Akıl, olgunlaşıp ortaya çıktığında, yani kelebek olduğunda, artık gereksizleşen, düştüğü yerde kalan koza.

Aydınlanma, şüphesiz, Orta Çağın bittiği eşik değildir. Bunun Rönesans olduğu kabul edilir. Aydınlanmaya daha üç yüz yıl kadar vardır o anda. Ama Aydınlanma kendini Rönesans'ın çocuğu ve devamı sayar, bu yoldan Greko-latin geleneğin de mirasçısı olur. O zaman Orta Çağın da adını koyar.

Burada etkili olmuş düşünürlerden biri, büyük İngiliz tarihçi Edward Gibbon'dur (1737-1794). İngiliz'di ama önde gelen Fransız Aydınlanma-

cıların hepsiyle, Voltaire, Diderot ve d'Alambert'le yakın dostluğu vardı. Ünlü Roma tarihinin (*Decline and Fall of the Roman Empire*) daha birinci cildinde Hıristiyanlık konusunu belirgin bir ironiyle ele almış ve dikkatleri çekmişti. Eser ilerledikçe Gibbon'un bu muazzam medeniyet dünyasının çöküşünü Barbarlardan çok Hıristiyanlığa, dinî bağnazlık ve darkafalılığa bağladığı daha iyi göründü. Hele Bizans'ı hiç sevmiyordu.

Gibbon'un sağlığında bu yaklaşımlar tabii şiddetle tartışıldı. Ama tarihçilik yönteminden çok Hıristiyanlığa haksızlık yapıldığı ya da yapılmadığı bağlamında. Gene de, Gibbon'un Roma İmparatorluğu bağlamında verdiği yargılar Aydınlanmanın belirleyici olmuş düşünürlerinin Orta Çağ hakkındaki düşüncelerini de hem yansıtır, hem zaten onların oluşumunu etkilemiştir.

Sonuç olarak, Orta Çağ insanı ezen Kilisenin egemen olduğu zamanı anlatır. Kilisenin zihinlerde yarattığı kölelik, toplumsal hayatta da insanın köle, serf olarak yaşamasına yol açmıştır. Despot hükümdarlar, hilekâr papazların yardımıyla insanı zincire vurmuş, sanatı ve düşünmeyi boğmuş, kendi egemenliklerinin sürmesi için dünyayı karartmışlardı.

Zaten Orta Çağın bir başka adı da Karanlık Çağlar'dır; bu terim şimdi daha çok beşinciden dokuzuncu yüzyıla uzayan dönem için kullanılıyor ve daha çok da bu dönemle ilgili bilgi eksikliğimizi anlatmış oluyor. Ama eskiden Orta Çağ için ve çağın kendi karanlığını anlatmak üzere kullanılırdı.

Türkçede bu kullanımların benzerleri sık sık kulağımıza çalınır: "Memleketi Orta Çağ karanlığına mahkûm etmek" vb. Aydınlanmanın, Orta Çağa karşı, güçlü anti-klerikalizminden beslenen olumsuz tavrı, ancak Osmanlı tarihinin son demlerinde radikal entelijensiyanın fikir dağarcığına katılabildi ve oradan da Cumhuriyet dönemine taşındı. Ama bu konuya daha sonra gelelim.

Aydınlanma, "Orta Çağ" kavramını az çok bir "kesinti" anlamında icat etmiş ve kullanmıştı. Bu bin yıllık (yani hiç de azımsanamayacak) süre için de "aklın evrimi"ni nasıl gördüğünü ya da "tahayyül" ettiğini yukarıda "koza içinde şekillenen kelebek" metaforuyla anlatmaya çalıştım. Şimdi, "tarihin sürekliliği" kavramının nasıl biçimlendiğini de bir başka benzetmeyle somutlaştırayım: Yağışlı bir havada bazen büyük bir su birikintisi yolumuzu keser. Bazen, olabilir gibi görünüyorsa, gücümüzü toplayıp bir sıçrayışta öteki tarafa, kuru toprağa geçeriz; bazen, daha da genişse, birikintiye bir iki taş atıp, onlara basarak selâmete çıkarız. Aydınlanmaya göre Orta Çağ böyle, üstünden aşılıp geçilmesi, geride bırakılması gereken bir birikintiydi. İlk Yunan sitelerinde doğan Roma'da gelişen akıl, bu sıçrayışla Rönesans'ı da gerçekleştirmişti. Derken Fransız

Devrimi ile bir sıçrayış daha tamamlandı. Aydınlanma tarzı düşünceye göre, bu büyük olay, Orta Çağa vurulmuş son darbeydi. Çünkü, o yıllarda kurulan siyasi despotizm/dinî (ideolojik) despotizm, monarşi/kilise ittifakı, insanların başkaldırmasıyla yıkılıyor, insan ruhu son prangalarından kurtuluyordu ve artık kendi bilinçli tarihini kurmaya hazırdı.

Hobsbawm'ın benzetmesiyle "ikiz krater"lerin ikincisi, Sanayi Devrimi de, tam bu sıralarda, kendi ateşini üflemeye başladı: Bilinçli tarihini kurmaya girişmek üzere olan insanoğluna, bunu daha hızlı ve güçlü bir biçimde yapmasını sağlayacak aletleri vermek için.

Böylece, dünya 19. yüzyıla girerken, Orta Çağın kapağı da kesinlikle kapanmış oluyordu –hiç değilse medeni dünya açısından.

Romantik tepki de bu yıllarda doğdu. Bütün tepkiler gibi o da karşı çıktığı tutumun yaptıklarının tersini yapmakla meşguldü. Aydınlanma Orta Çağı aşağılamışsa, Romantizm elbette yükseltecekti.

Gelgelelim, tarihte bu gibi tepkiler, çok zaman, karşı oldukları şeyle farkında olmadan bazı yaklaşımları paylaşırlar; buradaki özgül durumda paylaşılan, Orta Çağın bitmiş olduğu inancıydı. Aydınlanma buna seviniyor, Romantızm ıse üzülüyordu. Ama ikisi de, parantezin yaklaşık 1400' lerde kapanmış olduğu kanısındaydı. Paylaşmadığım bir görüş, "resmî" denebilecek bu dönemlendirmeyle, Orta Çağın kendinden sonraki tarihi etkileme imkânının yok olduğu inancıdır.

Romantızm, sözgelişi Keats'in veya Coleridge'in şiirlerinde, belki en çok da Pre-Raphaelite akımının şiir ve resimlerinde, büyülü, ince, mistik bir Orta Çağ yarattı. Bu, bir anlamda, Orta Çağın kendisi hakkında ürettiği imgeye daha yakındı; çünkü Romantik sanatçılar Gotik mimariden süslemeye, Orta Çağ minyatürlerine birçok görsel malzemeden yararlandıkları gibi, baladlardan romanslara, Orta Çağ edebiyatının "esas"ını da yakalamaya çalıştılar. Büyücü *femme fatale*ler, kurtarıcı bekleyen *demoiselle*ler (İngilizcede "daunsel in distress" deyiminde, alaycı bir tonlamayla yerleşmiştir), solgun ve soylu şövalyeler gırla gitti. Şüphesiz Romantik sanatçı ve düşünürlerin aynı zamanda bir "klasik çağ" tutkuları da vardı: Başta Prometheus, özgürlük simgesine dönüşebilecek klasik mitoloji kahramanları da bu dönemde yeniden –ve Aydınlanmada görmediğimiz bir başkaldırı ve devrimcilik ruhuyla– işlendi. Sonuçta Romantikler "Klasık"le "Orta Çağ" arasında Aydınlanma gibi kesin ve "öbür tarafı" tamamen dışlayan bir seçim yapmak gereğini duymadılar. Buna karşılık, ikisinden de, kendi tercihlerine göre, "seçenek aldılar" –bu da doğal bir şeydir ve her zaman böyle yapılır.

Eliot, Kültür üstüne ünlü yazısında, popüler kültürün (büyük harfle yazılmayan "kültür") bugün bazılarına belki *kitsch* diyeceğimiz örnekle-

rini sıralarken, kemâl-i ciddiyetle, "on dokuzuncu yüzyıl gotik kiliseleri"ni de listeye ekler ve geçer. Evet, Romantizm Orta Çağı yeniden canlandırınca, neo-gotik de ortaya çıkmıştı. Bunun en güzel örneklerinden biri Londra'daki Parlamento binasıdır. Ama onun mimarı Sir Charles Barry aynı zamanda Rönesans'ı da ihmal etmemiştir. Örneğin İstanbul' daki eski Britanya Elçiliği'nin planını çizen de odur; daha önce Londra'da inşa ettiği bir-iki bina gibi bu da Floransa Rönesansından esinlenen bir yapıdır.

Aydınlanmanın Orta Çağa baktığında hemen tespit ettiği *olumsuz* özellikler, örneğin dinî bağnazlık, serflere ve bütün yoksullara reva görülen muamele, aristokrasinin mezalimi (bu sonuncusu zaten Aydınlanmanın temelini oluşturan yeni ve radikal burjuva felsefesinin baş sorunuydu ve öteki kötülükler bunun türeviydi) aslında Romantiklerin de nefret ettiği, dünyadan kaldırmaya çalıştığı şeylerdi (ya da belki "bazılarının" ve "bir zaman" gibi küçük tadilatlarla söylemeli bu cümleyi – Wordsworth'ün, Coloridge'in daha sonraki siyasi tavırlarına bakarak). Ama onlar "Orta Çağ" denince yalnız bunları görmüyorlardı.

Böylece birbirini ciddi şekilde dıştalayan iki "Orta Çağ resmi" çıktı ortaya. Belki tek ortak motif, yukarıda değindiğim gibi bu çağın artık bitmiş olduğu inancıydı. İnsanlar bir şeyin bittiğine –veya daha "biyolojik" bir terim kullanacaksak, "öldüğüne"– inandıkları zaman onu "canlandırmaya" çalışırlar. "Revivalism"in özelliği budur. Onun için "neo-gotik" veya "Raphael-öncesi" de bitmiş bir çağı canlandırma girişimleriydi. Biz şimdi bu inancı biraz kurcalayalım: Orta Çağ sahiden bitmiş bir çağ mıdır?

Önce bir La Palisse cevabı vereyim: Biten her çağ bitmiştir! Öyle olmasa "tarih" olmazdı; bitmez tükenmez bir "geniş zaman" içinde yaşardık.

Ama sorun bu değil. Sorun, biten çağdan geriye bitmemiş şeylerin kalıp kalmaması sorunu. Orta Çağdan kendisini izleyen dönemlere ve böylece bize kalan bir şey olmasaydı (ya da uzun uzun lafını etmeye değmeyecek kadar az şey kalsaydı) bunun tarihte kapanmış bir parantez olduğunu daha gönül rahatıyla savunabilirdik. Ben durumun böyle olduğu kanısında değilim.

Şöyle bir örnekten başlayalım. Edebiyat tarihçileri epey bir zamandan beri "Carolingian Renaissance" adını verdikleri bir olay ya da dönemden söz eder oldular: Yani, Charlemagne'ın önayak olduğu bir kültürel hareket. Uzun bir kargaşalık döneminden sonra Charlemagne Avrupa'nın önemli bir kısmını kendi yönetimi altına alıp adına "düzen" denebilecek bir şey kurmayı başarınca, çok kimsenin istediği ama gücünün yetmediği

bir kültürel canlanma girişimini de başlatmıştı. Bu yıllarda Aachen Katedrali gibi önemli mimari eserlerin, görsel sanatlar başta olmak üzere sanatın teşvik edildiğini görüyoruz. Ama hareketin en önemli ve uzun vadede belirleyici özelliği eğitime düzen ve imkân verilmesi, birtakım asgari eğitim standartlarının yaygınlaştırılmasıydı. Bununla birlikte böyle bir amaca çok katkısı olacak olan Benedictine manastırlar da kuruldu ve yayıldı.

Charlemagne kadar tipik bir Orta Çağ hükümdarı olamaz. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyılların da Orta Çağdan başka bir "çağ" olduğunu düşünmek zor. Ama edebiyat ve sanat tarihçileri, bu kültürel canlanmanın izlerini bildiğimiz büyük Rönesans'ta keşfetmeye başladılar.

Derken yeni bir terim daha icat olundu: "12. yüzyıl Rönesansı". Bu aslında Charlemagne zamanındakinden daha ışıltılı bir dönemdi. Avrupa'da ekonomik refahın ve nüfusun da arttığı bir dönemin hemen arkasına takılmıştı. Bir yanda Abelard gibi parlak hoca ve düşünürlerin çabalarıyla skolastisizm kuruluyor, Aristoteles Doğu kaynaklarından çevrilerek okunuyor, bir yandan yerli diller edebiyatta ölü kültür dili Latinceye karşı bağımsızlıklarını ilân ediyor ve romans edebiyatı başlıyordu. Mimaride ve dolayısıyla heykelde, görsel sanatlarda Gotik, başını almış gidiyordu.

Ama tabiî bunun da Charlemagne'a borcu büyüktü; ve tabii asıl Rönesans'ın ikisine de borcu vardı.

Şimdi bunları böyle sıralayınca, Rönesans dediğimiz o gerçekten çok büyük olayın, insan aklının, duyarlılığın, yeteneğinin vb. kozadaki tırtıl gibi derin bir izolasyon içinde ve gizlice kendini yetiştirmesi sonucu *olmadığını* görmüyor muyuz? Beklenmedik bir şekilde, birdenbire karşımıza çıkan ve dünyanın gidişini o zamana kadar olandan tamamen farklı bir yöne çeviren bir "mucize" olduğunu söyleyebilir miyiz? Kozada filan değil, düpedüz sokakta, çarşıda gelişiyor ve zenginleşiyor bütün o yetiler.

Yani Rönesans Orta Çağı toptan reddederek doğmadı. Şüphesiz ki Rönesans'ın ortaya koyduğu sanat eserleri ve onları yaratan insan dehası Orta Çağı aşmış, fersah fersah geride bırakmıştı. Ama böyle olması aynı zamanda Orta Çağda ilk biçimini almadığı anlamına gelmez.

Sanat çok önemli olduğu için en inandırıcı süreklilik kanıtını o alandan vermek istedim. Modern Avrupa'nın oluşmasında Orta Çağdaki monarşilerin, feodalizmin vb. üstünde durmadan iki başka alana daha değinmek istiyorum (felsefeye girmeyeceğim, çünkü en büyük kopukluğun o alanda yaşandığını düşünüyorum).

Bunların birincisi kentler ve kentleşme. Medeniyetin kentlerle birlikte doğduğu hep söylenmiştir (Medine adının da gösterdiği gibi). Ama bunu

söylediğimizde, gene, fazla geniş olduğu için yeterince yeterli olamayan genellemelerden birini telaffuz etmiş oluyoruz.

İlk kentler (ve medeniyetler) su (nehir) kenarında oluşmuştu: Mezopotamya, Nil, İndus, Sarımak vb. Yunan ve Roma kentleri de daha büyük bir çeşitlilik gösterdi. Ama bizim bugün hâlâ içinde yaşamakta olduğumuz kent Greko-latin de değildir. Kökeni doğrudan Orta Çağdadır. Yunan medeniyetinin ne özgür ve eşit yurttaşları ne de köleleri vardır Orta Çağ kentinde. Bildiğimiz burjuvalar vardır. Yunanların akropolis yapması kadar belirleyici biçimde olmasa da kiliselerini yapmış, Tanrı'ya saygılarını göstermişlerdir ama kentin can damarları çarşı pazarda akar. Kentin fiziksel yapısı da bu düşünsel, toplumsal farklılıkları yansıtır. Greko-latin kentin geometrik dizaynı ve onun bir bakıma dikte ettiği saydam kamu hayatı Orta Çağ kentinde pek yoktur. Bütün eşit yurttaşları kendinde toplayıp bir araya getirecek, tiyatro gibi, merkezî kültürel etkinliği de yoktur. Orta Çağ kentinde her zaman daha fazla karmaşa, "hususi hayat", gizlilik olmuştur. Orta Çağ kentlileri için özgürlük, Yunan medeniyetinde olduğu gibi bir statüde olan insanın doğal bir varoluş biçimi değil, satın alınan, kıskançlılıkla ve çok zaman gizlilik içinde korunan bir şeydi. Çoğu kentte ticaret ve burjuva veya üniversite ve entelektüel vardı; bazen da bunların hepsi bir arada ve iç içe yetiştiler. Modern çağın üretken kenti, Greko-latin değil, Orta Çağ kentinin doğrudan mirasçısıdır.

Bir de teknoloji alanına değinmek istiyorum. Aydınlanma, haklı olarak, klasik çağın akılcılığını seviyor, buna değer veriyordu. Ama yukarıda değindiğim farklılıklara da bağlı olacak şekilde, klasik çağın akılcılığı pratiğe yönelmemiş, hattâ "pratik" kavramını küçümsemiştir. Platon, Aristoteles, Roma'da Cicero "fayda" kavramına göre yapılan işlerin, örneğin zanaatların, insanı alçalttığına inanmışlardı. Bu ideolojiyle klasik çağın teknolojik buluş yapması pek kolay değildi. Nitekim böyle bir şey olmadı da.

Ama Orta Çağda teknolojiyi ilerleten birçok "önemli" buluş görürüz. Su değirmeni gelişmiş, yel değirmeni devreye girmiştir. Kuvvetli körükler yapılmış, yüksek ısıya dayanacak demirhaneler inşa edilmiş, demir ve çeliğin işlenmesi kolaylaşmıştır. Atın koşumu geliştirilmiş, dolayısıyla atın gücünden daha verimli biçimde yararlanmanın yolu bulunmuştur; aynı zamanda üzengi de, nal da, Asya'dan alınıp Avrupa'ya yayılmıştır (Roma'nın bunlardan haberi yoktu). Dokuma epey gelişmiştir ve gelişmeye devam edecek, geliştikçe dünyanın gidişatını etkileyecektir. Köprü yapımı bile Roma'ya göre pratik ilerlemeler sağlamıştır. Pulluk (atın koşumunun sonucu) daha derin kazar hâle getirilmiş, bu da tahıl tarımını çok geliştirmiştir. Denizcilik dev adımlar atmıştır; adı "Latin yelken" olsa

da, mucidi Orta Çağdır. Camcılık ilerlemiştir (Orta Çağ sonlarına doğru). Üstelik gözlük ve dürbün camı gibi olmadık buluşlar ortaya çıkmıştır. Abaküs ve ayrıca muhasebede işlemlerin iki kere gösterilmesi yöntemi hesap kitap işlerini adamakıllı kolaylaştırmıştır.

Bütün bunların bugünkü hayatımızla hâlâ ne kadar bağlı olduğunu görmek belki daha kolay. Teknoloji alanında baktığımızda, belki klasik çağla hiçbir ilişkimizin kalmadığını iddia edebiliriz; ama Orta Çağın çocuğu olduğumuz ortada.

Ama elbette klasik çağ da var hayatımızda, o da yaşamaya devam ediyor. Sonuçta tarihin hiçbir çağı iki parantez arasında izole kalmıyor.

Daha önce de değindiğim gibi, tarihin değişmeden aktığını, "tekerrürden ibaret" olduğunu düşünenlerden değilim. Her dönemin kendi özellikleri ve özgüllükleri vardır. Dolayısıyla insanın kendisi de son derece değişkendir. Tarih denen trenin üstünde, çağlar boyunca değişmeden seyahat eden bir *insan özü* olduğunu düşünmüyorum. İnsan her zaman koşullarıyla birlikte bir varlık.

Ama bu, tarihimizle, kabuğundan düşmüş kestane ilişkisi yaşadığımız anlamına geliyor.

Son bir noktaya daha değinmek istiyorum. Genellikle, ne olacağını bilmediğimiz, dolayısıyla tanımı gereği değişince açık bir gelecek ve yaşanıp bitmiş, dolayısıyla artık değişemeyecek bir geçmişin kendisi artık değişemez ama geleceğin ne kadar değişime açık ya da önceden-belirlenmiş olduğu tartışılabilir. Ama asıl şunu söylemek istiyorum: Geçmişin kendisi değişmese de, zihnimizdeki öznel bilgisi sürekli değişebiliyor. Bu da, geçmişteki hangi dönemle ne tür ilişki kuracağımızı önceden bilemeyeceğimiz bir hâle getiriyor. Aydınlanmanın, Romantizmin ve bizim Orta Çağla kurduğumuz farklı ilişkiler de bunun kanıtı.

ORTA ÇAĞDAN ÇIKARKEN KADIN VE YENİ ÇAĞ DANTE'Sİ

Ali Akay*

yukarıdan inen birinin bilemeyeceği,
söyleyemeyeceği şeyler gördüm, işittim;
çünkü isteğine yaklaştıkça akıl yetimiz,
öyle derinliklere dalar ki, izleyemez olur onu belleğimiz
(Cennet, I, 5-9)

İlahi Komedya Dante'nin 14. yüzyıl başında sürgüne gönderilmesiyle kaleme alınır; Dante'nin amacı kendi kişisel tecrübesini tüm insanlığa evrensel bir yolculuk olarak aktarmaktır. Bu daha önce kaleme aldığı *Yeni Hayat* adlı kitapla bir devamlılık oluşturmaktadır: Dokuz yaşında rastladığı Beatrice'e aşık olan Dante; Beatrice'in genç yaşta ölümü üzerine ona olan aşkını anlatır tüm bu yolculuk boyunca. 7 Nisan 1300 Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece Dante karanlık bir ormanda yolunu şaşırır ve öteki dünyaya yolculuğa başlar; 8 Nisan'da Cehennem'e girer ve merdivenlerinden aşağıya doğru inmeye başlar. Ondan 13 asır evvel yaşamış olan, Vergilius yolculuk boyunca bir anne gibi, Dante'ye rehberlik eder ve onu korur her şeyden. 24 saat boyunca Cehennem'de seyahat

* Prof. Dr. Ali Akay, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

eder; orada her türlü zavallı ile karşılaşır ve konuşur: Filozoflar, bilginler, vaftiz edilmeyenler, şehvet düşkünleri, oburlar, öfkeliler, hile yapanlar.

Buradan yolculuk, 10 Nisan 1300, Paskalya sabahı (Pazar günü) gün ağarırken Âraf'a doğru gider. Vergilius yine onun rehberidir. Yolculuk 3 gün sürer. Âraf'ta sevgi bozukluğu olanlar, kibirliler, cimriler ve müsrifler, haset duyanlar, kıskançlar, intikam duyanlar kırbaçlanmaktadırlar: "İpleri vardır, ama ipler sevgiden örülmüştür." Âraf Hıristiyanlıkta 12. yüzyılda ortaya çıkmıştır: Ateş ve su, yani sıcak ve soğuk arasında bir yerdir. Bilgelerin sıcağa ve soğuğa karşı dayanıklılıkları sayesinde Âraf'ta durma şansları vardır. Bu Hıristiyan topografyasıdır. Yüksek olan ve alçak olan arasında Âraf fikri gök ve yerin arasındaki bölümü temsil etmektedir. İlk günahla beraber Cennet'ten kovulan Âdem ile Havva yüzünden yer ve gök ayrılmıştır. Kıyamet gününe kadar birleşemeyeceklerdir.

Âraf'ın sonunda Beatrice, rehberliği Vergilius'tan alır; 13 Nisan 1300 sabahı Beatrice Dante'yi suçlar. Bunun üzerine Dante bayılır. Dante, önce, Lethe nehrinin suyundan içerek arınır; belleğindeki kötülükleri siler; sonra, Beatrice onu, Eunoe nehrine sokarak belleğindeki iyilikleri tazeler ve hatırlatır. 14 Nisan 1300 sabahı, Paskalya Perşembesi, Dante Beatrice ile gökyüzüne yükselir ve Apollon'dan güç ister. Seyahat göğün on katının aşılmasıyla Arşıâlâ'ya varılmasıyla sona erer. Beatrice bu katta daha da güzelleşir. Dante'nin gözleri ışıkta Evren ile Tanrı'nın birleştiği yerde buluşur.

Bu yolculuğun verdiği şudur: Aşk ve şiir dışında selamet yoktur. Aşk, Beatrice; şiir ise Vergilius'tur. Bu özgürlükle bağdaşır: "Elindeki yolları yöntemleri / kullandın, kölelikten özgürlüğe / ulaştırdın beni" ve "Düşlemin gücü burada tükendi; / artık isteğimi, istencimi / dengeli bir çark gibi döndürüyordu, / güneşi yıldızları döndüren sevgi."

Dante'nin bize hâlâ rehberlik ettiğini söyleyebiliriz. Orta Çağın ve günümüzün günahkâr varlığı olarak tarihe geçen kadının rehberliği (Beatrice) artık yanımızdadır. Ne Semiramis, ne Alienor ve de Heloise; hepsi artık farklı okuma devresine girmiştir. Dante'nin aşkı, Orta Çağ saray aşkı veya şövalye aşkı gibidir. Ama artık evrenselleştirmeye çalışmıştır kendisini: "Ey benim için Cehennem'e ayak izlerini / bırakmaktan çekinmeyen, umudumun kaynağı, / kadın, gördüğüm bunca şeyi / senin yetkinin, senin iyiliğinin / erdemine iznine / borçlu olduğumu biliyorum."

Dante *İlahi Komedya*'da dönemine kadar geçen tarihten örnekler vermişti. Biz burada şimdiki zamana bakıyoruz ve kendi örneklerimizi sorguluyoruz. Siyaset, ekonomi, sosyal durum, şiir ve sanat hep Dante'nin rehberliğinde gelişmekte.

DANTE'NİN MODERNLİĞİ

İlahi Komedya 21. yüzyılda ne anlama gelmektedir? Papa'nın vurulduğu ve katilin bir Türk olduğu 20. yüzyıl, bir şekilde Dante'nin kaderini Türk insanıyla birleştirmiştir. Popüler bir dil ile yazan Dante'nin Türk popüler kültürüyle nasıl bir alâkası vardır. Cennet, Araf ve Cehennem temalarında Dante cehennem ile bütünleşmiş gözükmektedir. Cehennem günümüz dünyasının dünyevi yaşamında nasıl tasvir edilebilir? Nedir Cehennem ile gündelik yaşam arasındaki ilişki? Karanlık Orman içinde Dante'nin rehberi Vergilius iken günümüzde kim bize rehberlik edecektir? Rehber lazım mıdır? Beatrice Floransa'da Dante'nin cennetteki rehberidir; ama egemenlik kimin elindedir? Şiirin ve sürgün şiirinin en etkin figürlerinden, imparatorluğun, kadınların, şövalye aşkının, asillerin, senyörlerin ama bununla beraber de şiirin yasını tutan Dante gibi günümüzde şiirin yası nasıl tutulacaktır? Bütün güzelliğin kadın veya Beatrice olduğu bir dünyadan günümüz dünyasının romantizmine veya anti-romantizmine yapılan yolculuk nasıl anlam kazanabilir? *Pargoletta* (kız) veya *la Donna* (kadın) kimdir? Dante'nin *la donna di provincie* adını verdiği kadını nerede bulabiliriz? Böyle bir kadın var mı? Bütün bunlar "televoleleşen" kültürümüzün içindeki yaşam dünyasında anlamlanacaktır. Küreselleşen dünyadaki Cehennem ve Cennet'in arasındaki arınma mekânı olan Âraf neyi temsil etmektedir?

Bunlar, 14. yüzyıl Avrupa Hümanizmasından arta kalan sorulardır. Nasıl Dante kendisinden bin üç yüz yıl önce yaşamış olan Vergilius'u rehber yapıyorsa; bugün, bizim için de, Dante popüler kültürümüzün bir rehberi olacak niteliktedir. Bu bir aşk rehberliğidir; ama *Monarşi* adlı kitabında Dante Hıristiyan teolojisi ile eski politika öğretisini birleştirmeye çalıştığında, modern prense seslenmektedir. Bu bakımdan Avrupa'da Şarlken'in, İngiltere Kraliçesi Elizabeth'in hayal gücünü çalıştıran[1] ve "evrensel egemenlik" kavramını ilk kuran yazarlardan biri olarak da siyasi rehberliğini; rehberliğini değilse bile eleştirilecek bir yanıyla siyasi tecrübesini bize taşıyan kişidir. Siyasal literatürün çok da ehemmiyet verdiği bir kişi olarak çıkmamaktadır karşımıza Dante. Bu da onun günümüzdeki önemine katkı sağlayan noktalardan biridir.

SÜRGÜNDEKI DANTE

Dante bugün niye bize bu kadar güncel gelmektedir sorusunu sorduğumuzda, Floransa'nın 13. yüzyılın sonlarındaki siyasi durumunun içindeki

[1] Claude Lefort, Nation et Souverainete, *Les temps Modernes*, No: 610, 2000, s. 34.

ikiliğin durumunu modern Türk siyasi yaşamımızın ikiliği ile bağdaştırmak, uzak bir bağı kurmak mümkün. O dönemde Papalık ve Boniface VIII ile beyaz Guelfler arasındaki siyasî çatışmanın içinde bulunan Dante, en demokrat olan Papalık karşıtı grupta yer alıyordu. Kendisini Roma'ya temsilci olarak gönderdiklerinde Papalık da Valoislı Charles'tan askerî yardım alarak Floransa'yı Beyaz Guelflerin iktidarından arındırmayı başarmıştı. Tüm muhalefet önce sürgüne sonra da ölüme mahkûm edildi. Dante'nin daha sonra Paris'e giderek Papalığa karşı pasifik ve "evrensel barışı" oluşturabilecek VII. Henri'den yardım istediği ve Sorbonne'un ilahiyatçılarıyla birlikte olduğu tezleri ileri sürülmüştür. Hattâ 1310 yılı bile gösterilmektedir bu eylemin tarihi olarak.

Din ve demokratik siyaset arasındaki bu Rönesansı açan çelişki, siyasi tarihlerin hep içinde olduğu ve hâlâ da içinden çıkamadığımız bir çatışmayı ortaya koymakta. Çok tuhaf bir şekilde ikili karşıtlıklardan uzaklaşabilmiş değiliz. Entelektüel yaşam hâlâ bu eski paradigma ile hareket etmeye devam ediyor. Siyaset bu nedenden dolayı tutkusallıktan uzaklaşmakta.

1300 bir dönüm noktasıydı; Hıristiyanlık Âraf olarak Cennet ve Cehennem arasında yeni bir yere sahip oldu. Dante de bir yandan bu yerleri ayırıyor; diğer yandan da bu yerler arasındaki ayrımın yok edildiği Cennet'te ışığın hiçbir yere ait olmadığını ama her yerde olan büyük ışığa göndermede bulunuyor. Çok geometrik olarak noktalarla daireler arasındaki bu ilişki Tanrı'da daireler lehine sonuçlanıyor. Ama öyle bir daire ki, ne tek merkezi var ne de çevreleri. Hepsi birbirlerine karışmış üç halkadan oluşuyor daireler. *Cennet* kitabının son cümleleri ise olağan üstü bir güzellik taşıyarak kendilerini ifade ediyor: "Gözlerim biraz daha bakınca, sende yansımış bir ışık gibi görünen bir dairenin içinde kendi rengiyle tasvirimizin yer almış olduğunu fark ettim; bu sebepten bakışlarım oraya dalıp kaldı."[2] "(...) fakat bir tekerlek nasıl muttarit bir hareketle dönerse, güneşi ve öteki yıldızları hareket ettiren Aşk da arzumla irademi artık öylece döndürüyordu."[3]

Orta Çağ Saray Aşkından Rönesansa

Bu son cümlenin bize gösterdiği gibi, aşk, Dante'nin *İlahi Komedya*'sının ana eksenini oluşturmaktadır. O döneme kadar Orta Çağ yazıları ve şiirleri, *Troubadour*'ların şarkıları; Alienor ve Heloise'in ağızdan ağza dolaşan hikâyeleri; papazların kadın üzerine yazdıkları ve söyledikleri kadını,

[2] *Cennet*, çev: Feridun Timur, Marif basımevi, Ankara, 1956, s. 292-293.

[3] Çevirmen Feridun Timur; Cennet'in de, Âraf'ın da, Cehennem'in de "yıldız" sözcüğü ile bittiğini hatırlatıyor. Bitişler aynı noktada oluşuyor.

Havva'dan beri suçlu konumunda tutuğunu düşündüğümüzde; Bruchard de Worms'un *Medicus* adlı kitabında kadınlara sorulan sorulara baktığımızda göreceğiz ki, kadın hep şüpheli bir varlık olarak kalmıştır. Worms sorar: "Kendine bir *machinemantum*[4] hazırladın mı? Onu cinsel organının üzerine koydun mu? Başka bir kadınla birlikte fuhuş için kullandın mı? Kendi kendine kullandın mı? İçlerini yakan arzuyu bastırmak üzere kadınların yaptığı gibi, onu arzularını söndürmek için kendi üzerinde veya başka bir kadınla beraber kullandın mı? Oğlun ile fuhuş yaptın mı? Yani cinsel organının üzerine oğlunu bastırdın mı? Kendini bir hayvana verdin mi? Âşıklarına bir orospu gibi, seninle haz duysunlar diye, kendini verdin mi?"[5] Bu soruların sorulduğu kendilerinden şüphelenilen kadınlardan biri olarak Beatrice'i, Dante kendisine rehber olarak seçiyor ve kendisinden bir iyilik timsali ortaya çıkarıyor. Bu bize, Dante'nin günümüzdeki modernliğini ispat etmekte ve aşkı şiirin ilk mekânına yerleştirerek, kadını yücelten biri olduğunu göstermekte değil midir?

Dante'nin Cennet'e yükselme üzerine kurduğu "görsel sistemin geometrik yapısı" daha önce var olan Aziz Benoit'nın ve Aziz Bernard'ın sırasıyla "*Kurallar*" ve "*De graddibus humilitatis*" kitaplarıyla Jakub'un merdiveni ile benzerlikler göstermektedir. Orta ve Güney İtalya'nın sanatçıları Dante'nin *İlahi Komedya*'sının temsilini *scaleo* veya *gradi* kelimeleriyle ifade ederlerken, Kuzey İtalya sanatçıları Jakub'un merdivenleriyle temsil etmektedirler.[6] Her resimde Dante ile Beatrice, Damien ile konuşmaktadır: "Güneşi ve yıldızları harekete koyan aşk". Bu, Dante'nin modernliğidir.

---

[4] Bu Romalı orduların kullandığı koç başlı tahta sopa anlamına gelmekte ve papazların sorularında yapma penisi ifade etmektedir.

[5] Bkz. Georges Duby, Dame du XII siecle, 3. cilt, *Eve et les Pretres* (Havva ve Papazlar), Gallimard, 1996, s. 26-27.

[6] Christian Heck, *L'Echelle Celeste* (Semavi Merdiven), Champ/Flammarion,1999, s. 119.

Tarihsizliğin Marjından Marjinalleştiren Tarih Alanına: Avrupa'nın Kendini ve Dünyayı İnşa Etmesi

Mehmet Ali Kılıçbay*

Geçmişin hikâyesi ile tarihin farklı şeyler olduğunu belirlemek, anlatmak ve insanları bu konuda ikna etmek son derece güçtür. Bu nedenle bu tartışmayı bir tarih felsefesi yazısına bırakarak, tarihin insanın macerasının bir döneminden itibaren ortaya çıkan ve tamamına erme olasılığı düşük olan bir eğilim olduğu varsayımını postüla olarak kabul etmek durumundayım. Ama böyle yapınca, bir tarih tanımı vermek de zorunlu hâle gelmektedir.

Tarihçilikte gelenek, yenilenmeyen, tekil, yegâne olayları tarihin nesnesi olarak kabul etme yönündedir. Tekrarlanan ise tarih olarak kabul edilmez. Ayşe hanımın fasulye pişirmesi tarih değildir ama ya Ayşe hanımların fasulye pişirmeleri ve fasulye pişirme biçimleri, fasulye fiyatlarının zaman içindeki evrimi vs.? Oysa tarihi tekrarlanarak değişen olarak kabul etmek gerekir veya minimal değişimlerin tekrar içindeki tortusunun meydana getirdiği değişim. Buradaki anahtar kelime değişimdir ve değişimin algılanabildiği, ele gelir olduğu temel büyüklüklerin başında top-

* Dr. Mehmet Ali Kılıçbay, Gazi Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü.

lumsal formasyon gelmektedir. Buraya ulaşınca, yavaş yavaş değişmekte ve bir başkasına doğru evrilmekte olan bir toplumsal formasyonun içindeki ani, hızlı, tekrarlanmayan olayların tarih (tarihsel, tarihin nesnesi) olarak kabul edilmesi anlamını yitirmektedir. Gaius Julius Caesar'ın Vercingetorix'e karşı kazandığı Alesia Savaşı, tarihin kendisi değil, toplumsal formasyonun yavaş değişim süreci üzerindeki değiştirici faktörlerden yalnızca biridir. Yani eğer bir tarihsel değişim fonksiyonu oluşturulabilirse, buradaki neredeyse sonsuz bağımsız değişkenlerden sadece birisidir ve bu bağımsız değişken de, kendi içinde ayrı bir fonksiyon oluşturmaktadır. Örneğin savaşta ölenler, iaşe için tüketilenler, savaşın üretime etkileri vb. Belirtmeden geçilmemesi gereken nokta, değişme üzerindeki etkilerin bizzat savaştan değil, onun fonksiyonu içindeki bu gibi unsurlardan kaynaklandığıdır.

Tarihin varolabilmesi, hikâyeden çıkabilmesi için insan iradesinin işe karışması (Caesar'ın Galya Savaşları onun ve etkilediği senatonun iradesinin sonucudur ama buradaki temel nokta, bu iradenin değişim yönünde (yeni tarih) değil de, varolanı sürdürme ve koruma (tarih-olmayan) yönünde olmasıdır); topluluğun topluma, geçimin iktisada, hükmetmenin sıyasete, tapınının bilime, korkunun felsefeye... dönüşmesi gerekir. Bu alanda biraz daha açıklayıcı olmak üzere, topluluğun topluma dönüşmesi, kendiliğinden oluşmuş bir insan biraradalığının, iradi ve kurallı (hukuksal) bir birliğe dönüşmesi insani irade unsurunu ortaya çıkartmaktadır. Keza geçimin iktisada dönüşmesi, rızk ve tanrının inayeti kavramlarından, faktör kullanarak biçim değiştirme anlayışı, yani gene insan iradesinin işe dahil olması anlamına gelmektedir. Sonuncu bir örnek olmak üzere, kerameti kendinden menkul, hâkimiyetinin kaynağı göksel olan bir hükümdarın yerine, siyasetin yani yurttaşların hak belirleme seanslarının geçmesi de aynı irade unsurunu barındırmaktadır. Bunlar ilk kez marjinal bir bölgede, adını ve kapsamını sonradan kazanacak olan (ve hâlen de bu sürecin içinde olan), Asya'nın giderek daralan Batı uzantısının uç ve orta kesimlerinde gerçeklik kazanmaya başlamışlardır. Buraya, kelimeyi sonradan kazandığı coğrafi içeriğinden soyutlayarak Avrupa adını veriyoruz.

Avrupa, tarihsiz tarihin marjında yer almanın/kalmanın bedeli/ödülü olarak tarihi inşa edecek, yani değişme sürecinin içine insan iradesini katacak, böylece değişmeyi kader olmaktan çıkartacaktır. Tarih işte bu noktada doğmuştur. Avrupa'yı belirleyen temel öge tarihli olması, daha doğrusu değişim sürecini tarihselleştirmesidir. Daha da açığı, seyirci aktör hâline gelirken, hem tarih, hem de Avrupa oluşacaktır.

Avrupa nereden itibaren oluşmaktadır? Sorması kolay, cevaplandırması zor bir soru ama bu yazının da kapsamı içinde hızlı bir cevabın riskini taşıyarak feodalitenin oluşma süreci içinde cevabı verilebilir.

Avrupa-merkezci ve doğrusal tarih yanlılarının tüm iddialarının tersine, feodalite tamamen Batı Avrupa'ya özgü bir toplumsal-ekonomik formasyondur. Hattâ hiç abartma sayılmaması gereken bir ifadeyle, Avrupa'nın kendine özgü ilk kurumudur, Avrupa'yı dünyadan farklılaştıran ve onu tarihi inşa süreci içine sokan ilk oluşumdur. Avrupa feodaliteden itibaren oluşmakta, tarihsizliği bu noktadan itibaren kırmaktadır. Artığın devşirilmesi veya toprak temliki gibi konularda tarihsiz alan ile artık tarihin içine girmeye başlayan alan arasında bulunan veya kurgulanan benzerliklerin bu gerçeği değiştirme gibi bir işlevleri yoktur. Tersine, eğer bu benzerliklere rağmen farklı bir formasyon oluşmuşsa o zaman farklı bir yapılanma var demektir.

Feodalite bir üretim tarzı olmanın ötesinde ve ondan daha öncelikli olarak bir toplumun bütünsel haritasının adıdır. Bu haritanın engebelerinin incelenmesi hâlinde ortaya çıkan en çarpıcı görüntü ise üretim ve yönetim süreçlerinin atomize olmasıdır. İşte bu atomizasyon iktisadı ve siyaseti kuracaktır. Çünkü feodalite-öncesi dünyanın tümü iktisatsız ve siyasetsizdir. Üretim ve tüketim, üretici ve artığa el koyan merkezî iktidar tarafından geçimlik terimleri içinde anlaşılmaktadır. Bunun dinsel boyutu ve ideolojisi ise, Tanrı'nın verdikleriyle yetinmedir (rızk). Feodalite-öncesi, aynı zamanda siyasetsizdir, çünkü hâkimiyet göklerden kaynaklanmakta ve sadece hükmetme terimleri içinde anlaşılmaktadır.

Buna karşılık feodalitede iktidar dar odaklar arasında paylaşılmış ve artığa ancak sözleşme kuralları içinde el konulabilir hâle gelmiştir. Bunun ikili anlamı vardır. Öncelikle üretimden alınan paylar görünür hâle gelmiştir, ikincisi üretim-pay ve artık ile iktidar arasındaki ilişki de görünür hâle gelmiştir.

Ama feodalitenin en belirleyici yanı atomize olan ve artık ekonomik-siyasal demekte sakınca olmayan bu güç odaklarının, bu güçlerini hükmeden ve ideolojik olarak tâbi kılan antik devletten değil, bizzat kendilerinden almalarıdır. İnsanlık tarihinde bu olgu tek ve emsalsizdir. Geleneksel Doğu'da veya dünyanın Batı Avrupa dışındaki tüm mekânında zaman zaman rastlanan merkezkaç hareketleri feodal olarak nitelememizi işte bu başat durum engellemektedir. Çünkü Batı Avrupa'nın feodal dönemi hariç, dünyanın neresinde olursa olsun tüm merkezkaç unsurlar iktidarlarını sonuçta, ne kadar zayıf olursa olsun, bir merkezi hükümranlıktan almaktadırlar, bu yüzden iktidarları egemen bir iktidar olmanın yerine, türev bir iktidar olmakta, merkezden kaynaklanan dinsel-ideolojik bir

hükmetme yetkisini yerel bir ortamda sürdürmektedirler. Batı Avrupa'nın bu kendine özgü yanı, onun ilerideki resminin en belirgin renklerini verecektir. İnsanlar arasındaki tüm siyasal, hukuki veya ekonomik vb. ilişkilerin kadir-i mutlak bir merkezin koyduğu kurallara göre değil de sözleşme esasına göre yapılır olmasının temelini bu özerklik olgusunda aramak gerekir. Keza feodalite dışı bütün devlet merkezlerinin birer imtiyaz dağıtma mekanizması olarak kalmalarına karşılık, feodaliteden geçen Batı Avrupa, hem iktidarın kaynağını insanlar arası bir sözleşme teorisine dayandırmış hem de haklar küresini imtiyazlar küresinin üstüne çıkartabilmiştir. Yani bu bağlamda toplum, siyaset ve iktidar birer Avrupa icadıdırlar. Bu bağlamda diğer yerlerde toplum yok mu diye sorulabilir. Evet vardır ama kendinde toplum, kendi için toplum değil. Keza iktisat da bütün bu alanda kendinde iktisat olarak kalmıştır. Bu âlemde bir tek devlet (hükümranlık, hükmetme küresi) kendi içinde ve bu da Avrupa oluşumunun zıddındadır. Kendi için toplum ve iktisat, Batı Avrupa'nın feodal dönemden itibaren başlayan oluşumları içinde ortaya çıkacaklardır.

Feodalitenin kendine özgü bu temel rengi Avrupa'yı bir çeşitlilik alanı hâline getirmiştir. Batı Avrupa feodalitenin tasfiyesinden sonra merkezî iktidarı yeniden kurarken (ama bu kez ulus-devlet biçiminde, yani siyasetli ve iktisatlı, haklar küresinin tanımlanma çabası içinde, yani hukuklu), bütün bu farklılık ve çeşitliliklerin uyum çabası olarak ortaya çıkacak ve dünyanın geri kalanıyla gene temel bir farklılaşma içinde olacaktır. Avrupa-dışı formasyonlarda merkez, günümüze kadar en sıradan konuya varana kadar her alandaki resmî görüşünü, tüm kendine tâbi unsurlara dayatan monist ve merkezci bir yapıdayken, Avrupa çoksesli müzikteki gibi bir armoni olarak şekillenmektedir (zaten bu noktada Batı müziğinin çoksesliliği yakalamasına karşılık, diğer müziklerin teksesli kalmalarının nedenleri üzerinde düşünmek mümkündür).

Bu noktayı bitirmeden önce, feodalite deneyinden geçmemiş toplumlardaki yerellik nebulasının bir çeşitlilik ve farklılık yaratmadığının vurgulanması gerekmektedir. Bunlar ayrıntıda farklılaşmakta ama bütünsel trendler açısından aynı kadere maruz kalmaktadırlar. Hindistan'da bir kasaba gördüğünüz zaman hepsini görmüş gibi olursunuz ama Avrupa'da köyler bile birbirine benzemez.

❄

Avrupa'nın ayrı bir alan olarak oluşumunda ikinci odak Hıristiyanlıkla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlık aslında bir Doğu dinidir, özü ve ilksel içeriği açısından Musevilik ve İslâmiyet'ten ancak ayrıntıda farklılaşmaktadır. Filistin'de doğmuş, önce Doğu da yayılmıştır. Çok u-

zun bir süre dilinin Aramice ve Yunanca olmuş olması bunun kanıtıdır. Bu arada Arapça da Hıristiyanlığın dillerinden biridir ve bugün Doğu Hıristiyanlarının bazıları ilâhilerini Arapça söylemekte, dualarını Arapça etmektedirler (Bu dili yalnızca İslâmiyet'in dili sayanlara ve bu nedenle Arapçaya kutsallık atfedenlere duyurulur). Batı'ya ise isteyerek değil, göç etmek zorunda kaldığı için kerhen gitmiştir ve kendini antik gelenekten geldiği için, barbar bir dünyanın ortasına düşmüş gibi görmüştür. Batı yönündeki bu göç, hem geç, hem de güç olmuştur. Bu Doğulu dinin hiçbir Doğulu geçmişi olmayan halkların içinde ilerlemesi, onu köken biçiminden, doktrininden, felsefesinden (eğer böyle bir şey varsa, Hıristiyanlığın Batı'da felsefeleştiği de savunulur bir görüştür) gittikçe uzaklaşmış ve iki kere parçalanmak zorunda bırakılmıştır. Önce Ortodoksluk-Katoliklik hâlinde (Yunanlılık ile Latinlik, yani Akdeniz'in doğusu ile batısı arasında), sonrada Protestanlığın kuzeyde zafer kazanmasıyla (Akdeniz ile derin kuzey arasında Antikite ile yeni çağlar arasında, Latinlik ile Germenlik arasında diyenler de bulunmaktadır ama herhâlde en doğrusu tarihsizlik ile tarih arasında). Ama bu bölünmelerde pek dile getirilmeyen ciddi bir dönüşüm de bizzat Katolikliğin içinde yaşanmış, Roma Kilisesi kendini karşı-reform aracılığıyla Avrupalılaştırmıştır. Bu bölünmeler en göze görünür olanlarıdır. Çok çeşitli boyutlardaki yerel dönüşümlerden veya doktrin farklılıklarından (tarikatlar, manastırlar düzleminde veya galip gelselerdi kim bilir neler söyleyecek olan sapkınlıklar düzleminde de) kaynaklanan binlerce minik veya orta çaplı bölünmeyi gündeme getirmiyorum. Burada, bu bölünmelerin içinde Hıristiyanlık bu kökensel özünden boşalmaktadır.

Aslı Doğulu olan Hıristiyanlık, merkezî, monist ve ekümeniktir. Yani Doğuya çok uygun bir yapılanma ve tavır alış içindedir. Feodal atomizasyon zamanında birlik (tek merkezin egemen olduğu bir Hıristiyan imparatorluğu taşıyıcısı ve tüm Batı antik bilgisinin taşıyıcısı olmuştur. Doğu'da antikitenin diğer dili olan Yunancanın taşıyıcılığını yaptığı gibi, Batı'da da Latincenin taşıyıcısı olmuştur. Ancak Batı'nın ulus-devleti inşa etmeye başlamasıyla, merkez ve merkezî olma iddiasını terk etmek ve sandık odasına göç etmek zorunda kalmıştır. Bu göç dinin toplumsal ve siyasal düzlemden bireysel düzleme, kamusal alandan özel alana çekilmesine yol açan, insan zihniyetinin dünyevileşmesi, yani laisite veya sekülarizm tarafından izlenince, Batı Hıristiyanlığının merkezî Hıristiyan imparatorluğu düşü, papanın Noel nutuklarının bir temasından öteye geçemez hâle gelmiştir. Hıristiyanlık, Avrupa'nın oluşumu içinde kısmileştirildiği ve bütün tümelliğini kaybettiği için, Doğu'dakinin tersine tamamen bireysel alana gerilemiş, böylece sonuncu Doğulu özelliğini

kaybetmiştir. Bunun sonuçları çok büyüktür, artık Batı Avrupa'da bütün her şeyi değişmez ve ilâhî bir bilgi içinde açıklayan tümel bir alan kalmayacaktır. Avrupa, dini kısmileştirerek, bilgiyi ve bilimi mümkün kılmıştır. Bilim ve bilgi, değişmek zorunda olan alanlar olarak, tarihin inşa edilmesine katkıda bulunacaklardır.

Tarih aslında öyle oluşuyor ve öyle cereyan ediyor olmamakla birlikte, tarih ister istemez bazı kurum, kavram veya oluşumların arkeolojisini yapmak ve onları adlandırmak zorunda kalmaktadır, bu da onu köken araştırmaya, çoğu zaman da icat etmeye götürmektedir. Bu açıdan bireyin kökenini Rönesans'ta bulmak hem yanlış hem de doğrudur. Yanlıştır, çünkü insan yeryüzünü adımlamaya başladığından beri birey, yani diğerlerinden farklılaşmış, bireyselleşmiş birey olmuştur. Doğrudur, çünkü bir kavram, bundan da doğrusu bir kurum olarak birey, Rönesans'la birlikte belirmeye başlamıştır.

Avrupa'ya kendine özgü rengi veren en temel unsurlardan biri olan bireyselleşmiş ve bu bireyselliği kurumsallaşmış bireyin ortaya çıkabilmesi ve bunun dünya tarihinin (tarih kesiminin) emsalsiz olgularından birini oluşturmasının yanı sıra, bugün hemen herkesin peşinden koştuğu Batı değerlerinin kimyasının katalizörü olabilmesi için, cemaat bağlarının bu oluşuma geçit verecek kadar gevşemesi, dokusunun seyrelmesi, yıpranmış olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında birey kimliğinin oluşmasını tevkif eden iki ana cemaatsel gövde, toplumsal-iktisadi ve dinsel olanıdır.

İnsanları tümellikler içinde tutan, kendilerini ancak bu tümelliklerin içinde ve bağlamında ifade olanağını veren bu antik ve ebedi oluşumlar, kimliğini kendi hayat hikâyesi doğrultusunda oluşturan ve bu yüzden/sayede birey olabilen türe geçit vermemektedirler. Avrupa bu engeli, tümellikleri kıran feodalite sayesinde aşabilmiş ve kendini de tasfiye olduğu Rönesans döneminde birey ortaya çıkabilmiştir.

Bireyin kıstası, dünyanın başka hiçbir yerinde bulunmayan bir toplumsal kategori olan soyludur. Batı Avrupa'ya özgü olan bu toplumsal kategori, servetini ve toplumsal-ekonomik-siyasal konumunu devletin içinde yer almasına borçlu olmayan kişidir ve özgür bireyin ilk taslağıdır. Bu prototip Batı feodal oluşumları içinde belirmiş ve feodalitenin tasfiye sürecine girmesiyle de, her türden ve tabakadan özgürleşme (özerkleşme) talebinin atıf noktası hâline gelmiştir.

Devletin kuşatıcı varlığının herhangi bir kendiliğindenliğe izin vermediği diğer alanlarda ise, özgür kişinin atıf noktası olarak soylu kategorisi ortaya çıkmadığından, bireyselleşme proje olarak bile belirmemiştir. Daha açık bir ifadeyle, Avrupa, yurttaşı yaratırken, dünyanın geri kalanında insanlar uyruk olarak kalmışlardır.

Rönesans'ın bir cephesi birey olmakla birlikte, diğer cephesi ulus-devlet ve ulusal din olmuştur. Ulus-devletin iktisada yansıması merkantilizm (merkantilizmin de siyasete yansıması ulus-devlet) olarak ortaya çıkarken, ulusal din de Reformasyon'un bir sonucu ve aynı zamanda nedeni olarak belirmiştir.

Hıristiyanlığın ekümenik yapısını tümden zedeleyen Rönesans ve Reformasyon, aslında bir bakıma dinin radikal bir eleştirisini getirerek Aydınlanmanın yolunu döşeyen nedenler arasında yer almışlardır. Çünkü, Hıristiyanlık eğer ekümenik ve uluslar-üstü olmazsa, Hıristiyanlık, hattâ din olmaktan çıkar.

Aydınlanma, birçok özelliğinin yanı sıra, Batı Avrupa'nın tamamen kendine özgü bir kimlik oluşturma sürecini nihai aşamasıdır. Avrupa'nın soy zincirinin sorgulandığı bu yazının içinde, Avrupa'nın esas olarak Aydınlanma ile birlikte ortaya çıktığını, daha önceki süreçlerin el yordamları olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Aydınlanma, tamamen ayrı bir varlık küresi olarak ortaya çıkarken, aslında Doğulu bir din olan Hıristiyanlıkla hesaplaşması gerekmiştir. Bu hem doğanın yüceltilmesi (physis), hem de laisitenin boyut kazanmasıyla olacaktır. Bu iki kavramsal çerçevenin gelişmesi, dini toplumsal-siyasal, hattâ ekonomik bir bağlamdan, yani tümellikten vicdan alanına, yani bireysel ve özel alana göç ettirecektir. Böylece insanlık tarihinde ilk kez (umarım son kez değildir), din belirleyici bir öge olmaktan çıkmaktadır. Batı'nın birçok başat rengi bu büyük kazanımdan itibaren oluşacaktır.

Avrupa'yı belirleyen sonuncu kimlik unsuru olarak kapitalizmi belirtmek zorunludur. Kapitalizm, mümkün bütün tanımların ötesinde, insanın üretim yapmak ve bu üretimi artırmak üzere doğaya müdahale etmeyi, doğanın programını kendi programı doğrultusunda değiştirmeyi bilinç düzeyine yükselttiği rejimin adıdır. İnsan, diğer üretim tarzlarının hepsinde üretici faaliyette bulunmakla beraber, elde ettiklerini doğanın veya Tanrı'nın cömertliğinin sonucu saymıştır. Kendi rolünü bir müdahale olarak değil de, bir yakınma olarak kurgulamıştır. Bu bilinç içinde kendini aktör olarak değil de, seyirci olarak içselleştirmiştir.

Aydınlanma içinde mayalanmaya başlayan kapitalist zihniyetse, doğanın cömert değil de cimri olduğunu göstermiş ve onu daha fazla vermeye zorlamanın yollarını aramaya başlamış, yani iktisadı oluşturmuştur.

Batı Avrupa'nın soy kütüğü feodaliteden başlıyor ve kapitalizmden geçerek globalleşmeye doğru uzanıyor. Bütün bu uzun akışın içinde temel bir oyuncu var, kendi başına kalmaktan korkmayan birey. Avrupalı işte budur.

OCCIDENTALISME!

Oğuz Adanır*

Kanımca Batı Avrupalılar ipin ucunu ya da kantarın topunu iyiden iyiye kaçırmış bir durumdalar! Avrupa Birliği üyelerinin büyük çoğunluğu Avrupa denilen bölgenin ana parçalarını oluşturmalarına karşın *Avrupalı Olmak Ne Demektir?* türünden 'bilimsel' sorular sormaktadırlar! Bu soru Fransız Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nin (CNRS) web sitesinde (İnsan Bilimler bölümünde) yaklaşık üç ya da dört yıldır gündemde. Görünüşe göre bu merkezin yanı sıra Norveç, İngiltere, Almanya ve Fransa'daki benzer kuruluşların bu soruya daha yirmi yıl kadar bir süreyle net bir yanıt getirme niyetleri yok! Herhalde bu merkezlerdeki araştırmacılar işsiz kalmaktan korkuyorlar!

Bu soru, *Avrupa Kimliğinin Sorgulanması* adlı ana başlıktan yola çıkılarak üretilmiş. Avrupa'da oturup, yaşayıp da *Avrupa Kimliğini Sorgulamak! Avrupalı Olmak Ne Demektir?* türünden sorular sormak için herhâlde Avrupalı olmak gerekiyor! Bu kadar yüzyıldan bu yana Avrupalı olmanın ne anlama geldiğini öğrenememiş Avrupalıların bundan sonra bu olguyu kavramaları son derece güç olacağa benziyor!

Bu ironik sorgulama çerçevesinde, ben, Avrupalıların Avrupalı olmak istedikleri gibi bir izlenime sahip değilim! Çünkü bugün Yunanistan, İtalya, İspanya, Fransa, Almanya, İngiltere, vb. ülkelerde dolaştığınız zaman sokaktaki vatandaşın bu olayla –eğer varsa– çıkarları çerçevesinde –çok az– ilgilendiğini görürsünüz. Sokaktaki vatandaş konuyu politikacı,

* Prof. Dr. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sinema ve TV Bölümü.

bürokrat ve bilim adamlarına havale ederek Almanyalı, Fransalı, İtalyalı, İspanyalı olmayı sürdürüyor!

Bu bağlamda Avrupalıların Avrupalı olmak gibi bir niyetlerinin bulunmadığı, çünkü herkesin kendi penceresinden kendini zaten bir Avrupalı gibi görmekte olduğu, dolayısıyla sorunun yalnızca ilgili ve bilgili bir kesimin sorunu olduğu görülmektedir. Bu niyetle ilgili ve sorumlularda bile pek fazla karşılaşılmadığı söylenebilir. Avrupalılar çıkarları kesiştiği sürece Avrupalı; kesişmediği ansa Fransalı, İngiltereli, Almanyalı olmaktan yanadırlar. Çünkü yaklaşık elli yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre boyunca bu *Avrupalılar önce Ortak Pazar* dediler ve sonra vazgeçtiler! *Avrupa Ekonomik Birliği* dediler yine vazgeçtiler! Bir süreden bu yana *Avrupa Birliği* deyip duruyorlar. Yarın öbür gün bundan da vazgeçmeyeceklerini kim garanti edebilir?

Avrupa devletleri, *Avrupa Birliği*'ne ne kadar bağlı görünürlerse görünsünler, son elli yılda: Tek Para, Tek Vergi Düzeni[1] gibi biçimsel sorunların bile üstesinden gelemedikleri görülmektedir! Dolayısıyla 'tek' kültür, 'tek' egemen ideoloji, 'tek' hükümet, 'tek' bir toplumsal yapılanma, vb. sorunların bu gidişle yaklaşık 100-300 yıl arasında çözülebileceği söylenebilir! Doğal olarak o zaman da belki Avrupa Birliği diye bir şeye gerek kalmaz, kim bilir?

❄

Peki, bu *Occidentalisme* başlığının olayla ilişkisi nedir diye sorabilirsiniz? Bence çok ilişkisi var. Türkiye bu işi ciddiye alıp sıkı tutuyor (her ne kadar Türkiye'yi kandırmak için Türkiye biletini almış istasyonda bekliyor deseler de, bu trenin oradan ne zaman geçeceğini ya da geçip geçmeyeceğini kimse söylemiyor!) ancak toplumsal düzeyde Türkiyeliler, Avrupalıları (genel olarak) kesinlikle tanımıyorlar! İşte bu yüzden *Occidentaliste* araştırmalar merkezinin kurulması ve Avrupalıları derinlemesine araştırıp Türkiye toplumuna tanıtması ve doğal olarak bu arada kendilerinin ciddiye alınıp alınamayacakları konusunda öneriler getirmesi gerekmektedir. Oryantalizme, Oksidantalizmle karşılık verilmelidir! Çünkü Avrupalılar kendilerini hâlâ dünyanın baş efendileri arasında görmektedirler. Oysa Türkiye kısa yoldan bu efendiler arasına karışmak istediği ve bunun bedelini henüz (Avrupalılara göre) ödememiş olduğu için mi önü kesilmektedir!

[1] CNRS ve ortaklarının üzerinde yoğunlaştıkları üç araştırma ekseni vardır: a-Avrupa ve Globalleşme; b-Avrupa ve sahip olduğu topraklar; c-Avrupa'ya ait bir kamusal ve sosyo-politik alan.

Öyleyse Türkiye, Avrupa ülkelerinin kültürlerini, zihniyet(ler)ini, toplumsal yapılarını yakından ve derinlemesine tanımak istiyorsa (ki bu olgu Avrupa Birliği'ne girişin ön koşuludur) Oksidantalist araştırmalar yaptırması kaçınılmazdır! Üstelik onun üreteceği bu bilgilere komşusu olan ülkelerin de ulaşmak isteyecekleri ve bu konuda Türkiye ile ortaklaşa çalışmalar yapmak isteyecekleri düşünülebilir! [TÜBİTAK'ın ilk kez Sosyal Bilimleri adam yerine koyarak, küçük çaplı da olsa araştırmalar yaptırması iyi bir başlangıç gibi görünmekle birlikte, bunun son derece yetersiz olduğu söylenebilir. Bu çok geniş kapsamlı bir alan olup sistematik bir şekilde didik didik edilmek durumundadır. Tıpkı CNRS'nin Yakın ve Orta Doğu araştırma birimleri gibi, belli bir strateji çerçevesinde, Batı ve Doğu Avrupa birimleri oluşturulmalıdır].

Bildiğimiz kadarıyla Oryantalizm, XIV. Louis döneminde Osmanlı'nın sahip olduğu siyasi ve ekonomik gücün yüzyıllar boyunca sürmüş olan sırlarını çözebilmek ve kavrayabilmek amacıyla XVI. yüzyılda masumane denilebilecek bir şekilde başlamış; Napoleon Bonaparte'la birlikte Osmanlı'nın ortadan kaldırılması ve Yakın Doğu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı ele geçirme politikalarının temel bilgi aracına dönüşmüş ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren de, özellikle Batı Avrupa'nın Yakın ve Orta Doğu'nun toplumsal, politik ve ekonomik açıdan gelişmesini engelleyebilme politikalarının vazgeçilmez unsuruna dönüşmüş ve daha sonra da, o coğrafyada devreye giren ABD'nin de desteğiyle günümüze kadar süregelmiştir.

Genelde kimseye günahlarını bile vermeyen Avrupa ve Amerikan hükümetlerinin de desteğiyle Oryantalizm çalışmaları bu ülkelerin pek çok üniversite ve araştırma birimlerinde çeşitli adlar altında sürdürülmektedir. Bu bölge toplumlarının tarih ve kültürlerini inciğine cıncığına kadar öğrenmeye çalışan ve kısmen de öğrenmiş olanlara (bu alanda dünyaca tanınmış uzmanları vardır!) kendi yöntemleriyle yanıt vermek gerekmektedir. Üstelik bu iş devletten çok, bu konuda bilgilenmeye en çok ihtiyacı olan sermaye kesiminin sorunudur. Bir Oksidantalist Araştırmalar Merkezi kurulması örneğin, TÜSİAD'ın görevi olmalıdır. Çünkü burada üretilecek bilgiler yansız, nesnel olmak durumundadır. Oysa bir devlet kuruluşunun yap(tır)acağı araştırmaların yansız olmama tehlikesi her zaman mevcuttur.

Günümüz dünyasında Baudrillard'a (*Batı, bir özgürlük ve İnsan Haklarını koruma altına alma yeri, daha iyisi bunları depolamaktan başka işe yaramayan bir yere benzemektedir*, *L'illusion de la Fin*, s. 50) inanmak gerekirse Avrupa demokrasi, insan hakları, vb. konularda model olma özelliğini çoktan yitirmiştir. Bu yüzden Doğu-Batı ikili karşıtlığı bu-

gün anlamını tamamıyla yitirmişe benzemektedir. Günümüz toplumlarının uygarlık ve gelişmişlik düzeyi birbirlerine oranla belirlenemeyecek bir aşamaya gelinmiştir. Bir başka deyişle Batı-Doğu ya da Doğu-Batı karşılaştırması anlamsızlaşmıştır. Artık herkesin aynı normlara uyacağı ve bunlara göre değerlendirileceği bir aşamaya gelinmiştir. Bu karşılaştırmanın yapılmasını sağlayacak sistemin adıysa: Karşılıklı Yükümlülük, Armağan, Potlaç, Simgesel Değiş Tokuş, vs. düzenidir. Bu terimlerle nitelendirilen ilkel toplum, evrensel ortak paydalara sahiptir. Bir başka deyişle kapitalizm öncesi, sırası ve muhtemelen sonrasında evrensel ilkel kültür dünyanın hemen her yerinde üç aşağı, beş yukarı aynı ya da benzer özellik ve niteliklere sahiptir. Bu sistem dünyada: Temel değişmezler (vermek-almak-çoğuyla iade etmek) üzerine oturan çeşitli değişkenler şeklinde algılanmaktadır. Japonya'dan ABD'ye, Türkiye'den Kongo Cumhuriyeti'ne toplumlar bu ortak evrensel değişmezlerden yola çıkarak şu andaki (mevcut) değişkeni/modeli oluşturmuşlardır (bak. Mauss, Louis Dumont, R. Benedict, E. Pritchard, Levi-Strauss, Karl Polanyi, vs.). Toplumlar kendilerini artık Doğu ya da Batı'ya göre değil ilkel topluma olan uzaklık ya da yakınlıklarına göre belirlemek durumundadırlar. Örneğin Fransa, Türkiye, Afganistan ya da Brezilya şu andaki yerlerini bu ilkel topluma olan uzaklıklarıyla belirlemek durumundadırlar. Bu yaklaşım bize Avrupalı, Amerikalı toplumların belli açılardan, diğerlerinden daha çok gelişmemiş olduklarını gösterecektir. Örneğin silah üretimi, satışı ve savaş çıkarma, savaşa yol açma ya da çanak tutma bir ilkellik, barbarlık, vahşilik ölçütü olarak alındığında, ABD, Almanya, Fransa ve Rusya gibi ülkelerin en vahşi, barbar, ilkel ülkeler arasında yer aldığı görülecektir. Bu durumda gelişmişliğin, sözün gelişi, tek ölçütünün, insan hak ve özgürlüklerinin olamayacağı, gelişmiş sayılabilmek için silah üretmeme, çevreyi ve dünyayı kirletmeme, vb. parametrelere de başvurulabileceği söylenebilir. Öte yandan insan hak ve özgürlüklerinin ilkel toplumla karşılaştırmalı bir çözümlemesi ya da açıklaması, bu konuda, ortaya yeni yorumların çıkmasına yol açabilir!

Bildiğimiz kadarıyla ilkel toplumlar yalnızca kendilerini insan olarak kabul etmekte (bak. Levi-Strauss), kendi dışlarında kalan insanları yani onlardan olmayanları insan olarak kabul etmemektedirler! Bu bakış açısı doğrultusunda örneğin Avrupa ve Amerikan toplumlarının demokrasi, insan hak ve özgürlükleri anlayışında benzer özellikler bulunduğu söylenebilir. Bu toplumlar örneğin yalnızca kendi vatandaşlarının (yoksa kendi ülkelerinde yaşayan yabancıları değil) ya da ABD'de olduğu gibi çoğunlukla beyazların insan hak ve özgürlüklerine layık oldukları, bu haklara yalnızca onların sahip olmaları gerektiği gibi tuhaf bir düşünceye sahip-

tirler (bu düşünceyi paylaşan insanların oranının ne olduğunu bilebilmek isterdim!). İnsan hakları ve özgürlükleri bu toplumlar açısından, doğal bir haktan çok, sanki bir ayrıcalık gibi algılanmaktadır.

Bir başka deyişle kendi içlerinde kendilerine karşı demokrat, insan hak ve özgürlüklerine saygılı görünen bu toplumlar, kendilerinden olmayan yabancı insanlar söz konusu olduğunda bu saygılı tavırlarından çok kolay bir şekilde vazgeçebilmektedirler! Dolayısıyla bu tavırlarda ilkel toplum davranışına uzak olmayan rahatsız edici bir şeyler vardır. Bu tür bir davranış biçimininse en azından çifte standartlı olduğu söylenebilir. Doğal olarak bunun bir nedeni de, kendilerini demokrasi, insan hak ve özgürlüklerine layık görmeyen toplumların bizzat kendileridir. Kendi kendilerine karşı demokrat olamayan, kendi insanlarının hak ve özgürlüklerine karşı saygılı olamayan toplumların bu davranışı başkalarından beklemeleri biraz tuhaftır! Bu durumda sonuncuların, birinciler tarafından aşağılanması kaçınılmaz bir sonuca benzemektedir.

Kendi insanına insan, yabancıya insan demeyen yaklaşımın son örneklerinden biri, Fransız Parlamentosu'nda kabul edilen Ermenilerle ilgili 2688 sayılı yasa taslağıdır. Bu taslağı kabul eden Fransa Meclisi, mahkûm etmiş olduğu düzen ya da topluma herhangi bir söz hakkı tanımamıştır. Keza Fransız basını da bu konuda hiçbir Türkiyeli yazar ya da aydına bu konuyla ilgili görüşlerini bildirme olanağı vermemiştir. İdam ettiği insana bile son arzusunu sorma nezaketini gösteren bu sistem Türkiye'nin (doğru ya da yanlış) fikrini sorma gereğini duymamıştır! Ben yaptım oldu demiştir. Mesnet olarak diğer benzer toplumların aldıkları kararları göstermiştir ki, bu toplumlara bakıldığında bunların hemen hepsinin şu ya da bu şekilde bir katliam sorumlusu ülkeler oldukları görülmektedir. Üstelik onların yaptıkları katliamların büyük bir çoğunluğu mevcut rejimler baştayken gerçekleşmiştir (örneğin Avustralya'nın Aborijen katliamı, Türkiye'de olduğu söylenen, geçmiş düzene özgü bir uygulama değildir). Kişisel kanım, kolektif anlamda yaptıklarından vicdanen rahatsızlık duyan bu toplumlar, bütün dünyanın kendileri gibi olduğunu kanıtlayabilme adına ellerine geçen tüm fırsatları, doğru yanlış demeden, kendi bakış açıları doğrultusunda[2] değerlendirmektedirler!

---

[2] Bu konuda Baudrillard'ın oldukça ilginç bir açıklaması var: *Ermenilerin durumunun iç parçalayıcı olduğu söylenebilir. Çünkü tüm enerjilerini 1915 yılında katledilmiş olduklarını kabul ettirebilmek için harcamaktadırlar. Ermeni kimliği katletmeyle eşdeğerli olduğundan, kimliklerini katliamlarla kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Bu konuda dünyayı itirafa zorlayabilmek için işi terörist bir eylem sırasında ölmeye kadar götürebilmektedirler.*

Hiç kuşkusuz tüm Avrupalılar Türkiye'nin karşısında değil, tıpkı tüm Türkiyelilerin Avrupa'nın karşısında olmaması gibi. Herkesin her konuda kendi azınlık ve çoğunlukları var. Sorun doğru yer ve zamanda herkes (pardon, büyük çoğunluk diyelim!) için doğru olabilecek olanı yaşama geçirebilmek. Bunun hiç de kolay bir iş olmadığı ortada. Örneğin Sigrid Hunke, *Allah'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerine* başlıklı metninde, bize mevcut Avrupalı yüzlerinden yalnızca birini sunuyor yoksa hepsini değil. Doğal olarak bu metinde sözü edilen Avrupa'nın Türkiye'nin yanında yer almaktan yana olmadığı oldukça açık. Bu yüzden hangi Avrupalı'yla ne kadar ve neden 'içten' bir şekilde muhatap olup hangi Avrupalı'yla çıkarlarımız çerçevesinde ne kadar ve neden muhatap olmamız gerektiğini – yanı sıra Dünya ile de– bilebilmek için tüm Avrupa ve Avrupalıları derinlemesine tanımakla yükümlüyüz. Kısaca artık duygusallığa bir son verip akılcı, gerçekçi olmak durumundayız. İşte bu yüzden adına Oksidantalizm mi denir yoksa başka bir şey mi denir bilemem ama bu konuda somut adımlar atılma zorunluluğu ortada.

Bütün bunlarda insanı tiksindiren bir şeyler var. Çünkü kimlik anlamsız bir şey, yalnızca bir düştür. Ölerek bir düşün gerçekleşmesini talep etmek saçma bir şeydir. Bu açıdan Ermenilerin durumu oldukça trajik, zira onlar yaşama hakkı için değil katledilme hakkına sahip olabilmek için mücadele ediyorlar. Yetmiş yıldan bu yana katliamı unutmuş bir dünyadan başka nasıl intikam alabilirler ki? Evrensel duyarsızlığa karşı yapabilecekleri bir şey yok. Terörizm bir yanıt olamaz! Çünkü bu sürrealist intikam da kısa bir süre sonra unutulup gidecektir. *Cool Memories* I, s. 161, Galilee 1987, Paris.

DOĞU'NUN AKŞAMINDAN BATI'NIN ŞAFAĞINA: MODERN AVRUPA'YI YARATAN ANLAYIŞIN DOĞUŞU

Ahmet Ulvi Türkbağ

"Gençliğimin iptidasından beri hakikatleri kavramaya susamış olmak fitri bir âdetimdir... Bu sayede taklit bağından kurtuldum. *Çocukluk devrine yakın bir zamanda göreneğe dayanan akidelerden azade kaldım.* Telkin ile başlayan; hangisi hak, hangisi batıl olduğunda birçok ihtilaflar vuku bulan bu taklitleri ayırt etmek istedim. Benim maksadım işlerin hakikatlerini anlamak ve bilmektir... Çok ciddi bir gayretle mahsusat [duyum bilgisi] ve zaruriyat [apaçık bilgi] üzerinde düşünmeye, bunlardan nefsimi şüpheye düşürmek mümkün olup olmadığını aramaya başladım... Mahsusatta hata olmayacağına emin olmayı nefsim kabul etmedi... Bunların en kuvvetlisi göz hassesidir... *Göz yıldıza bakıyor. Onu bir altın lira büyüklüğünde görüyor. Hâlbuki hendesi [geometrik] deliller, onun üzerinde bulunduğumuz küreden daha büyük olduğunu gösteriyor...*"

Gazali (1058-1111)[1]

"*...çocukluğumdan beri pek çok yanlış kanaatleri doğru diye kabul ettiğimin ve yine o yaştan beri hiç de sağlam olmayan prensipler üzerine kurduğum şeylerin pek şüpheli ve kesinsiz olabileceklerinin farkına varmış bulunuyorum...* Şimdiye kadar, en doğru, en şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini duyular yoluyla öğrendim. Hâlbuki bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını kendim tecrübe ettim..."

Descartes (1596-1650)[2]

"Böylece, *güneşe baktığımız zaman, onun bizden 200 fit uzaklıkta olduğunu hayal ederiz... Gerçi sonradan onun bizden 600 arz-çapından daha uzakta olduğunu kabul ediyorsak da* buna rağmen onu her zaman daha yakın diye hayal ediyorduk."

Spinoza (1632-1677)[3]

Doç. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

[1] Gazali, *El Munkızu Min Ad Datal,* Çev. Hilmi Güngör, M.E.B. İstanbul 1990, s. 15-16.

[2] Descartes, *Metafizik Düşünceler,* Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. İstanbul 1942, s. 96-97.

[3] *Intellectus Emendatione Epistolae*, içinde "Ethics" part II, Prop XV Note, s. 109, Ayrıca bkz. H. Ziya Ülken çevirisi: *Etika,* Ülken Yayınları, 3. Bası, İstanbul, 1985, s. 117.

Eğer bugünkü Avrupa'nın temelleri, Rönesans'la Reform'un ardından 17. yüzyıl rasyonalizmi tarafından atıldıysa, bu anlayışı oluşturan düşünür Descartes'tır. Günümüz postmodern düşüncesinin Descartes'a duyduğu nefret de aslında bunu doğrulamıyor mu? Zaten postmodernizmin, zaman zaman post-kartezyen (Descartes sonrası) düşünce olarak adlandırılması da kuşkusuz bundan dolayıdır. Ancak, yukarıdaki alıntılar, Doğu'nun beş yüz elli yıl önce tartıştığını Batı'nın, yarım bin yıl sonra bir başlangıç noktası yaparak işe başladığını ve üzerine, günümüzde gördüğümüz görkemli Avrupa uygarlığını kurduğunu gösteriyor. Doğal olarak, göstergeler yukarıdaki alıntılarla sınırlı değil. Ayrıca Descartes'ın, kilise otoritelerine, Hıristiyanlığın temellerine uygunluğunu onaylatarak ('Cum Approbatione Doktorum') 28 Ağustos 1641'de bastırdığı *Metafizik Düşünceler*' adlı kitabının bir İslâm düşünüründen bu denli etkilendiğini saptamak da oldukça ilginç. Burada hemen belirtilmesi gereken, Descartes ya da Spinoza'nın asla basit taklitçiler olmadıkları ve Doğu'dan aldıkları temelin üzerine özgün birer yapıt inşa edebildikleridir.

Düşünülmesi gereken diğer nokta ise, Doğu'nun nasıl olup da beş yüz elli yılık bir duraklama, kendi içine kapanma dönemine girdiği ve Avrupa uyanıp uygarlığı devralana dek kendi geçmişini taklitle oyalandığıdır. Ancak, bu saptamanın anlamı Gazali'den itibaren Doğu'da hiçbir düşünür yetişmediği değildir (örneğin İbni Rüşd 1126-1198) ama genel olarak İslâm uygarlığının 11. yüzyıldan itibaren hız ve coşkusunu kaybettiği de bir gerçektir.

İşte asıl belirlenmesi gereken, dönüm noktası olan bu iki düşünür bağlamında, *11. yüzyılda Doğu'nun neden yavaşladığı ve 17. yüzyılda Batı'nın nasıl* olup da günümüzü yaratacak anlayışın, en genel anlamıyla *Avrupa uygarlığının temellerini attığıdır.*

ORTAK TABAN: SALT BILGI ARAYIŞI

11. yüzyılda Gazali ve 17. yüzyılda Descartes'ın en büyük arzusu tüm kuşkuları aşacak, doğruluğu tartışmasız biçimde kabul edilebilecek salt bilgiye ulaşmaktı. Bu bilgi çok güvenilir bir *yöntemin* sonucu olacaktı. Gazali'yi böyle bir arayışa iten neden, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi ikilidir: Öncelikle *kişisel* ve ardından *dönemin düşünsel ikliminin gerektirmesi. Kişiseldi* çünkü Gazali, *El Munkız*'ı yazdığı dönem öncesinde

[4] Bkz. Ree, Jonathan., *Descartes,* Alllen Lane-A Division of Penguin Books Ltd., London 1978, başlangıç kısmı; ayrıca Adam, Charles., *Descartes'ın Hayatı ve Eserleri,* Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1952.

derin bir kuşkuya kapılarak yaşamında ciddi bir "bunalım" geçirmiş ve kendi ifadesiyle: '...safsata mezhebine saplanmıştı'.

> Bu vesveseler içime doğunca kalbimde yer etti. Buna ilaç aradım fakat bulamadım... Bu hâl güç iyileşen bir dert gibi iki ay kadar içimi kemirdi.[5]

Dolayısıyla Gazali için bilimsel-teorik bir tutkunun ötesinde doğruyu, daha doğrusu doğruyu bulmanın yolunu keşfetmek kişisel bir sorundu. İçten bir dille yazılan *El Munkız*'ın tamamında Gazali, kendi yaşadığı psikolojik süreçleri ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. Descartes'a gelince, o da öncelikle bireysel bir gereksinimle salt, apaçık, doğruluğu tartışılmaz bilgi arayışına girişmiştir. Her ikisinin yaşamlarında bu karar ve arayış birer dönüm noktasını oluşturmaktadır. *Metafizik Düşünceler* ve *Metod Üzerine Konuşma*'da Descartes'ta içten bir üslupla kendi yaşam deneyimlerini ve geçirdiği düşünsel aşamaları anlatır. Doğru bilginin bulunması onun için çok önemli bir girişimdir:

> ...eğer bilimlerde sağlam ve sabit bir şey kurmak istiyorsam, hayatımda bir defa, bu zamana kadar edindiğim kanaatlerimden ayrılarak her şeye yeni baştan, temelinden başlamaya ciddi bir şekilde teşebbüs etmem lazım geliyordu.[6]

Ardından bu amaç gerçekleştirildiğinde, yani doğru bilgiye ulaşıldığında ya da ulaşma yöntemi bulunduğunda her iki düşünür de bu sıkıntılı durumdan kurtulmuş olurlar. Descartes bunu: "Bugün zihnimi her türlü kaygı ve düşünceden kurtarmış... bulunduğumdan" diye ifade ederek yöntemini anlatmaya girişirken; Gazali: "Nihayet, Cenabı hak beni o hastalıktan kurtardı. Nefsim sıhhat ve itidale döndü" biçiminde ifade etmektedir.

Dönemin düşünsel iklimi de her iki düşünür açısından böyle salt bir bilgi arayışını zorunlu kılıyordu. Gazali; dönemindeki 'şüphe ve fesadı' kaldırmak, ileri sürülen çok farklı fikirler arasında halkın tam bir çıkmaza girmesini ve birbirine düşmesini önlemek için yazmıştır. Düşünürü rahatsız eden felsefecilerin dine aykırı fikirleri, özellikle de bu fikirleri benimseyen bazı düşünürlerin bunların İslâm'a uygun olduğunu söyleyerek

---

[5] Gazali, *El Munkızu Min Ad Dalal,* Çev. Hilmi Güngör, M.E.B., İstanbul, 1990, s. 20; ayrıca *Tehafüt El Felasife,* Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. XVIII (çevirenin önsözü); Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi,* 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985 s. 258; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi,* Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987, s. 173.

[6] Descartes, *Düşünceler,* s. 96-97, *Metot Üzerine Konuşma,* Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989, s. 17.

halkı sapkınlığa yöneltmeleri ve en geniş anlamıyla mezhep kavgalarıdır. O, salt bilgiye ulaşınca elindeki bu ölçütle bilgi savında bulunan tüm grupların bilgilerini ölçecek ve onların gerçek değerlerini saptayarak halkı aydınlatabilecektir.

Descartes ise Rönesans ve Reform'la oransal bir özgürlüğe kavuşan ama yüzyıllardır sahip olduğu yaşam görüşü sarsıldığından boşlukta kalan insan için salt bir güvence arayışı içinde doğru ve apaçık bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. Dönemin gelişmeleri, çağın insanı için çok şaşırtıcı, o oranda da çapıcıdır. Örneğin Galile'nin bulduğu teleskopla (siderus nuntius-yıldız habercisi) gökyüzüne bakanlar, Aristo ve Hıristiyan düşüncesinin yorumundan oluşan o günkü evren anlayışında kabul edildiği gibi Ay'da melek arıyorlar ama bulamıyorlardı. Dolayısıyla 17. yüzyıl ciddi bir düşünsel kriz ve kırılma dönemi olmuştur.[7] Bu hayal kırıklığı ve şaşkınlığı önlemeye çalışan Kilise, engizisyonu Galile örneğinde olduğu gibi gittikçe daha sert ve şiddetli kullanmaya başlamıştı. Belki de dönemin bunalımını en iyi ünlü düşünür ve matematikçi Pascal'ın şu şiirsel sözleri ifade etmektedir:

> Benden önceki ve sonraki sonsuzlukça yutulmuş doldurduğum ya da görebildiğim küçücük boşluğu, bilmediğim ve beni bilmeyen bitimsiz boşlukların derinliğinin girdabında kaybolmuş yaşamımın kısacık süresini düşündüğünde, korkuyorum... Bu bitimsiz boşlukların sonsuz sessizliği beni korkutuyor."[8]

İşte Descartes da tüm bu korku ve karışıklığın doğurduğu umutsuzluğa, üstelik bu umutsuzluğun Kilise tarafından Orta Çağa dönülmek için kullanılmasına izin vermeden, engel olmak için son derece sağlam, tartışmasız ve apaçık bilgiye ulaşmak zorundaydı.

BİLGİNİN GÜVENCİSİ TANRI MI?
TANRI'NIN GÜVENCESİ BİLGİ Mİ?

Her iki düşünür de bilgiyle ilgili araştırmalarına, ileride Kant'la (1724-1801) doruğuna ulaşacak olan eleştirel yöntemle başlarlar. Duyum verileri yani beş duyuyla ulaştığımız veriler bu eleştiriden geçemezler. Duyular yoluyla elde ettiğimiz bilgiler yeterince güvenilir değildir, çünkü:

---

[7] Bu dönemdeki düşünce ve Descartes'ın konumu için bkz. Türkbağ, A. U., "Descartes'ın Üç Rüyası", *İ.Ü. H.F. Mecmuası,* C. LV. Sayı 4, 1997 25-44.
[8] Ree J., s. 63.

> Bunların en kuvvetlisi göz hassesidir. Bu hasse gölgeye bakar ve hareketsiz görür... Bir müddet sonra tecrübe ve müşahede ile anlar ki o, hareket ediyor."[9]

Descartes da bu konuda pek de farklı düşünmemektedir:

> Şimdiye kadar, en doğru en şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini... duyular yoluyla öğrendim. Hâlbuki bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını kendim tecrübe ettim... Bir defa aldatanlara hiçbir zaman tamamıyla güvenmemek tedbir iktizasındandır.[10]

O zaman insan için yapılacak şey, duyulardan daha güvenilir bir kaynak, bilgi kaynağı bulmaktır ki, bu da akıldır. İşte tam bu noktada Gazali ile Descartes ve dolayısıyla Doğu'yla Batı arasında fark çok ince biçimde ortaya çıkmaya başlayacaktır.

Aslında, her iki düşünür de aklı duyuya yeğ tutmakta ve onun kesinliğinden, özellikle deneye dayanmayan matematik ve mantık ilkelerinin açıklığı ve tartışmasızlığı dolayısıyla emin olmaktadırlar. Örneğin "on üçten büyüktür" ya da bir şey aynı anda hem var hem de yok olamaz;[11] veya "iki ile üç bir araya gelince her zaman beş" eder ve bir karenin dörtten fazla kenarı bulunamaz.[12] Bu tür duyuma bağlı olmayan mantıksal ve matematik kesinliklerin kuşku götürmez olduğuna karar verilebilir. Ancak, iki düşünür de hâlen tam tatmin olmamışlardır. Çünkü nasıl duyum tek başına doğru görünüyorsa fakat akılla karşılaştırıldığında eksik ve yanlışlığı ortaya çıkıyorsa, acaba aklın da aynı durumda kalacağı, insanı ondan daha doğru, kesin ve açık bilgiye ulaştıracak bir gücü var mıdır?

Gazali, Tanrı'nın "kalbine attığı bir nur sayesinde" daha üstün bilgiye ulaşmıştır. Çünkü ona göre "hakikatlerin daima delil ile elde edileceğini düşünenler" yanılmakta ve Tanrı'nın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmaktadırlar. Yani Gazali aklın üzerine doğrudan Tanrı ile kurulan bağlantı sonucu ulaşılan ilâhî ilhamı yerleştirmektedir. İşte hakikatin en üst biçimi ve kuşkulardan nihai kurtuluş bu Tanrısal ilhamla olanaklıdır. Aslında Gazali'nın akıl ile nakli "ayrı birer asıl olarak ele alıp" her ikisine de değer verdiği ileri sürülmüştür.[13] Ancak bu yukarıdaki saptamayı etkilemez çünkü Gazali için en üst bilgi naklin de ötesinde Tanrı'nın doğrudan ilhamıyla elde edilmektedir ve bu anlamda kişiseldir.

---

[9] Gazali, *El Munkız*, s. 18.
[10] Descartes, *Düşünceler*, s. 98.
[11] Gazali, *El Munkız*, s. 18.
[12] Descartes, *Düşünceler*, s. 101.
[13] İ. Agah Çubukçu, "Gazali ve Şüphecilikten" naklen Taylan s. 227-228.

Aslında Descartes da akla güvenip insanı "düşünen bir şey"[14] olarak tanımlamasına rağmen, onun sarsılmaz doğruluk ölçütü olan *cogito ergo sum-düşünüyorum o hâlde varım* (aslında düşünüyorum o hâlde ben'im) sezgiseldir. Yani filozofa göre tüm tartışmaların ötesinde doğruluğa sahip olan bu ifade bir önerme değildir, mantıksal akıl yürütme sonucu da değildir. Bizzat Descartes'ın kendisi Gassendi'nin yaptığı itiraza verdiği yanıtta Cogito'nun bir önerme değil sezgisel bir süreç olduğunu söylemiştir.[15] İnsanın kendisini, düşünen bir varlık olarak kavradığında sahip olduğu psikolojik durum, yani bunun doğruluğunu içten duyumsaması Cogito'nun asıl kaynağını oluşturmaktadır. İşte kişi, ne zaman Cogito'da duyduğu psikolojik kesinliği duyarsa üzerinde çalıştığı bilgi en az Cogito kadar doğru demektir.

Nedir bu iki düşünürü, dolayısıyla bu iki uygarlığı birbirinden ayıran? Dikkat edildiğinde görülecektir ki, her iki düşünür için de aklın ötesinde ve tartışılmaz ölçüde üstün, kesin ve apaçık bilginin kaynağı bir tür sezgi ya da iç görüdür. Ancak, Gazali'de bu Tanrı'nın doğrudan ilhamı, onun kalbine attığı bir nur vasıtasıyla gerçekleşirken Descartes'ta bizzat insanın yapısal özelliklerinden dolayı, yani insanın doğasından çıkmaktadır. Ona göre Tanrı insanı bilme yetisiyle yaratmıştır ve onu aldatmamaktadır. Dahası Descartes Cogito'ya ulaştıktan sonra, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Yani *Gazali'de bilginin güvencesi ve dayanağı doğrudan Tanrı'yken,* Descartes'ın Cogito'su laik bir bilgi kaynağıdır. Tanrı onun garantisi değildir, aksine *Cogito, Tanrı'nın varlığını ispatta da kullanılır.*

Bunun getirdiği ilk önemli sonuç bilginin laik bir yolla elde edilmesi dolayısıyla Tanrı'ya inanmayanları da aynı ölçüde bağlamasıdır. İkinci sonuç ise insan, Tanrı'dan bağımsız ve kendi ayakları üzerinde durabilecek bir varlık biçiminde tanımlandığı için, bireyciliğin ve kişisel girişimin önünün açılmasıdır. İnsanın artık sonsuz evrende kendini değersiz ya da çok küçük hissetmesine gerek yoktur. Çünkü o, öncelikle tek gerçektir, Cogito sayesinde her şeyin varlığı ona oranla tanımlanmaktadır. İşte Descartes, Aydınlanmanın da desteğiyle Amerikan ve Fransız devrimlerinde baş rolü oynayacak birey'i tarih sahnesine çıkarmış oluyordu. Aynı birey, günümüze kadar gelen liberal düşünce ve karşıtlarıyla birlikte Batı uygarlığının temelini oluşturmaktadır. Ama, Gazali'yi Descartes'tan ayıran yalnızca bu değildir. Çok önemli diğer bir konu vardır ki, o da siyaset

[14] Descartes, *Konuşma,* s. 35-36,
[15] Gibson A.B.'den naklen Türkbağ, s. 32.

ve düşünceden çok Batı uygarlığının kendini tanımladığı bilim ve teknolojide ortaya çıkacaktır.

KIRILMA NOKTASI: MATEMATİK

Bilindiği gibi Descartes, aklını iyi kullanmak, bilimlerde kesin ve doğru bilgi elde etmek için bulduğu yöntemini (bu *Metot Üzerine Konuşma*'nın tam adıdır) hemen ardından matematik ve fiziğe uygulamıştır. Bulduğu analitik geometri, fiziğin matematikleştirilmesini sağlamıştır ki, bu da deney ve gözlemle birlikte günümüzdeki bütün bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin temelini oluşturmaktadır.

Gazali'de salt bilgiye ulaştıktan sonra bunu çeşitli felsefe ve bilim dallarını nitelemek için kullanmıştır. Yalnız onun matematikle ilgili hükmü Descartes'tan oldukça farklıdır. Ona göre riyaziye (matematik) dinle ilgili değildir. Bu nedenle de uğraşılabilir. Ancak, iki büyük sakıncası vardır. *İlk olarak* bu ilimlerle uğraşan kimse bunlardaki kesinliğe hayran kalır ve:

> Bu yüzden felsefecilere karşı içinde takdir hissi uyanır. Zanneder ki, felsefecilerin bütün ilimleri açık olmak ve kuvvetli delillere dayanmak hususunda bu ilim [matematik] gibidir. Sonra felsefecilerin küfrünü şundan bundan işitir... sırf onları taklit etmek sebebiyle kâfir olur."[16]

Yani bu matematik bilginlerine hayran olan kişiler, onların ilahiyat konusundaki düşüncelerde de bu denli kesin bilgilere sahip olduklarını düşünüp Tanrı'yı inkâr edebilirler. İşte matematik o nedenle sakıncalıdır: "Böylece, bu ilimlerle [matematik] fazla meşgul olanları men etmek vacip olur." İşte dinle ilgili kaygıları nedeniyle Gazali matematiğe ve o günkü alt dallarına (geometri, aritmetik ve astronomi) kuşkuyla bakmaktadır.

İkinci sakıncaya gelince, o da cahillerin İslâm'a yardım etmek amacıyla matematiği tümüyle reddederek verdikleri zarardır. Çünkü Gazali'ye göre, matematiksel olarak kanıtlanmış bir konuyu şeriata uygun olmadığı gerekçesiyle reddeden kişi bununla matematikten değil şeriattan kuşkulanılmasına yol açar. Bu nedenle: "Şeriata, (şeriat) yolunun dışında bir yolla yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından çoktur."[17] İşte matematiğin yararları ve sakıncaları böylece saptanmaktadır. Görüldüğü gibi Gazali matematiği reddetmemekte, hattâ reddedenlere dine zarar verdikleri ge-

---

[16] Gazali, *El Munkız,* s. 30.

[17] Gazali, *Tehafüt El Felasife,* çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 8.

rekçesiyle kızmaktadır. Ancak fazla uğraşmayı da yukarıda belirtildiği gibi pek uygun görmemektedir.

DOĞU'DAN BATI'YA

Doğal olarak ne tek başına Gazali Doğu'yu ne de Descartes Batı'yı temsil etmektedirler. Ancak her ikisi de çok önemli dönüm noktaları olup özellikle çağlarının eğilim ve düşüncelerini en iyi formüle eden düşünürlerdir. Dolayısıyla Gazali'nin 11. yüzyılda tartıştıkları, tüm İslâm uygarlığının eski Yunan'ı yaratıcı yorumu ile birlikte kendi katkısını da içeriyordu. Bu zengin düşünce sistemi Endülüs'te bir süre daha varlığını sürdürmüş ve bir değme noktası olarak buradan İspanyol düşüncesine yani Batı'ya geçmiştir.[18] Yine farklı bir geçiş yolu da İstanbul'un fethiyle, Bizans'ta bulunan, eski Yunan ve İslâm felsefesini bilen düşünürlerin İtalya'ya kaçmasıdır.

Sonuç olarak Batı'nın bir dönem Doğu'yu görmezden gelerek yaptığı gibi hiçbir uygarlık kendi içine kapalı biçimde açıklanamaz. İslâm uygarlığı yükselişinde asla tek ve yeknesak bir görünümde değildi. Aksine bir çok din ve mezhepten insan aynı amaçla, hoşgörü ortamında bilim yapmaktaydı.[19] Ancak zamanla kendi içine kapanma, önce bilimlere, ardından akla olan kuşkulu bakış; zamanla bizzat dinî gelişme ve ilerlemeyi durdurmuştur. Oysa bilindiği gibi: "..ışık bir zamanlar doğudan" yükselmekteydi[20] ve bir dönemler Doğu, Batı'yı 'haklı olarak' pek de uygar bulmuyordu.[21] Günümüzde ise Batı uygarlığının kendi dışındaki tüm uygarlıklara kuşkuyla bakması, yabancı olduğunu düşündüğü unsurları dışlamaya çalışması, bir dönemler Doğu'nun yaptığı hatayı, yani kendi içine kapanmayı anımsatmaktadır. Böyle bir durumda ise, bizzat Batı uygarlığının en büyük düşmanı yine kendisi olacaktır.

KAYNAKÇA

Adam, Charles, *Descartes'ın Hayatı ve Eserleri,* çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1952.

Akal, Cemal Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu,* Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996.

---

[18] Bu konuda özellikle bkz. Akal, Cemal Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu,* Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 15.

[19] Öktem, Niyazi, Ahmet U. Türkbağ, *Felsefe Sosyoloji Devlet ve Hukuk,* Der Yayınları, İstanbul, 1999, s. 51.

[20] Im Hof, Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma,* çev. Şebnem Sunar, Afa Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 210.

[21] Fontana, Josep, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması,* çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 68.

Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe,* Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Descartes, Rene, *Aklın İdaresi İçin Kurallar,* çev. Mehmet Karasan, 2. bası, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1962.

Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, M.E.B.Yayınları, İstanbul, 1942.

Descartes, Rene, *Ahlak Üzerine Mektuplar, çev.* Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992

Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma,* çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989.

Descartes, Rene, *Ruhun İhtirasları,* çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1991.

Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri,* çev. Mesut Akın, 3. bası, Say Yayınları, İstanbul, 1992.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987.

Fontana, Josep, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması,* çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Gazali, *El Munkızu Min Ad Dalal,* çev. Hilmi Güngör, M.E.B. İstanbul, 1990.

Gazali, *Tehafüt El Felasife,* çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Im Hof, Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma,* çev. Şebnem Sunar, Afa yayıncılık, İstanbul, 1995.

Öktem, Niyazi, Ahmet U. Türkbağ; *Felsefe Sosyoloji Devlet ve Hukuk,* Der Yayınları, İstanbul, 1999.

Ree, Jonathan., *Descartes,* Alllen Lane -A Division of Penguin Books Ltd., London 1978.

Spinoza, Benedictus, Spinoza B., Elwes, R. H.(Trns & Ed), *The Chief Work Of Benedict de Spinoza,* çev. Vols.1-2, Dower Publications, New York, 1955 (Tractatus Theologico-Politicus, Tractatus Politicus, Ethica, De Intellectus Emendatione Epistolae).

Ülken, Hilmi Z. (çev.), *Etika,* Ülken Yayınları, 3. bası, İstanbul, 1985.

Türkbağ, A. U., "Descartes'ın Üç Rüyası", *İ.Ü.H.F. Mecmuası* C. LV. Sayı 4, 1997, 25-44.

Taylan, Necip, *İslam Felsefesi,* 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.

TOPLUMLAR ARASINDAKİ AYRIMLAR ÜZERİNE

Vehbi Hacıkadiroğlu

Batı'nın gelişmiş toplumlarında Eski Yunan'ın, bilim, sanat ve felsefe alanındaki başarılarından her zaman büyük hayranlıkla söz edilir. Öyle ki bu toplumlar kendi gelişmişliklerini, 'Rönesans' adını verdikleri dönemde Eski Yunan kültürünü tanımış olmaya borçlu olduklarını öne sürerler. Nitekim Batılı düşünür Rex Warner, *The Greek Philosophers* (Yunan Filozofları) adlı yapıtına "Yunanlılar, başka şeylerle birlikte bilim ve felsefeyi de bulmuşlardır" tümcesiyle başlar.

Bu bakımdan, Batı toplumlarındaki gelişmenin nedenlerini doğru olarak saptayabilmek için, bir yandan toplumların gelişmesinin ne anlama geldiği, bir yandan da Eski Yunan toplumunun ne yaptığı, neleri başardığı konusunda kimi saptamalar yapmak yararlı olacaktır. Toplumların ya da daha genel olarak insanlığın, gelişmesinin ne anlama geldiğinin iyi anlaşılabilmesi için de, insanın belirleyici özellikleri konusunda bilimsel bir anlayıştan yola çıkmak gerekir.

İnsanın, "içgüdülerinin ve koşullu tepkilerinin yönetiminde davranan hayvan karşıtı olarak, nasıl davranacağına kendisi karar veren bir varlık" biçimindeki bir tanımının bilimselliğine karşı çıkmak için bir neden bulunabileceğini sanmıyorum. İnsan konusunda verilen yanlış yargılarda, genellikle kabul edilen bu insan tanımının göz ardı edilmiş olmasının

etkisi büyüktür. İşte ben bu tanımdan yola çıkarak insanı tanımaya çalışacağım.[1]

Nasıl davranacağına kendisi karar veren insan, nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebiliyor demektir. Bu önceden görme gücüne 'bilgi' adını vereceğiz. Buna göre insanın davranışlarını, içgüdülerinin değil, bilgisinin belirlediğini söyleyebiliriz. Gerçekten, üşüdüğü zaman güneşli bir yer arayan hayvan, bunu içgüdüsünün yönetiminde yapmasına karşın, üşüdüğü zaman paltosunu giyen insan, bunu, paltonun bedenini ısıtacağını *bildiği* için yapar.

Burada bilginin yanlış olabileceği olgusunun da göz önünde tutulması gerekir. Bütün mantarların iyi bir besin maddesi olduğunu sanan bir kimse, zehirli bir mantarı kendi isteğiyle yiyip ölüme gidebilir. Bu durumda o kimse yine bilgisine göre davranmıştır fakat bilgisi yanlıştır. Şimdi de içgüdüsünün yönetiminde davranan hayvanla, bilgisine göre davranan insanın durumunu basit bir örnek üzerinde görmeye çalışalım.

Bir ağaçta hem kimi hayvan türlerinin hem de bir insanın elde etmek isteyeceği türden bir meyve bulunduğunu düşünelim. Tırmanıcı bir hayvan tırmanarak, bir kuş ise uçarak meyveye ulaşmaya çalışır. Oysa insan, tırmanmaya yetenekli olarak yaratılmış olmasına karşın, başka bir yolda da davranabilir. O, sözgelişi, bir çatal sırıkla ağacın dalını kendine doğru çekerek ya da bir taşınır merdiven kullanarak meyveye ulaşmayı yeğleyebilir.

Burada görülüyor ki insan, doğanın kendisi için belirlediği yaşam biçiminin dışına çıkabildiği ölçüde, özgürdür ve bu özgürlüğü bilgisiyle kazanmaktadır. Bu, insanın insanlığı da bilgisiyle kazandığı anlamına gelir. Demek ki insan bilgili olduğu ölçüde özgür ve özgür olduğu ölçüde de insandır. Bunun anlamı, insanın, bilgili olduğu ölçüde gelişmiş olduğudur. Ancak, insanın gelişmişliği konusunun bu söylediğimiz kadar basit ve açık olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Bu konuda doğru bir yargıya varabilmemiz için, bilginin çok önemli kimi özelliklerinin göz önünde tutulması gerekiyor.

Bilginin birincil özelliği bir amaca yönelik olmasıdır. Amaç da doğada hangi değişmenin hangi yeni değişmeye yol açacağının önceden görülebilmesidir. İnsan dünyayı kendine uygun gelecek biçimde değiştirerek daha iyi yaşam koşulları elde etmek istediğine göre, doğadaki bir A değişmesinden sonra kendisi için uygun olan B değişmesinin ortaya çıka-

[1] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 1990, s. 14

cağını bilirse, A değişmesini gerçekleştirerek B durumunu elde etmeye çalışır.

Gerçekte hayvanlar, hattâ bitkiler de yaşamlarını dünyayı değiştirerek sürdürür. Dünyadaki bir nesneyi yiyerek ya da emerek onu besine dönüştürmek dünyayı değiştirmektir. Ancak hayvanlar bunu içgüdülerinin yönetiminde, bitkiler de doğalarının gereği olarak yapar. İnsanlarsa uygun gördükleri değiştirmeleri bilgilerinden yararlanarak yaparlar. Böylece insan, bilgisinin arttığı ölçüde daha iyi bir yaşam elde etme olanağı bulacaktır.

Öte yandan, yukarıda sözünü ettiğimiz yanlış bilgi ve inançların sakıncalarından kurtulmak bakımından bilginin, olanak oranında doğru olması gerekir. Bu da ancak denetleme yoluyla sağlanabilir. Gerçi bilginin çok önemli bir bölümünü oluşturan insan ve toplum bilgisi alanında denetim olanaksız denecek kadar zordur. Fakat yine de denetlenebilirliğin bilgi bakımından önemini her zaman göz önünde tutmak gerekir.

Son olarak, hayvanın davranışlarını yöneten içgüdü yerine insanın davranışlarını yöneten bilginin kimin bilgisi olduğunu da belirlemek gerekiyor. İlk bakışta insanın davranışlarını kendi bilgisinin yönettiği apaçık bir gerçekmiş gibi görünebilir. Ancak, bir kimsenin davranışlarını belirleyen bilgiler öylesine çeşitli ve öylesine karmaşıktır ki, o kimsenin bu bilgilerin tümünü birden edinmesi olanaksızdır. Bu durumu, yukarıda verdiğimiz, ağaçtaki meyveyi elde etme örneğinde açıkça görebiliriz.

Bir ağaçtaki meyveye ulaşabilme konusunda insanın özgürlüğünün ve bu yoldan da insanlığının, ağaca tırmanma yerine bir çatallı sırık ya da taşınır merdiven kullanmayı seçebilmesinde kendini gösterdiğini yukarıda belirtmiştik. İnsanın bu seçimi kendi bilgisiyle yaptığı doğrudur. Ancak, böyle bir seçimin yapılabilmesi için, çatal sırık ya da taşınır merdiven türünden araçların hazır olması gerektiği açıktır. İşte bu araçları kullanan insan onların yapılmasını bilmeyebilir.

Gelişmiş bir toplum söz konusu olduğunda, böyle bir toplumun insanları, genellikle, özgürlüklerini kullanabilmek için seçtikleri araç ve gereçlerin, yapılması bir yana, kullanılmasını bile bilmezler. Yine de bu araç ve gereçlerin yapımı ve işletilmesi belli bir bilgi düzeyini gerektirir. Bu, o insanların, içinde yaşadıkları toplumun bilgi düzeyidir. Demek ki gelişmiş toplumlar toplumun bilgi düzeyinin yüksekliği ölçüsünde gelişmiştir. Her toplumun üyeleri, toplumsal bilginin ürettiği araç ve gereçler arasından, kendi bilgileriyle yaptıkları seçimle özgürleşirler.

Şimdi artık özgürleşmeyi ve bu yoldan da insanlaşmayı sağlayan bilgi açısından Eski Yunan toplumunun durumuna bakabiliriz. Bilginin bir amaca yönelmiş olması bakımından Eski Yunan'da sağlıklı bir bilgi kav-

ramının bulunmadığını duraksamadan söyleyebiliriz: "Yunanlılar doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş bir bilginin, bir felsefenin, ilk yaratıcılarıdır."[2]

Bilgiye, dünyanın nasıl değiştirilebileceğini bılmek için değil de, "bilginin kendisi için" yönelmek, olsa olsa, şu türden sorulara yanıt aramak anlamına gelebilir: "Nesneler neden yapılmıştır? Nesneler nasıl varolur, nasıl değişir, nasıl yok olur? Biz neyiz, nereden geldik, nereye gidiyoruz, görüntülerin ardında hangi sürekli töz ya da tözler bulunur?"[3] Bu soruların, yanıtlanamaz oluşu dışında, anlamsız olmak gibi bir özelliğinin de bulunduğunu belirtmek gerekiyor.

Gerçekten "Bilgi ne içindir?" sorusuna "Bilgi bilgi içindir" yanıtını verdiğimizde "O bilgi ne içindir?" sorusu ortaya çıkacaktır. "Biz neyiz?" sorusuna "Biz şuyuz" dediğimizde "Şu nedir?"

"Nereden geldik?" sorusuna "Şuradan geldik" dediğimizde "Oraya nereden gelmiştik?", "Nereye gidiyoruz?" sorusuna "Şuraya gidiyoruz" dediğimizde "Oradan nereye gideceğiz?", "Görüntülerin ardında hangi sürekli töz ya da tözler bulunur?" sorusuna karşı "Şu töz ya da tözler bulunur" dediğimizde "O töz ya da tözlerin ardında hangi töz ya da tözler bulunur?" sorularının ortaya çıkması kaçınılmaz olacak ve bu sonsuza dek böyle gidecektir. Yunan düşüncesinin, görünüşteki bütün parlaklığına karşın, bu türden bir bilgi anlayışıyla, bilimsel düzey bakımından göze çarpacak bir ilerleme göstermesi olanaksızdı. Çünkü bir toplumun olağan gelişme sürecinde bir sıçrama ancak dünyayı değiştirmeyi *amaçlayan* bir bilgi anlayışıyla gerçekleşebilir. Nitekim Yunan toplumu 500 yılı aşan tarihsel varoluş dönemi boyunca gelişme bakımından en küçük bir sıçrama gösteremediği gibi Yunanların mirasçısı sayılacak durumda bulunan Roma, Bizans, Osmanlı ve Batı Avrupa toplumları da insanlığın olağan gelişme sürecinin dışına çıkan özel bir gelişme gösterememişlerdir. Eğer Yunan toplumunun bilimsel başarılarının toplumların doğal gelişme hızını artıracak bir gücü bulunsaydı önce kendi gelişmesi hızlanır sonra da mirasçıları bu hızı sürdürürlerdi. Oysa böyle olmamış, Batı toplumlarının gelişmesindeki sıçrama Yunanlardan 2000 yıl sonra, 17. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir.

Şimdi yanıtı aranması gereken soru "O tarihte ne olmuştur da Batı toplumlarının gelişmesinde bir sıçrama gerçekleşmiştir?" sorusudur. Fakat daha önce, Batı toplumlarının gelişmesinde, tam da o tarihte, gerçekten bir sıçrama olduğunu kuşku götürmeyecek biçimde göstermek gere-

[2] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 1990, s. 14.
[3] Rex Warner, *The Greek Philosophers*, 11. Edition, s. 9.

kiyor. Çünkü yüz binlerce, hattâ milyonlarca yıllık insanlık tarihi içinde, belli bir yüzyılda ve dünyanın belli bir yerinde, çok özel türden bir gelişmişlik sıçramasının ortaya çıkabileceğini kabul etmek kolay değildir. Ancak, kabul etsek de etmesek de böyle bir sıçrama olmuştur.

Önce bilim alanına bakalım. Milyonlarca yıllık insanlık tarihini bir yana bıraksak bile, yazının icadından başlayıp 17. yüzyıl başlarına dek süren 6000 yıllık zaman içinde, günümüzdeki bilim insanı anlayışına uygun olarak yalnızca Arkhimedes'ten söz edilebilir. Oysa 17. yüzyıl başından beri geçen 400 yılda dünyayı değiştirecek önemde buluşlar yapan bilim insanları sayılamayacak kadar çoktur.

Gelişmenin en güçlü belirtisi olan özgürleşme ve doğaya egemen olmayı sağlayan araç ve gereçlerin üretimi bakımından durum daha da ilginçtir. Yüz binlerce yıl boyunca iletişim ve ulaşım gereksinimini tekerlek ve yelkeni en kaba biçimleri içinde kullanarak karşılamaktan öteye gidemeyen, bisikleti bile bulamamış olan insanlık 400 yıl içinde başka dünyalara ulaşmak ve gerekirse oralarda yaşamak olanağını kazanmıştır. Bu gelişmeler, önce Avrupa'nın belli bir bölümündeki toplumlarda başlamış ve bunu, Amerika ve Japonya gibi, bilim alanında onlarla yarışmaya girebilen toplumlar izlemiştir.

Böylece 17. yüzyıl başlarında insanlığın hiç olmazsa bir bölümünün gelişme sürecinde bir sıçramanın ortaya çıktığı ve bunun bilimsel gelişmedeki bir sıçramanın ürünü olarak gerçekleştiği görüşünün tartışılamayacak biçimde doğru olduğunu saptamış oluyoruz. Bu durumda yanıtlanması gereken yeni soru, belli bir tarihte dünyanın belli bir bölümündeki bilimsel gelişmenin nasıl olup da bir sıçrama gösterdiği sorusudur. Bu sıçramanın Yunan bilim ve felsefesiyle tanışmaktan kaynaklanmış olamayacağını saptadığımıza göre nereden kaynaklandığını araştırmamız gerekiyor.

Gerçekte Batılı düşünürlerden bir bölümü de, Eski Yunan düşüncesinin ünlü temsilcisi Aristoteles'in bilimin gelişmesini 2000 yıl geciktirdiğini öne sürerler. Fakat onlar bununla, bilimi Yunanların başlattığı düşüncesinden vazgeçmiş değillerdir. Onlara göre bilimi yine Eski Yunan filozofları başlatmıştır. Fakat bunlar Aristoteles'ten 200 yıl kadar önce gelen Thales, Anaximene, Herakleitos gibi İonialı filozoflardır.

Batılı düşünürlere göre Ionia filozofları, doğadaki fiziksel varlıkları incelemeye başlayan doğa filozoflarıdır. Aristoteles felsefeyi doğa alanından düşünce alanına aktararak bilimsel araştırmayı durdurmuştur. Oysa Ionia filozoflarının yanıtlamaya çalıştıkları sorular da "Nereden geldik, nereye gidiyoruz, nesneler neden yapılmıştır" türünden, yukarıda anlamsızlığını belirttiğimiz sorulardır. Anlamsız sorulara yanıt arayarak

bilimin başlatılamayacağı açıktır. Öyleyse Batı'da bilimsel gelişme nasıl başladı?

Bu gelişmenin İngiltere'de Bacon'ın (1561-1642) ortaya attığı, İtalya'da da Galilei'nin (1564-1642) hem ortaya atıp hem de uygulamaya koyduğu birtakım yöntemlerle başladığı görülür. Her iki düşünür de Eski Yunan'dan, özellikle de Aristoteles'ten beri uygulanagelen birtakım yöntemlerin temelsizliğini gösterip onların yerine sağlam kurallar ortaya koymuşlardır. Galilei, ayrıca, kendi bulduğu ya da geliştirdiği dürbün ve mikroskoplarla uygulamaya da geçerek Aristoteles'ten gelen birtakım yanlış bilgileri, daha da önemlisi bunların temelindeki sakat bilgi anlayışını, düzeltmenin yollarını bulmuştur.

Sözgelişi Bacon Eski Yunan'daki "Bilgi bilgi içindir" anlayışı yerine, bilginin, insanın doğa üzerine bilgisini artırmayı amaçlayan bir düşünsel yönelim olmadığını öne sürüyordu. Bacon'a göre bilginin amacı doğaya bir tür egemen olmaktı. Öyle bir egemenliktir ki, insanın yeryüzündeki yaşamının niteliğini değiştirme olanağı sağlayacaktır. Böylece Bacon, o güne dek hiçkimsenin söylemediği bir şeyi, bilginin yararlı olması gerektiğini söylemiş oluyordu.

Galilei ise, doğruca Aristoteles'in ortaya attığı bilgilerin yanlış olduğunu gösteriyordu. Sözgelişi Aristoteles, cisimlerin serbest düşme hızının düşen cismin ağırlığıyla orantılı olduğunu öne sürüyordu. Böylece o, yüksekçe bir ağaca bir adam çıkarıp, onun aynı anda boşluğa bırakacağı, biri ağır öteki hafif, iki cismin düşme hızlarını gözlemleyerek bu konudaki görüşünün doğru olup olmadığını gözlem yoluyla denetlemeyi düşünemiyordu. Çünkü Aristoteles, doğadaki bir olayla, yapay olarak gerçekleştirilen aynı türden bir olayın benzer sonuçlar vereceğini kabul edemiyordu. Bu durumda Galilei için Aristoteles'in görüşünü denetleme yoluyla çürütmek hiç de zor olmamıştı.

Yine Aristoteles'e göre gök cisimleri dünyanın üst yanında bulundukları için onların tam yetkin bir biçimde olmaları gerekiyordu. Buna göre, sözgelişi Ay, hiç girinti ve çıkıntısı bulunmayan kusursuz bir küre olmalıydı. Oysa Galilei, kendi geliştirdiği dürbünle, Ay'da da tıpkı dünyadaki gibi dağların ve vadilerin bulunduğunu görüyordu. Bunu ilk anda çağının bilim insanlarına kabul ettirmekte güçlük çekmiş olsa bile, son aşamada o bilim insanları Aristoteles'in görüşlerinin hiçbir bilimsel değeri olmadığını kabul etmek zorunda kalıyorlardı.

Demek ki Bacon ve Galilei'nin öncülüğünde denetlemeli ve yararlı bilgi ilkelerinin kabulünün ve böylece Eski Yunan düşüncesinin, özellikle de Aristotelesçi düşüncenin, etkisinden kurtulmanın Batı toplumlarında tam bir bilimsel sıçrama başlattığı ve bunun o toplumların gelişme-

sinde de bir sıçramaya neden olduğu görüşünün karşı çıkılacak bir yanı yoktur.

Burada denebilir ki, denetimli ve yararlı bilginin toplumu geliştirdiği kabul edilebilir. Ancak, yalnızca teknolojinin gelişmesi bir toplumun gelişmiş sayılması için yeterli olabilir mi? Bir toplumun geliştiğinin söylenebilmesi için birçok insansal değerlerin de kazanılmış olması gerekmez mi? Bunun boş bir soru olduğu söylenemez. Öyle ki, pek çok kimsenin, teknolojinin kimi alanlarda sağladığı yıkım gücünün büyüklüğü karşısında, bu türden gelişmenin insanlığı bir yönüyle geriye götürdüğü biçiminde bir görüş ortaya attıkları görülüyor.

Daha uygun yaşam koşulları elde etmek amacıyla dünyayı değiştirmeye çalışmakla başlayan insanlaşma, bir bakıma, doğaya egemen olmaya çalışmak anlamına gelir. Teknolojik gelişme doğaya egemenliği güçlendirdiğine göre, başka ne gibi sonuçlar doğurursa doğursun, teknolojik gelişmenin insanlığın gelişmesi anlamına geldiğini öne sürmenin haklı bir yanı var demektir. Ancak bunun karşı çıkılamaz bir görüş olduğu da söylenemez.

Çünkü teknolojinin sağladığı bütün güçler gibi, doğaya egemen olma gücü de ancak toplumsal yaşamda ve bir işbirliği düzeni içinde kazanılır. Bir işbirliği düzeninde de katılımcıların olanak oranında mutlu olabilmeleri için, insanlar arasındaki ilişkilerde, işbirliğine özgü birtakım değerlerin göz önünde tutulması gerekir. Bu bakımdan, belli değerleri yok eden bir teknolojik gelişmenin gerçek bir gelişme olmadığını söylemenin de haklı bir yanı vardır. Yani bir teknolojik gelişmeyi insansal değerlerle ilişkisi dışında düşünmek doğru olamaz. Bu durumda teknolojik gelişmeyle insansal değerler arasındaki bağlantıyı da araştırmamız gerekiyor.

Teknolojik gelişmenin, bilgi artışının bir ürünü olduğu gerçeğinin yanında, onun, bilgi artışının bir aracı olma işlevi de vardır. Çünkü teknoloji alanı bilgiyi artırmak için kullanılan bir laboratuardır. Teknoloji geliştikçe o teknolojiyi geliştiren insanların bilgisi, buna bağlı olarak da bilimsel düşünme gücü, artar. Bilimsel düşünme gücünün artışı, deney ve denetleme olanaklarının kısıtlı oluşu yüzünden çok zor gelişen insan bilimlerinin de gelişmesini sağlar. Bu durumu teknolojide ileri giden toplumlarda gözlemleme olanağı vardır.

Gerçekten Batı'nın gelişmiş toplumlarında, 17. yüzyıl başlarında doğa bilimlerinde görülen sıçramadan 200 yıl sonra yine aynı toplumlarda, toplumbilim, ekonomi ve ruhbilim gibi insan bilimleri de ortaya çıkmaya başlar. Aynı toplumlarda, insanın Tanrı yaratması olarak değil, bir evrim ürünü olarak ortaya çıktığının anlaşılması da insan bilimlerinden hemen hemen 50 yıl sonraya rastlamaktadır. İnsan bilimlerinin gelişmesi, insa-

nın ne olduğunun anlaşılmasını kolaylaştıracağına göre, böylece, insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde göz önünde tutulması gereken değerlerin anlaşılması da kolaylaşacaktır.

Nitekim öyle olmuş, bilim ve teknolojide büyük bir hızla gelişen toplumlar, insanlar arsındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve insansal değerlerin korunması alanlarında da büyük gelişme göstermişlerdir. Avrupa toplumlarının 17. yüzyıldan önceki durumuna şöyle bir göz atmak, son 400 yıl içindeki gelişmeleri anlamak bakımından ilginç olacaktır.

Eski Yunan sitelerinde halkın büyük bölümü, kendilerine hemen hiç insanlık hakkı tanınmayan kölelerden oluşuyordu. Roma'da savaş tutsakları halkı eğlendirebilmek için yırtıcı hayvanlara yem oluyorlardı. Bütün Orta Çağ boyunca insanlar düşünceleri ya da inançları yüzünden diri diri yakılıyorlardı. İnsanlar esir pazarlarında hayvanlar gibi alınıp satılıyorlardı. Eski Yunan'ın köleli demokrasisi bir yana bırakılırsa, insanlar için demokratik bir yönetim biçiminin düşünülmesi bile olanaksız görünüyordu.

Bütün bu ilkelliklerin dünyadan tümüyle ortadan kalkışı hep son 400 yıl içinde gerçekleşmiştir. Günümüzün yeterince gelişmemiş toplumları bile demokratık bir hukuk devletini aramaktaysalar, bu, gelişmiş toplumların örnek alınmasındandır. İnsan haklarını kendi toplumlarında büyük ölçüde uygulamaya koymuş olan gelişmiş toplumlar bu konuda da az gelişmişlere örneklik ediyorlar.

Demek ki bilim ve teknolojideki gelişme bir toplum için gerçek bir gelişmenin gerekli ve yeterli koşullarıdır. Ancak bu, gelişmiş toplumların her zaman bilgi düzeylerinın gerektirdiği biçimde davrandıkları anlamına gelmez. Tersine, gelişmişlikleri kuşku götürmeyen kimi toplumlar öyle davranışlarda bulunurlar ki, bunları düşünen birçok kimse bilim ve teknolojideki üstünlüğün insansal nitelikleri zayıflattığını öne sürerken haklı görünürler. Dünya savaşlarının, Naziliğin, Hiroşimaların, Vietnamların ne kadar çok sayıda insana ne kadar çok acı çektirdiği göz önünde tutulduğunda, bilim ve teknolojideki gelişmeler karşısında ürküye kapılmamak kolay değildir.

Ancak bu aşırılıkların, bir yandan insan bilimlerinin doğa bilimlerini oldukça gerilerden izlemesi, bir yandan da yerleşik inançların sökülüp atılmasının olanaksız değilse bile, çok zor olması gibi iki önemli nedeninin bulunduğunun fakat bilgideki gelişmenin bunlardan kurtulmayı sağlamasının kaçınılmaz olduğunun da unutulmaması gerekir. Bunun en kesin kanıtı, biraz uzunmuş gibi görünmesine karşın insanlık tarihi bakımından bir an denecek kadar kısa bir süre içinde kazandığı değerlerin hepsinin de gelişmiş toplumların çabalarıyla kazanılmış olmasıdır.

Bilginin gücü karşısında inançların nasıl direndiğinin belirgin bir örneği ABD'de görüldüğünden oradaki beyaz-zenci ilişkisinden kısaca söz etmek aydınlatıcı olacaktır. Bu toplumun bilim ve teknolojideki bütün gelişmişliğine karşın, 20. yüzyılın başlarında beyazlarla zenciler arasındaki ilişkiler son derece ilkel bir düzeyde bulunuyordu. O tarihte beyazların, zencilerden yararlanmanın en verimli biçiminin onları köle olarak kullanmak olduğu biçimindeki inançlarının değişmesi olanaksız görünüyordu.

Oysa Amerikan toplumunun 20. yüzyıl içindeki bilgi artışı bu topluma, zencilerden bilim insanı, subay, yargıç olarak yararlanmanın, onlardan köle olarak yararlanmaya bakışla çok daha verimli olduğunu göstermeye yetti. Böylece bu toplumda zencilerle aynı otobüse binmeyen, aynı okulda okumayı kabul etmeyen beyazlar, kısa süre içinde, o zencileri subay, yargıç, vali, bakan olarak görüp onlara saygı göstermeyi ya da onların yönetimi altında çalışmayı kabul edebilir duruma geldiler. Buna karşı ABD toplumu, az gelişmiş toplumları sömürmenin en verimli yolunun, onların da kendi gelişmişlik düzeyine gelmesini sağlayıp onlarla eşit koşullar altında işbirliğine girmekten geçtiğini henüz anlayabilmiş değildir. Çünkü aynı Amerikan toplumu, bir toplum içindeki, biri sömüren öteki sömürülen iki sınıf arasındaki ilişkilerle, dünya üzerindeki, biri sömüren öteki sömürülen iki toplum arasındaki ilişkilerin birbirine ne kadar benzediğini görememektedir. Bu, toplumlar arasındaki ilişkilerle ilgili inançların henüz sökülüp atılamadığı anlamına gelir.

Böylece, artık bir toplumun gelişmesinin ancak bilgi düzeyinin yükselmesiyle gerçekleşebileceğini duraksamadan söyleyebilecek durumdayız. Ancak, bilgi düzeyinin yükselmesi için teknolojik gelişmenin de vazgeçilmez bir koşul olduğu unutulmamalıdır. Çünkü teknolojinin toplumun gelişmesindeki dolaysız işlevinin yanında asıl önemli işlevi, bilgi için bir laboratuar oluşturarak bilgi artışını sağlamasıdır.

Bundan çıkan önemli bir sonuç da, her toplumun kendi teknolojisini kendisinin geliştirmesi gerektiğidir. Çünkü toplumun gelişmesinin vazgeçilmez koşulu olan bilimsel gelişme ancak teknolojisini kendisi kuran bir toplumda gerçekleşebilir. Gelişmiş toplumların, şu ya da bu yöntemle, sözgelişi "Yap, işlet, devret" yöntemiyle, gelişmemiş toplumlarda üreteceği sınai kuruluşlar son derece yüzeysel bir gelişmişlik görüntüsü vermenin dışında hiçbir yarar sağlamaz.

Bu durumda dünyanın değişik bölgelerinde bulunan değişik toplumlar arasındaki ayrımların temelinde doğrudan doğruya gelişmişlik derecesi, yani bilim ve teknoloji düzeyi yatmaktadır. Aynı gelişmişlik düzeyindeki toplumlar arasında, her toplumun dünya üzerindeki yeri, tarih, kültür, dil,

din, gelenek ve görenekler bakımından ayrılıklar bulunabilir. Bunlar genellikle gelişmişlik düzeyini, yani toplumun asıl yapısını etkilemeyen özellikler olup nesnelerin renk ve kılık ayrımları gibi yüzeysel ayrımlardır.

Yine aynı gelişmişlik düzeyindeki toplumlar arasında, gelişmişlik düzeyini etkileyecek önemde olmasına karşın henüz sökülüp atılamamış olan kimi inançlara bağlı ayrımlar da bulunabilir. Ancak yeterince gelişmiş olan toplumlarda bu türden inançlar, organizmalardaki ölümcül olmayan sayılıklara benzer. Bilimsel düzeyin daha da yükselmesiyle bu türden ayrımlar da ortadan kalkacaktır. Böylece, yeryüzündeki bütün toplumların bilgi düzeylerinin yeterince yükselmesi sonunda, geleceğin, her türden ayrılık ve ayrıcalıklardan kurtulmuş insanlardan oluşan tek bir dünya toplumuna giden yoldaki bütün engellerin ortadan kalkacağını ummamak için bir neden bulunmadığı söylenebilir.

OSMANLI-AVRUPA: BİR TARİHÇE

AVRUPA DEVLETLER SİSTEMİ: FRANSA VE OSMANLI

Halil İnalcık

Zengin şehirleri ile göz kamaştıran Rönesans İtalyası, Alpler-ötesi güçlü Avrupa devletlerinin istilâ saldırılarına hedef oluyor, İstanbul fatihi Sultan Mehmed'den beri Osmanlılar da Roma'yı, *Kızılelma* yı fethetmeyi özlüyorlardı. Avrupa devletleri arasında yarım yüzyıl süren İtalya Harpleri (1494-1559) başladı. Doğu Roma'nın merkezi Konstantinopolis'e sahip olması sıfatıyla Fâtih, Batı Roma İmparatorluğu merkezi Roma üzerinde de hakkı olduğunu ilân ediyor; Roma'yı fethederek tüm kadim Roma İmparatorluğu'nu ihyâ etmek emelini besliyordu. Bu maksatla 1480'de bir yandan Doğu Akdeniz'in kilidi Rodos'u Haçlı şövalyeleri elinden almak için bir donanmasını Rodos üzerine sevk etmiş, öbür yandan dönemin büyük Osmanlı komutanı Gedik Ahmet Paşa emrinde bir orduyu Avlona (Vlöre limanı) üzerinden İtalya üzerine göndermişti. Gedik Ahmet Paşa, Apulia'da Otranto'yu aldı. Ertesi bahar yarımadanın fethini gerçekleştirmek amacıyla büyük bir orduyla geri dönmek üzere Rumeli'ye geldi; Otranto Kalesi'ne 500 kadar er yerleştirdi. 1481 baharında Fâtih büyük bir ordunun başında Anadolu'ya geçti fakat ölüm, Fâtih'i daha ileri gitmekten alıkoydu. Ölüm haberi üzerine yeniçeriler ayaklandılar, Vezîr-i Âzam Karamanlı Mehmet Paşa'yı katledip naaşını sokaklarda sürüklediler; öte yandan Gedik Ahmet Paşa, Vezir Koca İshak Paşa

ile birlikte Fâtih'in Konya'da bulunan oğlu Cem'e karşı Amasya'dan Bayezid'i tahta oturtmak üzere önlemler aldılar. Bundan sonra 1495'te İtalya'da Fransız Kralı VIII. Charles'ın elinde Cem ölüme kavuşuncaya kadar Cem korkusu, Bayezid'in tüm politikasını etkilemiştir. Ahmet Paşa, Rumeli'de ordusunu toplayıp Otranto'daki gazilerin yanına ulaşamadı; Bayezid'in ısrarıyla Cem'e karşı Anadolu'da savaşlarla vakit kaybetti. Sultan her zaman kendisine, Cem işi çözümlenir çözümlenmez Rumeli ordusuyla Otranto'ya gidebileceği vaadinde bulunuyordu. Bir diktatör durumunda olan Ahmed Paşa, bir yıl sonra sarayda bir ziyafetten dönüşte Orta-Kapı'da cellatlar tarafından boğuldu; İtalya macerası da tâ Kanunî Sultan Süleyman dönemine kadar ertelenmiş oldu (Süleyman'ın 1537 Korfu Seferi). Otranto'da kalan 500 Osmanlı askeri kaleyi Napoli kralına teslim etmek zorunda kaldılar ve kralın hizmetine girerek İtalya Harpleri'nde yararlı hizmetlerde bulundular.

Cem, Bursa'ya gelip adına para bastırmış, saltanatını ilân etmiş ve imparatorluğu Bayezid ile bölüşme önerisinde bulunmuştu. Fakat sonunda Rodos'a kaçmak zorunda kaldı. Rodos şövalyeleri kendisini Fransa kralına teslim ettiler. Bayezid, Cem'in bırakılmaması için, sözde masrafların karşılığı olarak her yıl şövalyelerin Büyük Üstad'ına 40.000 altın ödemekteydi. Sultan Cem, Fransa'da sıkı gözetim altında özel olarak yapılan bir kulede (Zizim Kulesi) mahpus tutuldu. Cem, Avrupa'da bulunduğu sürece Bayezid, onun durumunu casusları ile günbegün izlemekte, Avrupa devletleri ile diplomatik ilişkilere girmekte ve Cem'in Osmanlı Devleti'ne karşı kullanılmasını önlemek için her türlü çareye başvurmaktaydı.[1] Bu dönem böylece, Osmanlı tarihinde Avrupa devletleri ile sıkı ilişkiler kurma bakımından bir dönüm noktası olmuştur. Bayezid, İtalya'ya casuslar göndermekte, bu devletlere birçok teklif önermekteydi. Meselâ, önemli bir istihbarat merkezi olarak yeğlediği Floransa dukasına her yıl saray için, 5.000 top değerli ıskarlat kumaşı almayı vaat ediyordu. Cem'i elde etmek için, Mısır sultanı da Floransa'ya bir heyet göndermiş, Papa ile ilişki kurmuştu. Fransa kralının büyük bir ordu ile İtalya'ya girmesi üzerine (1494) Bayezid telaşlanmış ve Cem'i ortadan kaldırmak için son bir girişimde bulunmaya karar vermişti. Bunun için Galata'da papanın bir akrabası ile temasa geçerek, Papa'ya Cem için gönderilen paranın bir defasında üç mislini ödeme teklifinde bulunmuş ve bu para ile Kapıcıbaşı Mustafa'yı İtalya'ya yola çıkarmıştır. İtalya'ya ayak basan

[1] Cem hakkında bkz. "Djem", EI 2. Baskı; Cem Sultan üzerinde son yıllarda Nicolas Vatin'in araştırmaları: *Cem Sultan*, Ankara: TTK 2002; aynı yazar *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jerusalem, L'empire otoman et la Mediterranee oriantale entre les deux sieges de Rhodes 1480-1522*, Paris 1994.

Mustafa'nın gelişini Fransa kralı haber aldı ve onu yakalamak için bir konvoy harekete geçirdi. Onlar yetişmeden Mustafa, Roma'ya varmayı başardı. Papa ile gizli konuşmalar yaptıktan sonra geri döndü. Bu büyük hizmeti dolayısıyla kapıcıbaşı Mustafa, sonradan sultan Bayezid tarafından vezîr-i âzamlığa kadar yükseltilecek ve Koca Mustafa Paşa adı ile Osmanlı tarihinde önemli bir yer tutacaktır. Tarihçi İdrîs-i Bitlisî, onun Roma macerasını *Heşt Behişt* adlı Farsça tarihinde kendi ağzından uzun uzadıya anlatmıştır. Mustafa ile Papa arasında nasıl bir anlaşma yapıldığı bilinmiyor. Skandallarıyla tarihte ün salmış olan bu devir Rönesans papalarının Osmanlı ile gizli komplolara katıldığını tarihçiler tespit etmişlerdir.

Avrupa'da o zaman Osmanlı'ya karşı bir Haçlı seferinin başarı olasılığı, birçok devleti harekete geçirmiştir. Avrupa'nın son kalesi sayılan Konstantinopolis'in Türkler tarafından fethi üzerine 1453'ten beri Papalık bir Haçlı ordusunu harekete geçirmek için sürekli faaliyet halindeydi. Şimdi, Fâtih'in ölümünden sonra İmparatorluğun düştüğü zayıf durumdan yararlanmayı düşünen Hıristiyan dünyası, büyük umutlar beslemekte ve Sultan Cem'i Osmanlı ülkesine göndererek isyan çıkartma, arkasından Balkanlar'ı istilâ etme plânları kurmaktaydı. Bunun için, yalnız Kutsal Roma-Cermen İmparatoru I. Maximilian ve Macaristan Krallığı değil, o zaman Avrupa'nın en güçlü ordusuna sahip olan Fransa Kralı da plânlar hazırlamaktaydı. Sultan Cem'i her kral kendi yanına çekmeye çalışıyordu. Sonunda Papa, Fransa idaresini kandırarak Cem'i Roma'ya getirmeyi başardı. Vatikan'da özel bir dairede saklanmakta olan Cem, Roma halkının hayranlığını kazanmıştı. Zaman zaman çıkıp fukaraya sadaka dağıtırdı. Papa, kendisine Hıristiyan olması teklifinde bulunduğu zaman, "bana dünyanın saltanatını verseniz dinimi değiştirmem" demek cesaretini göstermiştir. O zaman Avrupa'nın en kudretli ordusuna sahip olan ve İtalya'yı istilâ emelinde bulunan Fransa Kralı VIII. Charles büyük bir ordu ile İtalya'ya girdi. Kral, İtalya'yı istilâ etmek, Güney İtalya'dan Arnavutluk'a ordusu ile geçmek ve Cem Sultan ile beraber İstanbul üzerine yürümek, sonra Filistin'e kadar gidip İsa'nın mezarını Müslümanlardan kurtarmak hayâlini besliyordu. İtalya, istilâsını haklı göstermek için Hıristiyan dünyası önünde bu Haçlı seferi plânını gürültüyle ilân etmişti. Öte yandan, Macar Kralı Matthias Colvinus da Cem'i Papa'dan alma ve Rumeli'yi istilâ etme plânını öne sürmekteydi. Bütün Avrupa Osmanlı İmparatorluğu'nu çökertmek için büyük bir heyecan içinde çalkalanıyordu.

Bu arada Fransız Kralı, Floransa üzerinden büyük ordusu ile Roma'ya girdi ve Papa'nın elinden Cem'i zorla aldı. Kralın ordusu Napoli üzerine

yürüdüğü sırada yolda Cem Sultan âniden öldü. Rönesans ressamları Papalığa ait tablolarda bu genç, atletik Osmanlı şehzadesini tablonun kenarında resmetmeyi ihmâl etmemişlerdir. Fâtih'in Bayezid'e karşı yeğlediği Cem'in, babası gibi fütûhâtçı bir sultan olması beklenirdi. Onun Osmanlı ülkesinde pek çok taraftarı vardı. Cem ölmeden önce, cesedinin alınıp yurda gönderilmesini vasiyet etmişti. Türbesi bugün Bursa'da Muradiye Mezarlığı'ndadır. Sonraları Kanunî Sultan Süleyman, Cem'in oğlu Murad'ı Rodos'u fethettiği zaman yakalatıp idam etmiştir. Çünkü, Osmanlılar'da, her Osmanlı şehzâdesi tahta geçmek için aynı hakka sahip bulunuyordu.

Fransız kralının ordusu, Napoli'de Osmanlı'ya karşı Haçlı Seferi için gemilere bineceği yerde zevk-u sefaya daldı. Tarihte ilk kez frengi salgını bu orduyu yere sermiştir. Kral, bu ordu ile İstanbul'u zaptetmek hayâllerinden vazgeçmek ve Fransa'ya dönmek zorunda kalmıştır. Papalık, bütün Avrupa'yı Osmanlı aleyhine bir birlik hâlinde saldırtmak umuduyla, Avrupa devletlerinin Roma'ya delegelerini göndermelerini istemiş ve Roma'da bir kongre düzenlemişti. Buna karşı Osmanlı devlet adamları boş durmuyor ve denizden gelecek Haçlı saldırısını karşılamak için, donanmayı takviye ediyorlardı. O zaman Osmanlı denizcisi Kemal Reis, gemileri ile Batı Akdeniz'e geçiyor, İspanyol sahillerini vuruyor ve 1492' de Gırnata'nın düşmesi, Müslümanların Ispanya'dan kovulması üzerine mültecileri Kuzey Afrika İslâm ülkelerine taşımaya çalışıyordu. Osmanlı Devleti milyonlarca Hıristiyan'ı devlet himâyesi altında korurken İspanya'da bir tek Müslüman kalmayacaktır.

1492'de İspanyol birliğini gerçekleştiren Isabella ve Ferdinand, orduları ile güneyde Müslüman Gırnata sultanlığına son vereceklerdir. Gırnata sultanlığının ortadan kaldırılması, bütün Avrupa'da heyecanla karşılanmış, sokaklara dökülen halk tarafından sevinç ve alaylarla kutlanmıştır. Avrupa, bu zaferi Konstantinopolis'in düşmesi karşısında İslâm dünyasına vurulmuş bir karşı darbe olarak algılıyordu. Cem, Papa'nın elindeyken Haçlı seferinin başarı ile sonuçlanacağına artık herkes inanmıştı. Gırnata'nın düşmesinin akabinde Isabella ve Ferdinand, ülkelerindeki bütün Müslümanlara ve Yahudilere yarımadayı terk etmelerini, eğer burada kalacaklarsa Hıristiyanlığa geçmelerini emretmişlerdi. Müslümanlar kafileler hâlinde Kuzey Afrika Müslüman ülkelerine, Cezayir ve Tunus'a Osmanlı korsanlarının gemileri ile göç etmekteydiler. Bu göç, XVII. yüzyılın başlarına kadar devam edecek ve *müdeccel* (mübtecel) adı ile anılan bu Arap göçmenlerden bir bölüğü Galata'da Arap Camii etrafında yerleşeceklerdir. İspanyolcada *Morisko* adı ile anılan bu Araplar arasında gazâ ve intikam duyguları benimseniyor ve Batı Akdeniz'de yerleşen Türk

korsanları bu duygulara tercüman olarak İspanyol ve İtalya kıyılarına aralıksız saldırıyorlardı. Bir kelime ile Gırnata'nın düşmesi ve Roma'da Hıristiyan devletler kongresi, İslâm ve Hıristiyan karşıtlığını bir kez daha tarihin eksenine getiriyordu. 1492'de İberya Yarımadası'ndan kovulan Yahudiler, Sefaradik Yahudilere de Osmanlı sultanı tarafından kendi ülkesine her türlü güvence verilerek, sığınma hakkı tanınıyordu. O zaman birçok Yahudi, İspanya ve Portekiz'de zorla Hıristiyan yapılıp, XVI. yüzyıl ortalarında bunlardan birçoğu, *Marrano*lar Osmanlı ülkesine gelip sığınmışlardır. Onlar Avrupa'da gizlice kendi Yahudi dinini sakladıkları iddiası ile itham ediliyor, engizisyon mahkemelerine gönderiliyor ve meydanlarda yakılıyorlardı. Osmanlı sultanı, 1492'de İspanya'yı terk eden Yahudilerin emniyet içinde Osmanlı ülkesine varmaları için Venedik üzerinde baskı kuruyor ve mülteci Yahudilerin güvenliğini sağlıyordu. Yüz bin kadar tahmin edilen İspanya Sefaradik Yahudi göçmenleri imparatorluğun birçok şehrinde, bu arada özellikle Avlona, Selânik, İstanbul ve Safed'e yerleştirildiler ve öbür gayrimüslimler gibi yüzyıllarca güvenli bir hayat sürdüler. Büyük Amerikan Yahudi tarihçisi Salo Baron, "Osmanlı ülkesinde XVI. yüzyılda Yahudiler, tarihlerinin ekonomi ve kültür bakımından en parlak dönemini idrak etmişlerdir", hükmüne varmıştır. Selânik'e yerleşen Yahudilere yeniçeri ordusuna yünlü kumaş dokumaları görevi verilmiş ve bu sayede onlar büyük bir ekonomik gelişme ve refah içinde şehrin nüfusunda çoğunluk sağlamışlardır (Osmanlı himâyesinde beş yüz yıl yaşamış olan bu cemaatin İkinci Dünya Savaşı sırasında nasıl yok edildiği yakın bir tarihtir). Bu gelişmeler karşısında Osmanlı donanmasını Akdeniz'de egemen bir duruma getirmek zorunluydu; bunun için sultan Bayezid o zamana kadar görülmemiş büyüklükte iki büyük yelkenli gemiyi denize indirtti. Bu gemilerin inşası için, Dubrovnik'ten ve Cenova'dan mühendisler getirtilmiştir. 1499-1501 Venedik-Osmanlı savaşında Osmanlı donanması ilk kez açık denizde Venedik donanması ile baş başa karşılaşma durumuna gelmiştir. İspanyol *reconquista* saldırıları karşısında Kuzey Afrika Müslümanları İstanbul'a elçiler gönderip yardım istemekteydiler. Çok geçmeden Midillili Baba Oruç (Batı'da *Barbarossa*'ya çevrilmiştir) ve kardeşleri, *levend* (korsan) gemileriyle, Cezayir'de üs kurarak İspanya'ya karşı başarılı bir mücadele cephesi açacaklardır.

İtalya Savaşları (1494-1559) dönemi, Avrupa'ya egemen olmaya çalışan Kutsal Roma Cermen İmparatorları, Habsburglar ile Fransa arasında çetin savaşlar dönemidir. 1519'da Roma Cermen İmparatorluk tâcı, o zaman Avrupa'nın en güçlü iki devleti Fransa ve Habsburglar arasında çetin bir çekişmeye tanık olmuştur. Habsburg hanedanından Şarlken (V.

Karl), aile ilişkileri ile bir dünya imparatorluğuna vâris olmuş, İspanya ve Avusturya'dan başka bugün Hollanda ve Belçika'nın yerindeki vilâyetler, İspanyol kolonileri, Fransa'da Burgundya onun tâcı altında birleşmişti. 1519'da Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu tâcı için Alman elektörler karşısında Şarlken ile Fransa Kralı I. François (Fransuva) aday oldular. Şarlken de, François da, elektörlere, seçilirlerse de Türklere karşı bir haçlı seferine çıkacakları vaadinde bulunuyorlardı. O zaman bütün Avrupa, bir Osmanlı istilâsı korkusu içindeydi. Elektörler, Şarlken'in Viyana'ya sahip olduğunu, Osmanlı tehdidi altındaki Macaristan ile akrabalık kurduğunu düşünerek, Şarlken'i imparator seçtiler. Bu andan itibaren zengin fakat parçalanmış İtalya'ya sahip olmak, bu iki hükümdarın esas düşüncesi oldu ve İtalya'da karşı karşıya geldiler. Haçlı seferi planları ertelendi. İtalya'da, Venedik, Floransa, Papalık, Napoli Krallığı, Milano bu mücadelede kâh bir tarafa, kâh öbür tarafa katılarak ittıfaklar yaptılar. 1494-1559 İtalya Harpleri, Avrupa tarihinde devletlerarası ilişkilerde yeni bir kavramı gündeme getirdi; esas konu şuydu: Şarlken tüm Avrupa'da üstünlüğünü kurmak, Orta Çağ Avrupa'sında olduğu gibi bir tek imparatorluk egemenliğini gerçekleştirmek emelindeydi. Bu siyasî hedef için, en çok başvurulan propaganda konusu, Türklere karşı bir Haçlı seferini başlatmaktı. Yukarıda gördük ki, Fransa Kralı VIII. Charles da1494'teki İtalya seferinde bu Haçlı propagandasını kullanmaktaydı. Asıl maksat, İtalya'ya sahip olmak, böylece Avrupa'da egemen duruma gelmekti. Oysa, o dönemde Avrupa'da millî devletler ortaya çıkmıştı ve her devlet, imparatorluk karşısında kendi bağımsızlığını savunmak ihtiyacını duymaktaydı. Fransa, İngiltere, Alman prensleri, imparatora karşı bağımsızlıklarını destekleyecek herhangi bir dış devletle ilişkiye girmekte sakınca görmüyorlardı. Başka bir deyişle, şimdi Avrupa politikasında bağımsız devletler arasında bir denge politikası, bir devletler sistemi ortaya çıkmıştı. Bu denge politikasını en yakından izleyen devletlerden biri İngiltere'ydi. İngiliz Kralı VIII. Henry, bu denge politikasını, kuvvetliye karşı zayıfın yanında yer alarak *baskül siyaseti* diye adlandırmaktaydı. İşte denge arayan Avrupa yanında, Doğu'da büyük bir dünya gücü olarak yükselen Osmanlı Devleti, bu devletler sisteminin güçlü egemen bir üyesi olarak yer alacaktır. İmparator karşısında kendini tehdit altında hisseden her devlet, doğudaki bu süper güce başvuracak yahut onu kullanma tehdidinde bulunacaktır. Böylece, Osmanlı Devleti bu bağlamda kendiliğinden Avrupa'nın bir parçası hâline geliyordu. Şarlken'in ürkütücü imparatorluğu karşısında Fransa, Osmanlı Devleti'nin müttefiki olarak bu dengeyi sağlamaya çalışacaktır. Aşağıda bu gelişmeleri biraz daha ayrıntılı ele alacağız.

Şarlken, Kuzey İtalya'da Pavia'da Fransız ordusunu korkunç bir yenilgiye uğrattı ve kralı esir etti (24 Şubat 1525). Esir kral, Şarlken tarafından Madrid'e götürülüp hapsedildi. Fransa ister istemez kurtuluşu doğudaki büyük güçte, Muhteşem Süleyman'a başvurmakta aradı. Şarlken, İtalya'da isteklerinden vazgeçmesi koşuluyla François'yı serbest bıraktı (14 Ocak 1526). Fransa kralının yardım isteğine Süleyman'ın gönderdiği yanıt, Fransız arşivlerinde bulunup yayımlanmıştır. Metin şöyledir:

Ben ki Sultânu's-selâtîn ve burhânu'l-havâkîn tâc-bahş-i husrevân-i rûy-i zemîn zıllulâh fi'l-ardayn, Akdeniz'in ve Karadeniz'in ve Rumeli'nin ve Anadolu'nun ve Karaman'ın ve Rum'un ve vilâyet-i Zulkadriyyenin ve Diyarıbekrin ve Kürdistan ve Azerbaycan'ın ve Şam'ın ve Haleb'in ve Mısır'ın ve Medîne'nin ve Kudüs'ün ve külliyen diyâr-i Arab'ın ve Yemen'in ve dahi nice memleketlerin ki âbây-i kirâm ve ecdâd-i 'izamım anarallâhu berâhinehim kuvvet-i kâhireleri ile feth eyledikleri ve cenâb-i celâlet-meâbım dahi tîg-i âteşbâr ve şemşîr-i zafer-nigârım ile feth eyledüğüm nice diyârın sultânı ve pâdişâhı Sultân Bâyezîd Han oğlu Sultân Selîm Han oğlu Sultân Süleymân Hanım.

Sen ki, França vilâyetinin kralı Françeskosun:

Dergâh-i selâtîn-penâhıma yarar adamın Frangipan ile mektup gönderip ve bazı ağız haberi dahi ısmarlayıp memleketinize düşman müstevlî olup, elan habsde idüğünüzü i'lâm edüp halâsınız hususunda bu cânibden inayet ve meded istidâ eylemişsiz, her ne ki demiş iseniz, benüm pâye-i serîr-i âlem-masîrime arz olunup âlâ-sebîl'i't-tafsîl ilm-i şerîfim muhît olup tamâm ma'lumum oldu. İmdî, padişâhlar sınmak ve habs olunmak 'aceb değildir, gönlünüzü hoş tutup azürde-hâtır olmayasız. Öyle olsa, bizim âbâ-yi kirâm ve ecdâd-i 'izamımız nevverallâhu merâkidehim dâimâ def'-i düşmân ve feth-i memâlik için seferden hâlî olmayup biz dahi anların tarîkine sâlik olup herzamanda memleketler ve sa'b ve hasîn kaleler feth eyleyüp gece gündüz atımız eğerlenmiş ve kılıcımız kuşanılmıştır. Hak subhâne ve ta'âlâ hayırlar müyesser eyleyüp meşiyyet ve irâdeti neye müte'allik olmuş ise vucûde gele. Bâkî ahvâl ve ahbâr ne ise mezkûr ademinizden istintâk olunup ma'lûmunuz ola; şöyle bilesiz. Tahrîren fî evâil-i şehr-i âhiru'l-erba'în li senete isneyn ve selâsîn ve tis'amia

Bi-makâm-i dâru's saltanat-il 'aliyye al-Konstantaniyye al mahmiyye al mahrûse.

Bu mektubun bugünkü Türkçe'si (unvanlar atlanmıştır) şöyledir.

> Hükümdarların sığındığı kapuma elçiniz Frangipan ile mektup gönderip ve bazı ağız haberi dahi ısmarlayıp memleketinizi düşman istilâ edip şu anda hapiste olduğunuzu bildiriyor, kurtuluşunuz hususunda bu taraftan yardım rica ediyorsunuz. Söylediğiniz her şey dünyayı idaresi altında tutan tahtımızın ayaklarına arz olunmuştur. Bütün ayrıntıları ile bilgi sahibi oldum. Padişahlar sınmak ve hapsolunmak hayret edilecek bir şey değildir. Gönlünüzü hoş tutup üzülmeyesiniz. Bu durum karşısında bizim yüce atalarımız –Allah hepsinin mezarlarını nurlandırsın– daima düşmanları püskürtmek ve memleketler fethetmek için, seferden geri kalmamışlardır. Biz de onların yolunda olup her zaman memleketler ve sarp kaleler fetheylemekteyiz. Gece gündüz daima atımız eyerlenmiş ve kılıcımız belimizde kuşatılmış bulunmaktadır. Yüce Tanrı hayırlar bağışlasın. Tanrı'nın istediği ne hususta ise meydana gelir. Bundan başka her türlü durum ve haberler ne ise, gönderdiğiniz adamınızdan sorulup öğrenile, şöyle bilesiniz.
>
> Bu yazı 932 yılı rebî'ülâhir ayının ilk günlerinde (Ocak, 1526) saltanat makamı Konstantaniye'de yazıldı.

Bu nâmede giriş kısmında Süleyman, padişahlığının azametini belirtmiş ve ülkesi yanında Fransa'yı bir vilayet ve hükümdarını da unvan kullanmadan bayağı bir kral olarak zikretmiştir. Düşmanın yararlanmasını önlemek için, verilen kararlar hakkında sadece elçi ile "ağız haberi" gönderilmiştir.

İmparator ve Papa'nın Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırmak için giriştikleri mücadele iki cephede sürecektir: Orta-Avrupa'da Slovak ya'dan Adriyatik Denizi'ne kadar uzayan hudutta kara cephesi ve tüm Akdeniz'de deniz cephesi. Osmanlılar'a karşı nihayet 1538'de Papa'nın çabalarıyla bir Kutsal Liga (ittifak) kurulacaktır.

1532'de deniz cephesinde Şarlken'in donanması, Osmanlılara şaşırtıcı bir darbe vurdu; Mora'nın güney kıyısında önemli Koron limanını ele geçirdi. Donanma kumandanı Cenevizli ünlü Amiral Andrea Doria 1528' den beri Şarlken'in hizmetindeydi. Koron'un düşmesi üzerine Osmanlı dîvanı Akdeniz için kesin kararlar aldı. Akdeniz'de Hıristiyanları yıldıran ve Cezayir'i ele geçiren deniz kurdu Barbaros Hayreddîn, İstanbul'a çağrıldı, padişah tarafından kabul edildi ve Kapudanıderyâ unvanı ile tüm Osmanlı donanmasının başına getirildi. Böylece, devletin donanması ile korsanların donanmaları bir komuta altında birleştirilmiş oluyordu. Barbaros (Babaorucca), Koron'u geri aldı ve Tunus'ta yerleşti. Süleyman,

İran seferindeyken (1533-1536) Şarlken, Tunus'u işgal etti. Akdeniz'deki etkın mücadelede Osmanlı dîvanı Fransa ile ittifakı zorunlu görüyordu. İki devlet arasında görüşmeler 1533 Temmuzunda Kapudanıderyâ'nın gönderdiği elçiler vasıtasıyla başlamış oldu. Akdeniz'deki zaferlerinden cesaret alan Şarlken, Hıristiyan Haçlı ordularının başında İstanbul'u alacağını ilân ediyordu.

1537'den beri Osmanlı Devleti Venedik deniz devletiyle savaş halindeydi. Akdeniz'de mücadele büyük önem kazanmıştı. Tunus'un düşmesinden sonra Fransa ile diplomatik ilişkilere hız verilmiş ve Fransız elçisi Jean de La Forest, 1535 Şubatı'nda İstanbul'a gelmişti. İttifak maddeleri arasında, Osmanlı donanmasının Fransız deniz kuvvetleriyle birlikte Şarlken elinde bulunan Sicilya, Sardunya, Napoli ve Ispanya'ya saldırılar düzenlemesi ve Tunus'un geri alınması vardı. I. François, İtalya'yı istilâ ederek Lombardiya'ya girecek, Osmanlılar da Napoli'yi istilâ edeceklerdi. Böylece Osmanlı Devleti, İtalya Harpleri'nde aktif bir rol üstleniyordu. Osmanlı Devleti, Fâtih'in 1480 Otranto fethinden beri Güney İtalya'yı istilâ etmeyi planlıyordu. 1537 Mayısında Lütfi Paşa kumandasındaki 160 kadırgalık donanma demir alıp Akdeniz'e açıldı. Fransız ve Osmanlı donanmaları Adriyatik'te buluşacaklar ve padişahın ordusu *Korfu Adası*'na çıkarma yapacak, oradan Güney İtalya'yı istilâya gidecekti. Venedik senatosunda, Süleyman'ın "Roma'ya, Roma'ya" diye haykırdığı kaydediliyordu. 1537'de Süleyman'ın İtalya'yı istilâ etmek kararında olduğuna şüphe yoktur. Barbaros bu harekât sırasında Güney İtalya'da Apulia'ya saldırmış ve Fransızlar Ekim ayında Kuzey İtalya'da Savua'yı işgal etmişlerdi. Aynı tarihte, Ege Denizi'ne gelen Fransız donanmasına İstanbul'dan para ve erzak gönderildi. Kutsal Liga'ya karşı Osmanlı-Fransız ittifakı artık Haçlılar döneminin son bulduğunu gösteriyordu. Liga donanması, Ege Denizi'ne varmak için, Preveze önlerine kadar ilerledi ve burada Barbaros'un Andrea Doria'ya karşı büyük deniz zaferi gerçekleşti (27 Eylül 1538). 1538-1571 döneminde Akdeniz'de kesinlikle Osmanlı üstünlüğünden söz edilebilir.

Osmanlı Devleti, Venedik ile nihâyet barış yapmış (Ekim 1540) ve Fransız-Osmanlı ittifakına davet edilmiştir. Süleyman; karada Şarlken'in kuvvetlerine karşı yeni bir sefere çıkarken (1541), Barbaros, denizde Fransız donanması ile işbirliği yapmaktaydı. Doria kumandasında İmparatorun güçlü donanması karşısında Fransız donanması, ancak Barbaros'un işbirliğiyle ayakta kalabilmekteydi.

Kayda değer ki, Hıristiyan Avrupa karşısında İmparator ve François aynı zamanda bır propaganda savaşı yapmaktaydılar: Şarlken François'yı, Hıristiyanlığın büyük düşmanı ile ittifak etmek ve Avrupa'ya ihanet et-

mekle suçluyor, bu maksatla Fransızca risaleler bastırıp dağıtıyordu. Fransız kralı ittifakı yalanlıyor, Osmanlı dîvanı ile gizli görüşmeler daima elçiler ağzından şifahî görüşmelerle yürütülüyordu. François ile Şarlken arasında bu propaganda savaşı, gerçekte Almanya'daki Cermen prenslerini amaçlıyordu. Şarlken, Osmanlı'ya karşı bu prenslerin askerî yardımını sağlamak için büyük çaba gösteriyor, François ise Süleyman'ı teşvik eder hareketlerden kaçındığını ilân ediyordu. Kral, Şarlken ile aralıklarla yaptığı barış antlaşmalarında Haçlı seferlerine katılmayı vaat ediyordu. Tüm propagandalara rağmen asıl mücadelenin siyasî niteliğinde kuşku yoktu.

1543 baharında Kanunî Sultan Süleyman tekrar Macaristan üzerine yürümek üzere İstanbul'dan hareket ettiği zaman, Barbaros kumandası altında Osmanlı donanması da denize açılacak, İtalya savaşları ve Osmanlı-Fransız ittifakının çok ilginç yeni bir aşaması başlayacaktı.

Süleyman, François'nın ikiyüzlü politikasının tamamıyla bilincindeydi ve mektuplarında kralı bu iki taraflı oyundan caydırmaya çalışıyor; fakat anlayışlı davranarak fazla sıkıştırmaktan kaçınıyor, her şeye rağmen Hıristiyan dünyasını parçalanmış bir hâlde tutan bu değerli ittifakı bozmak istemiyordu. Barbaros, donanması ile o yaz İtalya sahillerine vardı, Roma'da Papa, korku içinde Fransa'dan yardım istiyordu. Gerçekte Hayreddîn, donanma için gerekli erzakı para ile alıyor, Papalık topraklarına saldırmaktan kaçınıyordu. Anlaşmaya göre Barbaros, Fransız sularına girince, donanma için gerekli erzak Fransızlar tarafından karşılanacaktı. Donanma, 20 Temmuz 1543'te *Marsilya Limanı*'na ulaştı. Osmanlı donanması, 110 kadırga, 40 fusta (küçük kadırga), 3 büyük yelkenli kökeden oluşmaktaydı. Barbaros, şehri top ateşi ile selâmladı. Kapudanıderyâ, Marsilya'da görkemli bir merasimle karşılandı. Onun şehre geleceğini duyan halk uzak yerlerden koşup gelmiş, bu efsane korsanı yakından görmek için sabırsızlanıyordu. Şehir büyüklerinin verdiği ziyafette Barbaros taht gibi bir koltukta Fransızların merak dolu gözleri önünde oturdu.

François, kuzeyde Flandr'da Şarlken'e karşı savaşırken, Osmanlı donanmasının Fransız donanmasıyla birlikte gidip Nice şehrini zapt etmelerini istedi. Doria, donanması ile onları 140 gemisiyle bekliyordu. Şarlken, Cenova'daydı. Bu arada Nice üzerine giden 4 Fransız kadırgası düşman eline düştü. Barbaros, ertesi yıl harekâtı sürdürmek için, kışı Fransa'da geçirmenin zorunlu olduğunu sultana bildirdi. İstanbul ile Paris arasında elçiler gidip geldi, yapılan görüşmeler sonunda Osmanlı donanmasının Toulon liman şehrinde kışlamasına karar verildi. François, aynı zamanda, Osmanlı donanmasının erzak ve tayfaya maaşlarının Fransa tarafından karşılanacağına söz vermişti. Sultan, bu donanmanın yapımı için bir mil-

yon iki yüz bin altın duka harcamıştı (bu dönemde Osmanlı Devleti'nin tüm bütçesi 9.000.000 dukaydı). Fakat Fransız deniz tarihçisi La Ronciere'in itiraf ettiği gibi Barbaros Toulon Limanı'na vardığı zaman hazırlıklar noksandı. Şehrin tüm halkı Osmanlılar'ın yerleşmesi için boşaltılmıştı. İstanbul'dan kış koşulları altında erzak gelmesi imkânsızdı. Sayısı 30.000'i bulan Osmanlı donanma efrâdının beslenme ve maaş işleri Fransız makamları ile tatsız tartışmalara neden olacaktır. Fransız makamları, Türklerin gereksiz yere para sızdırmak çabasında olduklarını ileri süreceklerdir. Fransız kaynakları kuşatma sırasında Osmanlılar'ın yağma yaptıklarını söylese de, Dr. Christine Isom-Verhaaren, tezinde bunun gerçek olmadığını açıklamıştır.

Nice şehri o zaman Savua kontuna ait olup Şarlken'in himâyesi altındaydı. Birleşik donanma, şehri bombardıman ateşine tuttu. Donanmada hazır bulunan Fransız elçisi Polin, binaların yıkılmaması için Hayreddîn'den güvence istedi. Barbaros, buna dikkat etti. Şehir halkı Polin'e, Osmanlı askeri çekilirse, teslim olacaklarını bildirdiler. Osmanlılar çekildi fakat şehrin hisarını savunanlar tekrar savaşa başladılar. Barbaros, bundan ve Fransızların gevşekliğinden hiddet içindeydi. Fırtına yüzünden donanmasını alıp yakındaki bir adaya çekildi. Bu arada Eylül ayında Doria, donanma ile Nice'nin yardımına koştu. Doria'nın donanması Barbaros'un karşısında çekilmek zorunda kaldı. Osmanlı donanması harekât sahasından çekilmeden, Nice etrafındaki birçok kalenin itaatini sağlayarak Fransızlara teslim etmiştir. Harekâttan sonra Barbaros, donanma ile kışlamak üzere Toulon'a vardı (9 Ekim 1543). Şehir 8 Eylül'de boşaltılmıştı. Her şeyin değeri tespit olunmuş ve şehir meclisi bu orduyu beslemek için, sadece 20.000 *altın* tahsisat ayırmıştı. İstanbul ile Barbaros arasındaki yazışmalarda, Sultan'ın donanmanın güvenliği için kaygı içinde olduğu anlaşılmaktadır. Kış yaklaşmakta olduğundan donanmanın dönmesi imkânsız gibiydi. Bu uzun yolculukta tayfanın beslenmesi en güç işlerden biriydi.

Genelde, Osmanlı donanmasına altı aylık sefer için lojistik ihtiyaçları sağlanırdı. Bu yüzden kral ile yapılan görüşmelerde Toulon'da erzak ve maaşların Fransa tarafından sağlanması bir anlaşma ile güvence altına alınmıştı.

Sultan, Macaristan seferinden 14 Kasım 1543'te İstanbul'a dönmüş ve Barbaros'tan gelen haberleri almıştı. François'ya erzak ve maaşlar konusunda anlaşmayı hatırlattı ve Macaristan'daki zaferleri hakkında haber verdi. Süleyman, Macaristan seferinde birçok kaleyi, bu arada Şikloş, Estergon, İstulni-Belgrad ve Tata kalelerini zapt ederek, Macaristan fütûhâtını tamamlamış bulunuyordu.

Osmanlı denizcileri Toulon şehrine ve banliyödeki evlere yerleştirildiler. Kral, yöre halkına on yıl vergi bağışıklığı vermişti. Bununla beraber şehir, bu 30.000 kişi için erzak bulmakta büyük güçlüklerle karşılaştı. Barbaros, yerel Fransız tüccarından borç almak zorunda kaldı. Osmanlı donanması, Nice'yi alamadıysa da, o zamanki Fransız elçisinin raporlarına göre, Osmanlı işbirliği sayesinde Güney Fransa'nın bir saldırıdan korunmuş olduğunu itiraf eder. 1544 baharında harekât yeniden başladı. Barbaros, İspanya kıyılarına 22 gemilik bir donanma göndererek saldırdı ve kendisi donanmanın büyük kısmı ile Sardunya ve Korsika adaları üzerine yürüdü.

Hayreddîn, Marsilya'dan ayrılmadan önce birçok Müslüman esirini fidye vererek kurtardı. Bu esirler arasında sonradan onun yerine geçecek olan Turgut Reis de vardı. 1544 harekât plânı, Korsika'nın zaptı, Sardunya'ya saldırı ve İmparator kuvvetlerinin Tunus'tan atılması noktalarını içeriyordu. Osmanlı amirali, Fransızların düşmanla anlaşmasından ciddi olarak kuşkulanmaktaydı. Erzak ve maaş sağlanmadığından Barbaros, İtalya sahillerine yaptığı akınlarda ahâliyi esir edip arkasından fidye ile satma yoluna başvurdu. Bütün bu anlaşmazlıklara rağmen Süleyman, Fransızların ikiyüzlülüğünü yüzlerine vurarak ittifaktan çekilmek istemiyordu. Barbaros, Fransızların ricası üzerine papalığa ait topraklara saldırmaktan kaçındı. O zaman Fransız elçisi Maurand'ın yazdığına göre, bu Akdeniz kıyılarında Barbaros'un saldığı korku o derecedeydi ki, donanmanın sadece görülmesi üzerine kaleler teslim oluyor ve Osmanlı denizcisi bu kaleleri Fransızlara devrediyordu. Şarlken'e bağlı olan Napoli Krallığı'ndaki kalelere saldırılar yapıldı, binlerce esir alındı, şehirler yakıldı. Sonunda Ağustos ayında Kapudanıderyâ, Fransız Elçisi Polin yanında olduğu hâlde İstanbul'a ulaştı. Süleyman, Eylül'de François'nın bir kez daha Şarlken ile barış yaptığını öğrendi. Fransız Kralı tekrar tekrar müttefikine ihânet etmiş ve düşmanla birleşmişti. François, Sultanın ittifakını devam ettirmek için her şeyi yapıyor, Şarlken ile Osmanlılar arasında barış için aracılık önerisinde bulunuyordu. Böyle bir barış, Sultan'ın da işine geliyordu. Bu tarihte Osmanlı dîvanı, İran Safevîleri ile bir savaşı gerekli görmekteydi. Osmanlıların temel stratejisi, doğuda ve batıda eşzamanlı savaşmaktan kaçınmaktı. Şarlken'in Viyana'daki kardeşi Arşidük Ferdinand ile 18 aylık bir mütâreke imzalandı (10 Kasım 1545). Görüşmeler iki yıl daha sürdü ve sonunda Sultan, Şarlken ve Ferdinand ile beş yıllık bir barış antlaşması imzaladı (19 Haziran 1547). Ferdinand, yılda 30 bin altın ödeyecekti. Fransa Kralı, Papa ve Venedik, bu mütârekeye dahil oluyorlardı. François, bu barışın devam etmeyeceği umudun-

daydı. Şarlken'e karşı savaşlarında iflâs durumuna gelen François, bu arada Osmanlı Devleti'nden 300.000 altın borç istedi.

Fransa tarihçilerinden Jules Michelet, *Fransa Tarihi* adlı ünlü kitabında Barbaros'un Fransız donanması ile işbirliğinden söz ederken aynen şunları yazıyor: "Katolik Fransa... korsanların, esir tâcirlerinin bayrağını, İslâm'ın sancağını izlemiştir. Genç Duc d'Enghien, Barbaros ile ittifak hâlinde Nice şehrini kuşatmışsa da bir sonuç alınamamıştır. Cezayirliler (Barbaros'un Türklerini kastediyor) yağma ve insan kapma ile bunun karşılığını koparmışlardır. Toulon'a ve hattâ Provence'e yerleşen Türkler, yalnızca yerli kızları ve kadırgaları için kürek esiri toplamışlardır. Ertesi yıl yine büyük bir tahrip harekâtında Tuscany'de 6.000, Napoli Krallığı'nda 8.000 kişiyi esir almışlar, bu arada özellikle sultanın haremi için İtalya manastırlarından 200 bâkire kızı toplayıp götürmüşlerdir." XIX. yüzyıl Fransız tarihlerini gözden geçirdiğimiz zaman görüyoruz ki, genellikle XVI. yüzyıl Fransızlarından daha çok V. Karl (Şarlken)'ı destekleyen duygular ifade etmişler ve bu ittifakı kötülemişlerdir. Oysa, XVI. yüzyıldaki Fransızlar bu ittifakı hiç de böyle yorumlamıyorlardı. Bu konuda, Christine Isom-Verhaaren'in Osmanlı-Fransız kaynaklarını karşılaştırarak yaptığı doktora tezi bu gerçeği ortaya koymuştur.

Örneğin, elçi olarak 1542'de gönderilen Jean de Monluc, Venediklilere yaptığı konuşmada, Hıristiyanlığın başına gelen bütün tahribat ve musîbetlerden imparatorun sorumlu olduğunu, bizzat imparator ile kardeşi Ferdinand'ın İstanbul'a elçiler göndererek Süleyman ile gizli görüşmeler yaptıklarını ve Habsburgluların "Büyük Türk"e yıllık haraç ödediğini hatırlatmıştır. Elçi, verilen 30 bin altın, Sultan için Hıristiyanlığa karşı bir destek olmuyor mu, sorusunu soruyor ve ittifakın siyasî anlamda zorunlu bir hareket olduğu üzerinde duruyordu. Fransa elçisi bir tarihi olayı da anımsatıyor: O da, vaktiyle Milano dukası Ludovico Sforza'nın İtalya'daki rakiplerine karşı Sultan Bayezid'in kuvvetlerini kullandığıdır. Keza, o dönemde Maximilian'ın Türkleri Fransa'ya karşı kışkırttığını da buna ekliyor. İmparator kuvvetlerinin 1544'te Venediklilere karşı yaptığı zulümleri hatırlatarak şunları söylüyor: "Bizim dinimize yabancı askerlerden (Türklerden) oluşmuş bu büyük ve güçlü ordu, efendim Fransa kralına yardım için gönderilmiştir. Herhangi bir kimseyi incittiklerine dair şikâyet olmamıştır. Nazik davranmışlardır. Geçimleri için, her şeyi para karşılığında almışlardır". Fransız elçisi, o tarihte Avrupa'da yepyeni bir kavramın, devletler arasında denge kavramının egemen olduğunu konuşmasında açıkça ifade etmiştir. Elçiye göre, İmparatorun adamları, efendilerinin Fransa'ya hücumunu haklı göstermek için, Fransa kralının sultan ile ittifakını bahane etmektedirler. İmparatorun daima Hıristiyan davasını

sürdürürken, öbür taraftan Papa'ya karşı çıkmış bir heretik olan İngiliz Kralı VIII. Henry ile ittifakını hatırlatmaktadır. Keza imparatorun, Protestan Alman prensleri ile birlikte hareket etmekte bir sakınca görmediğini zikretmektedir. Bütün bunlar, Avrupa diplomasisinde o zaman nasıl yeni bir kavramın, *siyasî denge politikasının* egemen olduğunu göstermekte ve Müslüman sultanı ile ittifakın bu çerçevede yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Biliyoruz ki, sırf propaganda için İmparator, Kralın İslâm sultanı ile ittifak ettiğini ve Hıristiyanlık dünyasına felâketler getirdiğini Fransızca risâleler dağıtarak etrafa yaymaktaydı. Öte yandan elçi Montluc'ün kardeşi de kralının sultan ile ittifakını haklı göstermek için, "düşmanı hezimete uğratmak için, insan bulabildiği her silâhı kullanabilir" diyordu. *Süleymannâme*'de bu ittifak hakkında Osmanlı görüşüyse çok ilginçtir: İmparator, kayserlik, yani tüm Avrupa'nın başı olmak iddiasıyla Fransa'yı Müslümanlara karşı ittifaka zorlamaktadır; bu nedenle İslâm'ın sultanı Süleyman'ın Fransız kralı ile ittifakı bir zorunluluk hâlini almıştır, demektedir. Eğer Fransa bu ittifaktan cayarsa, bütün Hıristiyan dünyasının Osmanlılara karşı tek bir cephe hâlinde birleşmesi kaçınılmaz olur, diye ilâve etmektedir. O zaman Osmanlı tarihçisinin görüşü, Osmanlıların da Avrupa'da denge politikasını izlemek zorunda bulunduklarını açıkça ifade etmekte, Osmanlılar'ın Hıristiyan bir devletle ittifakını, onları askerî yardımla desteklemeyi bir *realpolitik* gereği gibi gördüklerini göstermektedir. Bizzat Papalık kaynakları, Şarlken'in 1527 Roma yağması dolayısıyla, "Türklerden daha çok vahşetle" hareket ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Çağdaş Fransızlar, elçi Monluc gibi birçok Hıristiyan kaynağı, kendi aralarına gelip yerleşen Osmanlı askeri arasındaki disiplini hayranlıkla kaydetmişlerdir. Fransızlar o yüzyılda Osmanlı sultanını, "dünyadaki en büyük hükümdar" olarak görmekteydiler (Pierre de Bourdeille, *Qeuvres completes*, ed. L. Lalande, vol. XI. 179. İsom-Verhaaren'in notu).

1559'da imzalanan Cateau-Cambresis Barış Antlaşması'na kadar II. Henri (1547-1559), Osmanlılar ile ittifak politikasını, siyasetinin temel taşı saymış, askerî destekle beraber, Türkiye'den önemli miktarda malî destek sağlamıştır. Habsburglular karşısında Osmanlı ittifakı, Fransa'nın vazgeçilmez geleneksel siyaseti olmaya devam edecektir. Tabiî, bu ittifaktan Osmanlılar da büyük yarar sağlamaktaydı. Çağdaş Osmanlı tarihçisi Matrakçı Nasûh'un belirttiği gibi, Avrupa Hıristiyanlığının parçalanmış durumda kalması, Papa ve imparatorun umdukları gibi bir Haçlı saldırısının gerçekleşmemesi, Osmanlı Avrupa politikasının temel prensibiydi.

Muhteşem Süleyman'ın seferlerini minyatürler ile süslenmiş *Süleymannâme* adlı kitapta bize anlatan Matrakçı, Hayreddîn Paşa'nın 1543 Fransa seferi hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir. O, Fransız kralından gelen elçi dolayısıyla verdiği haberde, Fransız Kralını şöyle tasvir etmektedir: (bugünkü dile çeviriyoruz) "Kâfir sultanlarının muazzamlarından, küfür diyârının çok eski hükümdarlarının başta gelenlerinden taht sahibi hüsrev ve memleket sahibi haşmetli kral sınırsız hazineler ile tanınmış França memleketine Nûşîn-Revân tahtıyla başa baş olan Françesko, Sultanın dünya gücünü temsil eden yüce kapısına elçisi ile arzuhal gönderip demiş ki...". Bu girişten sonra yazar Kralın mektubunu nazımla şöyle özetlemiştir:

> Ey yedi iklimin padişahı, dünyanın sığınağı yiğitlik membaı, ey şâhım benim hâlimden haberdar ol ve bu gönlü yaralıya lütuf ve merhametini gönder. Senin gibi bir dünya hükümdarı yok. Başka hükümdârlar senin kapında ancak kapıcı olabilirler. Sen şâha ben bütün gönlümle itaat eyledim. Senin kullarına dostum, düşmanlarına da düşmanım. Ben kendi hâlimce França ülkesine Şâh bulunuyorum. Puta tapan Hıristiyanların sığınağıyım. Siz şâh-i cihâna durumumu anlatmak gerekirse, şunu beyan ederim ki, benim neslim Nûşîn-Revân'a çıkar. Bizim aramızdan kötü talihli bir adam (Şarlken), aslı cuhut ve mel'ûn birisi Çazar oldum deyü ortada dava kılıp, bu hile ile yüksek pâyelere yol buldu, ey şâh ben de bu hâli görünce yanıma nice asker, kul topladım ki, varıp onunla savaşayım. Onu, o kötü adamı ortadan kaldırayım. O, Çazarlık havasıyla bu tarafta dünyayı kargaşaya verdi ve Ungurus vilâyeti tarafında Alaman vilâyetinin kâimmakamı olan kardeşi Ferendoş (Ferdinand), oradaki âdemoğullarının ıstırap çekmelerine sebep olup kendilerinin vücutlarını bu dünya yüzünden kılıçla ortadan kaldırmak gerekir; hattâ bu vâcip olmuştur. Siz cihan padişahının kapısından şu beklenir ki, Avrupada kötü hükümdarları saldırıları ile bertaraf eden Hayreddîn Paşa, donanma gemileri ile bu tarafa gelip yardım eder ve Ungurus tarafında da padişah hazretleri savaşa girerse, düşmanın fesadı kılıç ile ortadan kaldırılmış olur ve dünya yeniden eski parlaklığına kavuşur. Bunda şüphe yoktur.

Kral mektubunda durumu arz etmiş ve yalvarmıştır. O zaman, França Kralının isteği ve sonuçları dikkatle gözden geçirilmiş fakat cevap verilmesi ertelenmiştir. Ondan sonra gelen ikinci bir elçi devlet büyüklerine varıp kral adına şöyle arzda bulunmuştur: "Benim dileğimi ve hâlimi sul-

tana bildiriniz, çünkü beklemeye mecâlim yoktur. Şâh-i cihân'a günlerce yüzüm sürüp bir cevap bekledim. Kendi kralımdan bir rica mektubu getirdim ve padişaha ilettim. Bunun cevabı bana verilmedi. Biz kendisinden doğru bir cevap beklemekteyiz". Bunun üzerine elçinin sözleri padişah hazretlerine arz olundu. Padişah, nihayet cihâd ve gazâya karar verdi ve Hıristiyan denizcilerine dehşet veren kahraman savaşçı Hayreddîn Paşa, İstanbul'a davet edildi. Hayreddîn Paşa fermanı alınca derhal Edirne'de bulunan padişahın huzuruna geldi ve konuşmalar sonunda Hayreddîn Paşa'nın 100 pare gemi ile França kralının yardımına gitmesi kararlaştırıldı. Hayreddîn Paşa, "Emir padişahımındır, canımız yoluna fedadır, buradan França Krallığı'na 3000 mil mesafe vardır, yardımınızla o diyâra giderim. İspanya ile gönülden savaşır, onun ülkesini elinden alırım" dedi. Igriboz, İçil, Kastamonu, Ankara sancaklarının tımarlı ordusu ile birlikte 2.000 tüfekli yeniçeri Zağarcıbaşı Ahmed kumandası altında gemilerle sefere emrolundular. Elçi, donanma ile hareket etmek üzere Edirne'den İstanbul'a gönderildi. Süleyman, elini öpen ve yere baş koyan Hayreddîn Paşa'ya şöyle hitap etti; "Ey denizcilerin önderi, deniz ilminin ve tekniğinin bilgisine sahip Kapudan: Sana bu deniz seferinde tam yetki veriyorum, sen de bütün gereken şeyleri gör, her durumda adamlarınla meşveret et, o diyârı fethet". Hayreddîn Paşa, Sultanın bu sözlerinden sonra, padişaha dua edip, hareket etti ve sultan Edirne'de Macaristan seferi için hazırlıklar yapmaya başladı. Hayreddîn Paşa 950 Muharreminin 12'sinde (17 Nisan 1543) donanmayla denize açıldı. *Süleymannâme*'de Toulon şehri ve donanma ile şehri gösteren bir minyatür konmuştur. Bu minyatürde Toulon Limanı'nda üslenmiş kadırgalarla, yüksek bordalı üç tane büyük yelken gemisi tasvir edilmiştir. *Süleymannâme*'de Fransız amiralinin Toulon'a gelip Hayreddîn'i Marsilya'ya davet ettiği kaydedilmektedir. Hayreddîn, donanma ile Marsilya'ya varmış, Fransız donanması Hayreddîn'i karşılamış, Hayreddîn Paşa top ateşiyle şehri selâmlamış, Marsilyalılar Kapudanıderyâ'yı karşılayıp türlü şenlikler ve şâdîlikler yapmışlardır. Şehrin ileri gelenleri paşaya ziyâfet çekmişlerdir.

Ne denlü var ise ta'zîm u iclâl
İdüp kılmadılar bir kılca ihmâl

Marsilya, Osmanlılar üzerinde çok güzel bir şehir izlenimi vermiş gibi görünüyor. Marsilya'da Fransızlarla Nice kalesi üzerine sefer yapılmasına karar verildi. Bu kale alınırsa Ispanya'nın telâşa düşeceği belirtildi. *Süleymannâme*'ye göre, Fransız askeriyle beraber kaleye saldıran Os-

manlı askeri dış hisarı ele geçirdi ve iç hisardaki düşmanı kuşattı. Nice'ye karşı harekât yukarıda anlatıldı. Şehir alınamadı ve Osmanlı donanması kışlamak üzere Toulon'a geri döndü. Matrakçı Nasûh, Hayreddîn Paşa'nın Fransa sularındaki harekâtı üzerinde bu bilgileri verdikten sonra, padişahın Macaristan'daki seferlerini anlatmaktadır. Süleyman, Macaristan'daki başarılı harekâtı François'ya bildirmek için bir haberci gönderdi. Özellikle, Macar krallarının taç giydikleri İstoni-Belgrad'ın fethedildiğini bildirdi.

Bir Rüya: Avrupa Birliği

AB VE AVRUPALILIK

Kürşat Ertuğrul

Avrupa modernitesi ve uygarlığının evrensel cazibesi Avrupa-merkezci hegemonyanın önde gelen kurucu unsurlarından biri oldu. Aydınlanma, hümanizm, akılcılık, laikleşme, ekonomik, kültürel ve siyasal modernite, Avrupalıların sömürgecilik ve emperyalizmine karşı mücadele edenlerce bile evrensel idealler olarak algılandı. Avrupa-merkezci kavrayış, tarih ve toplum bilimlerinde de egemen oldu. Dünya ya da insanlık tarihi üzerine yazılmış çoğu standart kaynak ve kitaplarda Avrupa tarihi merkezde yer aldı. J. M. Blaut son 150 yılın dünya tarihi ders kitapları üzerine yaptığı çalışmasına dayanarak şöyle diyor; "150 yıl önce, 19. yüzyılın ortalarında, Avrupa veya Anglo-Amerika'da okula gitmiş olsaydınız sadece bir şey öğrenmiş olacaktınız: İnsanlığın başına gelmiş her önemli şey dünyanın 'Büyük Avrupa' (Avrupa-Anglo-Amerika) dediğimiz tek bir bölgesinde meydana gelmiştir" (Blaut,1993: 3-5). Ayrıca, Batı modernleşmesine özgü kavram ve yaklaşımlar, "geride kalmış" ülkelerdeki toplumsal değişim süreçlerini anlamak ve açıklamak için de kullanıldı. Bu durum kimi zaman yaşanan gerçeklikle, onu açıklamak ve anlamak için kullanılan kavramlar ve imgeler dizisi arasında uyumsuzluklara yol açtı. Bazen de Batı modernitesine özgü bu kavram ve imgeler yaşanan sürecin uyması gereken ideal formlar olarak sunuldu.

Ancak Batı Avrupa'da son dönemde ağırlık kazanan kimi söylem ve yaklaşımlar 'Avrupa'yı yeniden tanımlamaya çalışıyor. Bu söylem ve sunumlarda yukarıda vurgulanan "evrensel" değer, fikir ve kurumlar 'Avrupa'nın kendi yaratıları olarak 'Avrupa'ya özgü "yerel" özelliklermiş gibi sahipleniliyor. Başka bir deyişle, evrensellik potansiyeli olan toplumsal ve kültürel nitelik ve süreçler 'Avrupa'nın özgün mülküymüş gibi

sınırlandırılıyor. Bu özellikler 'Avrupa'yı özgül bir kültürel ve tarihsel alan olarak tanımlayan ögelermiş gibi sunuluyor. Bu tutumun, ideolojik düzlemde, kültürel olarak özgül değerleri evrensel olarak geçerliymiş gibi sunma stratejisinin ters yüzü olduğu söylenebilir. Bu eğilim, 'Avrupa'ya siyasal, toplumsal ve kültürel sınırlar çizme bağlamında Avrupa kültür ve kimliğini yeniden tanımlamaya dönük bazı çabaların bir yüzü olarak görünüyor. Bu çabalar iki düzlemde yoğunlaşıyor. Öncelikle "Avrupa uygarlığının üstünlüğüyle sarhoş" 19. yüzyıl Avrupa tarihçiliğinin (Pieterse, 1994: 130) temel varsayımlarının ısrarlı bir tekrarı ile 'Avrupa' için bir tarih kategorize edilmeye çalışılıyor. Bu tekrar, belirtildiği gibi, "evrensel uygarlık" söyleminden bir içe çekilişle birlikte bir kültürel kapanım formu içinde gerçekleştiriliyor. İkinci olarak da hegemonik çekirdek ve "merkez" olarak 'Batı Avrupa'nın siyasal, toplumsal ve kültürel olarak hem "Avrupa-dışı"nda hem de Avrupa içinde "farklılığı" yüceltilerek vurgulanıyor.

"Avrupalılık" payesini tanımlayarak sınırlama adına ortaya konan bu söylem ve sunumlar özellikle 90'lı yılların başından itibaren yoğunluk kazandı. Bu dönem boyunca Avrupa "tarihi," "kültürü," "kimliği," "fikri" ve "oluşumu" üzerine çok sayıda çalışma üretildi. Bu dönem, Avrupa Topluluğu'nun "Birlik"e evrilme süreciyle örtüştüğü gibi, değinilen söylem ve sunumlarda da AB, bu "özgün" tarihin ve fikrin taşıyıcısı ve temsilcisi olarak gösterildi. Bu bağlamda, Avrupa'yı tanımlamak ve tanımlarken sınırlamak çabaları içinde "Kültür" önemli bir yer kazandı. Avrupa'nın kültürel tarihi üzerine iki yıl önce yayımlanan kapsamlı bir kitapta bu tarih, AB içindeki bütünleşmenin derinleştirilmesine dönük sorunlar dolayımıyla günümüze bağlanırken, "kültürel" bütünleşmeye özel bir vurgu yapılıyor. Bu çerçevede P. Rietbergen bir rivayeti şöyle vurguluyor; "modern Avrupa'nın mimarlarından biri olan J. Monnet'nin,[1] yaşamının sonunda, 'eğer Avrupa Evini yeniden inşa etmek zorunda kalsaydım ekonomik ya da siyasal yaşamdan değil kültürden başlardım' dediği söyleniyor" (Rietbergen, 1998).

Bu bağlamda, son yıllarda geliştirilen Avrupa kimlik ve kültürü söylemlerini değerlendirirken, bu söylemlerin Avrupa Birliği'nin konsolidasyonuna içkin sorunlarla olan ilişkisini de göz önüne almak gerekiyor. Hattâ, kimi zaman bu söylemlerin ve çalışmaların AB kaynaklı inisiyatif

[1] Jean Monnet (1888-1979): Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'nun (ECSC) kurulmasını sağlayarak AT-AB'nin "temellerini attığı" kabul edilir. 1950 yılında bu öneriyi Fransız Dışişleri Bakanı Schuman'a iletmiş ve gerçekleştirilmesini sağlamıştı. Daha sonra "Avrupa Birleşik Devletleri" fikrini ortaya atmış ve bu amaç için çalışan bir komite kurmuştu. Bu başarılarından önce, uluslararası finans çevrelerinde bir "profesyonel" olarak kariyerini geliştirmişti.

ve politikalarla teşvik edildiği de görülebilir. Bu nedenle, önümüzdeki bölümde son dönemde ortaya konan bazı Avrupa kültürü ve kimliği söylemlerinin, Avrupa bütünleşmesi sürecinden kaynaklanan sorunlarla olan ilişkisini değerlendireceğim. Sonraki bölümdeyse bu söylem, inisiyatif, politika ve çabaların dışavurduğu Avrupalılık kurgusu üzerinde duracağım.

AVRUPA BÜTÜNLEŞMESININ KISITLARI VE POPÜLER BİR AVRUPA KİMLİĞİ ARAYIŞI

Avrupa Topluluğu aracılığıyla ve Topluluk içinde yaşanan bütünleşme süreci, 90'lı yılların başına değin belirli bir entegrasyon modeli çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. 1992 yılında Avrupa Birliği'nin ilânını sağlayan bu model, fonksiyonalist ve neo-fonksiyonalist entegrasyon kuramlarının temel varsayımlarına uygun olarak yaşama geçirilmiştir. Fonksiyonalist ve neo-fonksiyonalist gelenek Avrupa bütünleşmesi sürecini uzmanların, bürokratların ve öncü liderlerin yürüttüğü apolitik, yararcı, liberal ve ekonomik bir süreç olarak anlar ve sunar. Bu süreç içinde toplumsal aktörlerin siyasal ve kültürel aidiyet ve bağlarının da bütünleşme süreci içinde bölgesel düzeyde yeniden kurulan "merkeze" doğru kendiliğinden kayacağı varsayılır. Bu bağlamda bütünleşme süreci modernist ve akılcılaştırıcı bir süreç olarak sunulur. Hansen ve Williams, bu sunumu fonksiyonalizmin kurduğu "Avrupa miti" olarak niteler. Buna göre "Avrupa Birliği'nin, modern devletlerin tarihsel evrimi içinde olgunlaşan toplumsal ve siyasal akılcılaşma sürecinin doğal bir uzantısı olarak sunulması" bu "Avrupa mitinin" başat unsurudur (Hansen ve Williams, 1999).

Avrupa Topluluğu, toplumsal ve ekonomik ilişkileri düzenleyici mekanizmaları haiz bir "Birlik"e ve kısmi bir siyasi oluşuma doğru evrildikçe bu ilişkiler ve alan içinde yaşayan toplumsal aktörlerin ve halk kesimlerinin siyasal ve kültürel aidiyet ve bağlarının da bu yönde değişip değişmediği önem kazanmaya başladı. Çünkü bu yeni "Birlik" ve kısmi siyasal alanın "meşruiyet" sorununu çözecek bir kültürel alana ihtiyaç vardı. 80'lerin ortalarından sonra bir "Avrupa kimliği" hissi yaratarak, gelişen AT-AB'ye bir meşruiyet zemini sağlamak yönünde öneriler ve raporlar hazırlanmaya ve inisiyatifler oluşturulmaya başlandı. AB vatandaşlığı, AB bayrağı, pasaportu, sürücü ehliyeti ve AB marşı (Beethoven'ın 9. Senfonisinde Schiller'in "Ode to Joy" bölümü) gibi geleneksel ulus inşası stratejilerinin benimsenmesi bu amaca dönüktür.

Değinilen entegrasyon modelinin yaratmış olduğu meşruiyet, popülarite, siyasal ve kültürel bağlılık sorunları, kolektif bir Avrupa kültür ve

kimliği imgesini canlandırma ve popülerleştirme gereksinimini AT-AB'nin önde gelen gündem maddelerinden biri hâline getirdi. C. Shore' un AB görevlisi ve bürokratlarıyla yapmış olduğu mülakatlara göre "çoğu AB görevlisi, neo-fonksiyonalizmin sınırlarına ulaşıldığını ve artık AT-AB'nin ve Avrupa'nın ortak kültürel mirasının daha fark edilir kılınmasına dönük aktif politikalar izlenmesi gerektiğini" düşünüyordu (Shore, 1996). Bu noktada, izlenen entegrasyon modeline yöneltilen eleştirileri aktarmak bu modelin sınırlarını vurgulamak açısından yararlı olabilir. Bu eleştiriler özellikle bu modele içkin elitizm, demokrasi ve popülarite eksikliği üzerine yoğunlaşıyorlar. Örneğin, P. Anderson Monnet'nin kariyerini AB'yi yaratan sürecin baskın niteliğiyle karşılaştırarak şöyle diyor; "Monnet demokratik sürece yabancıydı... Hiçbir zaman halkla yüz yüze gelmedi ve herhangi bir konum için demokratik bir yarışa girmedi. Seçmenlerle dolaysız bır ilişkiden uzak, sadece elitlerle çalıştı" (Anderson, 1997). Benzeri eleştiriler, P. Anderson gibi AB'ye mesafeli duran eleştirel sol kanat düşünürleri dışındaki kesimlerce de dile getirildi. AB gündemini "içeriden" izleyen *The Journal of Common Market Studies*'de yayımlanan bir makalede Brigide Laffan "izlenen entegrasyon modeline duyulan güvensizliğin ve elitlerle halk arasındaki belirgin açıklığın Birlik içinde demokrasi ve meşruiyet üzerine önemli sorunlara yol açtığını" vurguluyor (Laffan, 1996). Ayrıca Laffan, Avrupa Birliği'nin "gerçek anlamda ortak bir kamusal alanı temsil etmediğini" ileri sürerek, "diplomasiyi demokrasiye dönüştürmek biçimindeki yeni fikrin" AB içinde önemli engellerle karşılaştığını söylüyor. Bu engellerin başında "siyasal sorunları diplomasinin konularına dönüştüren teknokratik şevk ve hükümetler arası pazarlık" geliyor. Laffan, ayrıca AB içindeki "hesap sorulabılirlik" sorununa da değiniyor. Buna göre; "Birliğin parçalanmış ve açık olmayan karar alma süreçleri hesap sorulabilirlik kavramının uygulanmasını zorlaştırıyor. Konsey gizli olarak toplanıyor ve AB düzeyinde kolektif olarak sorumluluk taşımıyor. Formal olmayan siyaset ve Birliğin üç politika üreten kurumu (Konsey, Komisyon, Parlamento) arasında kapalı kapılar ardında sağlanan anlaşmalar yaşanan süreci niteliyor" (Laffan, 1996).

Aslında bu güven bunalımı, demokratik katılım ve popülarite eksikliği sorunları AB kurumları tarafından da saptanmış durumda. Eurostat'ın (AB'nin istatistik birimi) düzenli olarak yaptığı kamuoyu yoklamaları AB'nin düşük güvenilirlik düzeyini ve Avrupa'da AB'ye duyulan "yakınlığın" AB'nin beklentilerinden ne ölçüde uzak olduğunu gösteriyor. Örneğin 1997 baharında gerçekleştirilen "Standard Barometer 47"ye göre, AB nüfusunun sadece % 5'i kendisini "sadece Avrupalı" hissederken,

% 45'i "sadece ulusal kimliği" ile özdeşleşiyor. % 40 oranındaki bir kesim ise "önce ulusal kimlik sonra Avrupalı," % 10 ise "önce Avrupalı sonra ulusal kimlik" kategorisini benimsiyor. Ayrıca 1996'da gerçekleştirilen "Eurobarometer" alan araştırmasına göre Avrupa nüfusunun % 61'i kendisini "ülkesinin bir vatandaşı" olarak görürken, % 22'si "bölgesinin bir vatandaşı" olarak görüyor. Nüfusun % 16'sı ise "AB vatandaşlığı" kategorisini benimsiyor. Bu araştırmaların AB'nin güvenilirliği bölümünde de benzer sonuçlar ortaya çıkıyor. EB 47'ye göre, tüm AB nüfusunun içinde ortalama olarak % 36'lık bir kesim AB kurumlarını "güvenilir" buluyor. Öte yandan bu örneklemin ancak % 40'ı kendi ulusal hükümetlerine güven duyuyor.

Eurostat'ın bu bulguları 1998 yılının ilk altı ayında AB dönem başkanlığını üstlenen İngiltere hükümetine sunulan bir raporda da vurgulanıyor. Blairci bir *think-thank* kurumu olarak bilinen "Demos"un hazırladığı bu raporda, yukarıda vurgulanan verilere dayanarak, "Avrupa fikrinin pazarlanmasının ve promosyonunun acil olarak gerçekleştirilmesi" gerektiği belirtiliyor. Raporda ayrıca şöyle deniyor; "AB pasaportu, marşı, bayrağı ve günü gibi girişimler AB'nin görünülürlüğünün artmasına yardımcı oldu ancak tüm bunlar bir Avrupa kültürel kimliği inşa etmeyi başaramadı. Bu çabalar soyut ve elitist olarak kaldı..." (*The Guardian*, 10.2.1998).

Aslında AT-AB popülarite sorunuyla 80'lerin ortalarından bu yana ilgilenmekteydi. Örneğin, 1984 Avrupa Parlamentosu seçimlerinde düşük bulunan katılımdan (% 60) sonra Avrupa Konseyi, görevi "AT'nin kendi vatandaşları ve dünya nezdindeki kimlik ve imajını güçlendirmek ve canlandırmak olan" bir komite oluşturmuştu. Bu dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan girişimlerden biri de bir "Avrupa yayıncılık gündemi" yaratmak oldu. Bu bağlamda, "audiovisuel sektörde Avrupa ölçeğinde bir piyasa yaratılması" önerisi "global medya piyasalarında rekabetin bir temeli" olarak sunuldu. Bu amaçla MEDIA, RACE, EUROKA gibi programlar ve Avrupa Sinema ve Televizyon yılı (1988) gibi girişimler "Avrupa ölçeğinde audiovisuel bir alanın temelleri" olarak gerçekleştirildi. Öte yandan bu ölçekte bir audiovisuel ve iletişim endüstrisinin oluşumu AB tarafından "bir Avrupa kültürel kimliği hissi yaratmanın kilit araçları" olarak tanımlandı (Morley ve Robins, 1995). Ancak, AT-AB'nin bu amacı, medya ve iletişim şirket ve kurumlarının kendilerini AB'nin merkezî yönlendirmesine bağlayacak bu politikalara direnmesi yüzünden başarılı olamadı.

Avrupa entegrasyon sürecinin bu son aşamasındaki kültür ve kimlik gündeminin bir boyutunu meşruiyet, güvenilirlik ve popülarite sorunları

oluştururken, diğer bir yönünü de AB'nin kültürel sınırları sorunu oluşturdu. M. Smith'in *Journal of Common Market Studies*'de yayımlanan çözümlemesine göre "AB ve çevresi" arasında dört tip sınır "var veya inşa edilebilir." Bunlar, "jeopolitik, kurumsal/yasal, bağıtsal (transactional) ve kültürel sınırlardır" (Smith, 1996). Bu çerçevede jeopolitik sınır kavramı güvenlik ve istikrar kaygılarıyla ilişkiliyken, kurumsal/yasal sınır AB'yi uluslararası alanda bir "hukuk topluluğu" ve "sivik devlet anlayışının taşıyıcısı" olarak tanımlar. Bağıtsal sınır ise "gümrük birliği ve ortak dış ticaret rejimi" ile örtüşür. "Kültürel sınır" kavramına ilişkin olaraksa M. Smith şöyle diyor; "AB'nin inşası birçok yönüyle içerde olanların varsayılan ortak kültürüyle dışarda kalanlar arasında bir farklılık inşasıdır."

Bu çerçevede bir "Avrupa kültürü ve kimliği" oluşturmak yönünde ortaya konan çalışmalar, girişimler ve politikaların önemi içinde bir iç-dış diyalektiği saptanabilir. Bu "kültür" ve "kimliğin" AB için bir meşruiyet ve popüler kabul zemini sağlayacağı beklentisinin yanında, AB alanını sınırlayan bir "iç-dış" farklılığı veya ayrımını da oluşturacağı varsayılıyor. Bu yüzden bu Avrupa kültürü ve kimliği söylemleri üzerinde durmak gerekiyor.

AVRUPALILIK SÖYLEMLERİ

N. Elias, 'uygarlık' ve 'kültür' kavramlarını Avrupa'da toplumların kendilerini algılayış biçimleri olarak karşılaştırırken aralarında önemli bir ayrım yapar. 'Uygarlık' kavramıyla kendilerini dışa yansıtan toplumların kendi kimliklerinden bir kuşkuları yoktur ve kendilerine güvenerek kendi sınırlarının dışına yayılırlar ve 'dışarıyı' sömürgeleştirirler (Fransız ve İngiliz deneyimi). Buna karşın Alman 'Kultur' kavramı toplumların, "siyasal ve ruhsal olarak" sürekli kendi "özel" kimlikleri üzerine kaygılandıkları, sürekli kendi sınırlarını oluşturmaya çalıştıkları ve "gerçekten bizim kimliğimiz nedir?" sorusunu sordukları bir bağlamı yansıtır (Elias, 1994: 5). Bu çerçevede Avrupa(lı) "ruhu", "kimliği" ve "kültürü" gibi konular üzerine ortaya konan söylem, çalışma ve girişimlere bakarak 'evrensel bir uygarlık olarak Avrupa' imgesinden kültürel olarak özgün, özel ve farklı Avrupa imgesine doğru bir yönelim tespit etmek mümkün görünüyor.

Belirtildiği gibi özellikle 92'den bu yana Avrupa'nın "tarihi", "yapılışı", "icadı", "kimliği" üzerine bir literatür büyüyor. Bu literatürdeki ortak motiflerden biri 'Avrupa'nın çizgisel ve ilerlemeci başarı öyküsü. Bu tarih antik Yunan ve Roma İmparatorluğu ile başlar ve Latin Hıristiyanlığı, Rönesans, Aydınlanma ve sanayileşme aşamalarından geçerek

günümüze ulaşır. Ancak bu kurgu içinde günümüz Avrupa uygarlığına tarihsel, kültürel, hattâ toplumsal "öz"ler ve "temeller" bulunur. Örneklersek, M. Wintle bu tarihsel şemayı "Avrupa mirası" diye tanımlar ve "Roma hegemonyasının ve Latin Hıristiyanlığının birleştirici deneyimlerini" daha sonra gelecek Avrupa uygarlığının "temeli" olarak vurgular (Wintle: 1996, 54). S. Garcia, 'Avrupa'ya şekil veren temel etkenleri şöyle sıralar: "Disiplin, akılcılık, mükemmeliyet, güzellik ve adalet arayışıyla Helenizm; organize ve istikrarlı bir güç modeli yaratan Roma hukuku ve kurumları; ve ruhsal, moral ve insani değerlerin evrenselleşmesine güçlü bir şekilde katkıda bulunan Hıristiyanlık (Judaik geleneğin bazı ögeleriye birlikte)" (Garcia, 1993: 5-6). N. Davies bu tarihsel örgüye eleştirel bakar gibidir. 'Avrupa'nın gelişimine olan etkileri göz ardı edilen (antik Yunan'ı önceleyen) Mısır ve Finike uygarlıklarına ve İslâm'a vurgu yapar. Ancak bunu yapmış olduğu bağlamda bu "dışsal" etkenler ve "içsel" toplumsal ve kültürel dinamikler en sonunda, birlikte, 'Avrupa'yı konsolide eder, farklılaştırır ve kültürel olarak sınırlar. Kısaca Davies de aynı şemayı etrafından dolaşarak yeniden üretir (Davies, 1996).

Bu yaklaşımlara paralel olarak, 25 Haziran 1996'da yapmış olduğu bir konuşmada dönemin Avrupa Komisyonu Başkanı J. Santer şöyle diyor: "Avrupa kültürü daha çok, Batı aklının ve geleneğinin ortak kültürel mirası bağlamında tanımlanmalı. Onun kaynakları Yunan, Latin ve Judaeo-Hıristiyandır. Avrupa bu temeller üzerinde hümanizmin, aklın, bilimin, demokrasinin ve sosyal refahın damgasını vurduğu bir uygarlık kurmuştur." Tüm bu tarihsel şema, daha önce de vurgulandığı gibi "kendi üstünlüğüyle sarhoş 19. yüzyıl Avrupa historiografisinin" ısrarlı bir tekrarını dışavuruyor. J. Derrida'nın "eski Avrupa kendi özdeşleşmelerine dair tüm söylem ve karşı-söylem olanaklarını tüketmiş görünüyor" saptaması bu bağlamda vurgulanabilir (Derrida 1992: 26). Yani bu tekrarların aynı zamanda bir kültürel tıkanmanın, kendini yeniden üretememenin semptomları da olabileceği düşünülebilir.

Çizilen bu tarihsel şema içinde Charlemagne'ın imparatorluğuna özel bir önem veriliyor. Bu imparatorluk Avrupa'nın tarihsel ve kültürel çekirdeği olarak sunuluyor. Avrupa bu siyasal, kültürel ve coğrafi alandan serpiliyor ve buraya dönüyor. Bartlett "orijinal yuvaları" bu imparatorluk olan "Batı Avrupalı aristokratların" Avrupa'nın kültürel yapısını şekillendiren asli güçler olduğunu söylüyor. Bu güçler "Avrupa'yı, kendi özel kültürlerini fetih ve etki yoluyla yayarak, Avrupalılaştırıyorlar" (Bartlett, 1993: 269). Delanty ise Bartlett'den de ileri giderek "Charlemagne'ın imparatorluğunun sınırlarının şaşılacak ölçüde orijinal (altı üyeli) AT'nin sınırlarıyla örtüştüğünü söylüyor" (Delanty, 1995: 39). Bu noktada

80'lerin ortalarında AT kimliğini geliştirmek üzere getirilen önerilerden birinin de "Charlemagne Barış Ödülü" olduğu anımsatılabilir.[2]

Tüm bu çalışma ve söylemler, öncelikle, günümüz 'Avrupa'sına tarihsel, kültürel ve toplumsal bir "temel" bulma çabalarının dışavurumları olarak görülmeli. Bu yaklaşım ve çabalar Avrupa entegrasyonu süreci içinde AT-AB'yi temsil eden kurumlarca da paylaşılarak AT-AB'ye bir kültürel kimlik kazandırmak amacı doğrultusunda kullanılıyor. Ya da, daha önce de vurgulandığı gibi, bu çalışma ve söylemlerin AT-AB içi bütünleşme sürecinden doğan sorunlara ve olanaklara dönük olarak oluşturulduğu da iddia edilebilir. Bu karşılıklı ilişkiyi dışavuran ilginç bir örnek de Avrupa Konseyi'nin 1985 yılında AT-AB bayrağındaki on iki sarı yıldızı tanımlayış biçimidir: "On iki havariyle ilişkili olarak mükemmeliyet ve bolluğun sembolü, Jakob'un oğulları, Roma kanun koyucusunun levhaları, Herkül'ün yaptıkları..."[3] (Shore, 1995: 221).

Daha önce AB'nin, Avrupa kimliğini canlandırmak için 80'lerden itibaren bazı girişimler başlattığını belirtmiştik. Bu girişimlerden biri de bir 'Avrupa perspektifi' oluşturmak için tarih kitaplarının yeniden yazılmasını teşvik etmek oldu. Bu kitaplardan biri de çeşitli Avrupa üniversitelerindeki akademisyenlerce yazılan, AB Komisyonu ve "European Cooperation Fund"ın sponsorluğunu yaptığı, "gençler için eğitici olmasına" niyet edilen, 1993 basımı *Origins of European Identity* kitabı oldu. Kitabın başında J. Delors "bu kitap doğru bir Avrupa kimliğinin ortaya çıkmasına ayrıcalıklı bir katkı sağlamıştır" diye yazıyor. Aslında bu kitabın yukarıda değinilen çalışmalarda tekrarlanan 19. yüzyıl tarihçiliğinin Avrupa-merkezciliğini de aştığı söylenebilir. Şöyle ki, kitapta tarih "Avrupa insanının" ve "Avrupalı kişilığinin" oluşumu perspektifinden yeniden kurgulanıyor. Buna göre "Avrupa ortak kültürel fonu"ndan devşirilmiş bir "Avrupalı kişiliği temel alt-katmanı" vardır deniliyor. Bu katman ise "neolitik alt-katmanın 'Indo-European'laştırılması ve bu sürecin de klasik dönemin mirası, Hıristiyanlık ve her halkın kendi zekâsıyla yoğrulması" sonucunda yaratılıyor (Couloubaritsis, De Leeuw, Noel, Sterck, 1993: 26). Buna göre antik Yunan'ı önceleyen bir "neolitik dönem Batı Avrupa uygarlığı"nın varlığından söz ediliyor; bu uygarlığın görkemini yansıtan, "Avrupalı zekâsının etkileyici başyapıtları" olan "muhteşem anıtlar" olduğu iddia ediliyor. Ve bu kültür Girit üzerinden klasik Yu-

[2] Charlemagne'ın 800 yılında Papa tarafından taç giydirilerek imparator ilân edilmesi, Roma imparatorluğu otoritesinin ve Latin Hıristiyanlığının bir siyasal güçte sembolik olarak birleşmesi bakımından ("Kutsal Roma İmparatorluğu"), Avrupa siyasi tarihi içinde önemli bir sembolik anlam kazanmıştır.

[3] Antik Yunan mitolojisinde Herkül on iki büyük edimde bulunursa ölümsüzlük kazanacaktır.

nan'a aktarılıyor (s. 34-35). Yani antik Yunan uygarlığı da has bir şekilde Batı-Avrupalılaştırılıyor. Ayrıca bir dil grubu tanımı olan "Indo-European" kavramından kolayca bir "proto-Indo-European topluma" geçiliyor ve "orijinal" bir Avrupalı toplumun varlığı ima ediliyor (s. 36).[4] Bu "Indo-European" temel "kabul ederse" "non-Indo-European" toplumların da "katkıları" oluyor. Daha sonra, bilinen gelişim çizgisi Antik Yunan'dan itibaren devam ediyor. Bu süreçte "öteki" kültürler Avrupa kültürünün "kabul ettiği," "özümsediği" "katkıları" bağlamında varoluyorlar. Tüm "öteki" kültürel başarılar Avrupa insanının kullanımı içinmiş gibi duruyorlar. Tarihin yeni bir amacı; "Avrupalı kişiliği" ve yeni bir tarih-üstü öznesi oluyor; "Avrupalı insan." Bu "Avrupalı insan" ancak "kabul ederek," "hâkimiyet kurarak" ya da "absorbe ederek" öteki ile ilişki kurabiliyor (s. 155).

Bu perspektif veya Avrupa kültürü ve kimliği üzerine ortaya konan çalışmalar ve AB kaynaklı söylem ve girişimlerce yansıtılan kültürel çerçeve ve kavramsal ufuk, AB'nin "öteki Avrupa" ile olan sınırlı ilişkisini de sarmalıyor. Aslında bu anlayış, kültürel, toplumsal ve siyasal süreçler arasında karşılıklı bir etkileşim bağlamında yaşanabilecek bir entegrasyonu da olasılık dışı bırakıyor. Böylesi bir anlayış içinde önemli olan "absorbe etmenin" veya "kabulün" yöntemleri ve koşulları olacaktır. AB'nin orta, doğu ve güneydoğu Avrupa ile olan ilişkilerinde de bu durum söz konusudur. Birliğe giriş görüşmeleri sürecinde bir seri "reform" önlemleri üyelik başvurusunda bulunan devletlere dayatılıyor. Bu önlemler içinde sıkı bütçe ve para politikaları, serbest piyasa ekonomisi, liberal ticaret rejimleri ve özelleştirme başta geliyor. Kısacası tek piyasaya entegre edici politikaların öncelikle uygulanması gerekiyor. Öte yandan, daha önce de vurgulandığı gibi, "Avrupalılık söylemi" altında Avrupa'nın batısında gözlenen kültürel ayrışma, "doğu"suyla da bir siyasal-kültürel farklılık kurguluyor. Bu bağlamda gerçekleştirilmesi gereken reformların sonu gelmiyor. Bu "gerek"lerin "çokluğu, büyüklüğü" söylemi Birliğe giriş sürecini bir "tâbi olma" ilişkisi bağlamında yürütüyor. Tam da bu dönemde yayımlanan Doğu Avrupa üzerine "doğu uzmanlarınca" yazılmış hacimli bir kitap "Batı"nın bu "bakışını" yansıtıyor (Bidelux ve Jeffries, 1998). Daha önsözde yazarlar "orta (central) Avrupa" kavramına, "Avrupa'nın kalbinde yer almak" anlamına gelebileceği için itiraz ediyorlar. Bu çağrışımın "bu bölgenin orta çağlar ve 17. yüzyıldan

[4]Avrupa'nın "Indo-European" kökenleri konusundaki araştırmalar 19. yüzyılın ırkçı yaklaşımlarının motiflerinden biriydi. Orijinal bir Avrupa halkının (Urvolk), anavatanlarında (Urheimat), orijinal bir dili (Ursprache) olacağı varsayımından hareket ediliyordu (Renfrew, 1987: 15, 75-77).

sonra Avrupa'nın çevresinde (periphery) yer aldığı gerçeğini göz ardı ettiğini" ve daha önemli olarak "post-komünist devletlerin 'Avrupa'ya dönmeyi' gerçekten istiyorlarsa gerçekleştirmeleri gereken ekonomik ve sosyal değişimlerin olduğu kadar siyasal ve kültürel yönelim değişikliklerinin büyüklüğünü de azalttığını söylüyorlar" (s. xi).

Bu kitapta da bir tekrarla karşılaşıyoruz: Ulus-devlet ve vatandaşlığın karakteri bağlamında Batı-Doğu farklılığı. Klasik ulus, ulusçuluk, ulus-devlet literatüründen aşina olduğumuz siyasal, toplumsal, kültürel farklılık söylemi yazarların temel yaklaşımını belirliyor. Buna göre Batı'da liberal, uygar, kapsayıcı 'ulus' ve vatandaşlık anlayışı, hoşgörülü, çoğulcu ve farklılaşmış bir sivil toplumla örtüşür. Buna karşı olarak, Doğu'da liberal olmayan, etnik-ayrımcı ve organik ulus anlayışı zayıf bir bir sivil toplum ve onu ezen bir otoriter devlet başat özelliklerdir (s. 7, 13, 25, 415. 426, 430). Ayrıca tarihsel yönelim şablonlarında da bir ayrım vardır. "Batı tarihi çizgisel bir ilerleme görünümündeyken, Balkanlar hiç son bulmayan döngüsellikler içindedir" (s. 108). Bu döngüler "yozlaşma, nepotizm, kanun tanımazlık, kendı çıkarına çalışan yönetimler" içermektedir. Doğu Avrupa'da ise "düzensiz, şiddetli ve patlayıveren bir değişim şablonunun ağırlığı" vardır (s. 29). Batı Avrupa tarihi bir "başarı öyküsü" iken "Doğu Avrupa tarihsel felâketlerin alanıdır, 1453, 1526, 1620 ve 1914 gibı." Yine bu kurguya göre sorunların önemli bir bölümü Doğu Avrupa'nın kültürel, dinsel ve siyasal nedenlerden dolayı Batı etkisine direnmesinden kaynaklanıyor. Ortodoks kilisesinin "tutucu bir güç olarak sadece Katolisizme değil, Rönesans'a, Reformasyon'a ve bılimsel devrime direniş gösterdiği" vurgulanıyor (s. 72). Bu çerçeve içinde "Doğu Orta Avrupa" (east central Europe) ile Güneydoğu Avrupa arasında da farklı siyasal ve kültürel mirasları bağlamında bir ayrım yapılıyor. 19. yüzyıl Habsburg bürokrasisinin "göreli olarak profesyonel, ehil, kanuna bağlı, tarafsız, vicdanlı ve yozlaşmamış olmasının" Çek Cumhuriyeti, Macaristan ve Slovenya'ya 1989 sonrasında demokrasi ve piyasaya geçiş yapan çoğu Doğu Avrupa ülkesine göre önemli avantajlar sağladığı söylenıyor (s. 292). Bu yüzden bu ülkeler "AB üyeliği kuyruğunun ön sıralarında" yer alıyor ve "Batılı şirketlerin yatırımlarında tercih ettikleri yerler" oluyorlar.

Bu tarihsel, kültürel, toplumsal ve siyasal ayrımlar, farklılıklar çerçevesi içinde ne büyüklükte ve ölçekte "reformlar" gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin arada sanki bir aşılmaz ayrım kalacakmış gibi görünüyor. Yine de "Doğu Orta Avrupa" ülkeleri için AB içinde ve AB *için* oynayabilecekleri kimi roller öngörülüyor. "Batı'dan gelecek çekirdek sermayenin de yardımıyla Doğu Avrupa'nın düşük maliyetli, ihracata dönük bir

üretim merkezi olabileceği ve Avrupa'ya, Doğu Asya'nın dinamik, sanayi malları ihracatçısı ekonomilerinin güçlü rekabeti karşısında yardım edebilecekleri" ileri sürülüyor (s. 610).

Doğu Avrupa'nın AB adına global ekonomi içinde oynayabileceği bu rol son dönemde *Journal of Common Market Studies*'de yayınlanan bir çalışmada da vurgulanıyor. Bu bağlamda Doğu Avrupa'nın, AB'nin "çoğul bölgesel ekonomik merkezler ve yaratıcı sanayi stratejilerinin belirlediği global ekonomi" içindeki rekabet gücünü artırabileceği vurgulanıyor. Doğu Avrupa'nın bu potansiyel "fayda"sı AB üyeliği tartışmaları içinde Batı Avrupa'nın "güvenlik kaygılarına" (Doğu Avrupa aynı zamanda bir "göçmen kaynağı" olarak da görüldüğünden) karşı dengeleyici bir unsur olarak sunuluyor (Zysman and Schwartz, 1998). Bu çerçevede Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin Tayland ve Malezya gibi "üçüncü kuşak Asya hükümetlerinin" gelişme stratejilerini örnek almaları gerektiği ileri sürülüyor. Bu gelişme stratejilerinde ülkeler, otarşik bir ulusal gelişme stratejisi yerine, kendilerini "çok-uluslu şirketlerin üretim ve pazarlama düzenlemeleri içine entegre ederler". Zysman ve Schwartz, Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin sanayi sektörleri içinde yaptıkları alan araştırmalarına dayanarak, Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde böyle bir eğilimin gözlenebileceğini vurguluyor. Bunun birincil nedeni olarak "Avrupalı şirketlerin" otomobil, makine ve kimya gibi sermaye yoğun sanayi alanlarına yapmış oldukları dolaysız yatırımlarla "endüstriyel üretim şebekeleri" oluşturmalarını gösteriyorlar. Bu şebekelerde "Doğulu üreticiler iki biçimde kullanılıyor." İlk olarak, "en düşük maliyet stratejisi varolan üretim düzenlemelerini düşük ücret alanlarına kaydırıyor." Bu bağlamda, Asya örneğine paralel olarak, "Visegrad ülkelerindeki düşük ücret alanlarının bu rollere çabuk uyum sağladığı ve kendi becerilerinin avantajlarını iyi kullandıkları" vurgulanıyor. İkinci olarak ise, "Doğulu üreticiler", "düşük maliyetli ve kaliteli üretimin farklı kapasiteler yaratma" özelliğinin mümkün kıldığı "tamamlayıcı üretim" için "kullanılıyorlar." Bu süreç içinde, "çoğu Avrupalı şirket için Asya deneyiminin yol gösterici olduğu" belirtiliyor (Zysman and Schwartz, 1998).

Orta ve Doğu Avrupa'nın, "Batı Avrupa" tarafından kullanılabilecek ekonomik "fayda"sı üzerine ortaya konan bu görüşlere bakarak, bazı bölge ülkeleriyle yürütülen AB'ye giriş görüşmelerinin ve olası üyeliklerinin Batı Avrupa'yı özgün ve farklı bir "merkez" (ve ulaşılması zor bir "model") olarak kurgulayan politik-kültürel çerçeve tarafından şekillendirileceği söylenebilir.

Sonuç

AB'nin entegrasyon ve genişleme süreci içinde "kültür" ve "kimlik" sorunlarının oynayacağı rol henüz tümüyle tanımlanmış ve üzerinde bir fikir ve anlayış birliği yaratılmış değil. Zaten kültür ve kimlik alanları farklı tasarım, kavrayış, imge ve ideolojik çatışmaların birbiriyle olan ilişkileri içinde oluşturdukları alanlardır. Ayrıca AB içinde "din" veya "uygarlık" bağlamında bir kültürel sınır ve kimlik tanımı yapılmasına daha baştan karşı çıkan siyasal ve toplumsal güçler var. Örneğin 1997 yılında Avrupa Hıristiyan Demokrat Partileri "genişleme sürecini" tartışmak üzere yaptıkları toplantıda AB'yi, dinsel çağrışımlarla yüklü bir biçimde, bir "uygarlık projesi" olarak tanımlayıp Türkiye'nin "adaylığına" karşı çıktıklarında, Sosyalistler, Yeşiller ve Liberaller bu tavrın açıkça karşısında durmuşlardı. Bu siyasal güçler "din" ve "uygarlığın" değil "insan hakları" ve "demokrasinin" ölçüt olarak alınabileceğini vurgulamışlardı.

Yine de çoğu Avrupalı siyasal ve toplumsal gücün, vurgulamaya çalıştığımız Doğu-Batı (Avrupa) farklılığı kurgusu içinde ve genellikle bu farklılığı yücelterek hareket ettiklerini söylemek abartı olmayacaktır. Bu farklılığın içeriği farklı siyasal ve toplumsal güçlerce değişik biçimlerde doldurulsa da, bu sınırlar içinde "öteki" ile ilişki kuruldukça, "arada" kapatılması zor bir ayrım kalacaktır. Öte yandan "(Batı) Avrupa"yı kendi içine kapatan tarihsel ve kültürel gelişim ve oluşum şablonlarının, göstermeye çalışıldığı gibi, AT-AB içinde kurumsal düzeyde teşvik gördüğü ve bu bağlamda Avrupa'da bir "entelektüel" gündem yaratıldığı da göz ardı edilmemeli. Türkiye'nin AB adaylığı süreci içinde aşması gereken önemli "hat"lardan biri de, AB'nin entegrasyon ve genişleme sürecini, zaman zaman bilinçdışı olarak, etkileyen bu "farklılıklar" ve "özgünlükler" anlayışı ve kurguları olacaktır. AB üyeliği için öngörülen siyasal, kurumsal ve ekonomik ölçütlere bilinçli ve tutarlı politika ve programlarla uyum sağlanabilir ancak bu örtük "kültürel sınırlar" ve "farklılıklar" kolayca ve kendiliğinden ortadan kalkmayacaktır. Bu anlayış ve kurguları Türkiye'den ve Türkiyeli olarak eleştirmek ve onları aşmaya çalışmak, Türkiye'nin kendi içindeki kültürel kapanım eğilimleriyle yüzleşmeyi de gerektirecektir.

KAYNAKÇA

Anderson, P. 1997. "Under the Sign of the Interim". *The Question of Europe* (içinde), eds. P. Gowan and P. Anderson. London: Verso.

Bartlett, R. 1993. *The Making of Europe*. London: Penguin.

Blaut, J. M. 1993. *The Colonizer's Model of the World, Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford Press.

Bidelux, R. Jeffries, I. 1998. *A History of Eastern Europe*. London: Routledge.

Couloubaritsis, L., De Leeuw, M., Noel, E., Sterckx, C. 1993. *The Origins of Euroepan Identity*. Brussels: Inter University Press.

Davies, N. 1996. *Europe, A History*. Oxford: Oxford University Press.

Delanty, G. 1995. *Inventing Europe*. London: Macmillan.

Derrida, J. 1992. *Reflections on Today's Europe*. Indianapolis: Indiana University Press.

Elias, N. 1994. *The Civilising Process*. Oxford: Blackwell.

Garcia, S. 1993. "Europe's Fragmented Identities and the Frontiers of Citizenship". *European Identity and the Search for Legitimacy* (içinde), ed. S. Garcia, London: Pinter.

Hansen, L., Williams, M. C. 1999. "The Myths of Europe: Legitimacy, Community and the 'Crisis' of the EU". *Journal of Common Market Studies*, 37.

Laffan, B. 1996. "The Politics of Identity and Political Order in Europe". *Journal of Common Market Studies*, 34.

Morley, D. Robins, K. 1995. *The Spaces of Identity*. London: Routledge.

Pieterse, J. N. 1994. "Unpacking the West: How European is Europe". *Racism, Modernity, Identity, On the Western Front.* (içinde) ed. A. Rattansi and S. Westwood, Cambridge: Polity.

Renfrew, C. 1987. *Archaeology and Language, The Puzzle of Indo-Euroepean Origins*. London: Jonathan Cape.

Rietbergen, P. 1998. *Europe, A Cultural History*. London: Routledge.

Shore, C. 1995. Usurpers or Pioneers ? European Commission Bureaucrats and the Question of 'European Consciousness,' *Question of Consciousness* (içinde), ed. A. P. Cohen, N. Rapport, London: Routledge.

Shore, C. 1996. "Transcending the Nation-State: The European Commission and the (re)-discovery of Europe". *Journal of Historical Sociology*, 9.

Smith, M. 1996. "The European Union and a Changing Europe: Establishing the Boundaries of Order". *Journal of Common Market Studies*, 34.

Wintle, M. 1996. Cultural Identity in Europe: Shared Experience. *Culture and Identity* (içinde), ed. M. Wintle, Avebury: Aldershot.

Zysman, J., Schwartz, A. 1998. "Reunifying Europe in an Emerging World Economy: Economic Heterogeneity, New Industrial Options, and Political Choices". *Journal of Common Market Studies*, 36.

AVRUPA GÜVENLİK VE SAVUNMA KİMLİĞİ AÇISINDAN TÜRKİYE-AB İLİŞKİLERİ

Ali L. Karaosmanoğlu*

Soğuk Savaştan sonra, yeni şartlara uyma gayreti içine giren NATO'nun yanında (veya dışında), Avrupa Birliği ayrı bir güvenlik ve savunma kimliği ve politikası geliştirmeye başlamıştır. Bu durum, AB üyesi olmayan müttefikler arasında değişik sebeplerle de olsa en çok Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye'yi kaygılandırmaktadır. Ayrıca, Sovyetler Birliği ve Yugoslavya'nın dağılmasıyla, Türkiye'nin önüne birtakım yeni fırsatlar ve riskler çıkmıştır. Bu arada, ABD'nin dikkati de, önemli ölçüde Avrupa kıtasından Avrasya'daki yeni bölgelere ve Doğu Asya'ya kayma eğilimi göstermektedir. Orta Doğu ve Basra Körfezi, zaten eskiden olduğu gibi bugün de Amerika'nın en çok önem verdiği bölgelerdendir. Günümüzde, Atlantik aşırı stratejik ilişkilere, mutabakatlardan çok uyumsuzluklar hâkim olmaya başlamıştır.

Mesela, günümüzde kitle imha silahlarının yarattığı tehditler ve ABD'nin geliştirmeyi planladığı ulusal füze savunma sistemleri gibi ko-

* Prof. Dr. Ali L. Karaosmanoğlu, Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

nularda görüş ayrılıkları mevcuttur. Irak, İran gibi devletlerle ilişkiler konusunda ABD ile Türkiye arasında da uyumsuzluklar vardır. Kıbrıs ve Ege Denizi uyuşmazlıkları zaman zaman Türkiye ile Avrupa Birliği (AB) ve Amerika'yı karşı karşıya getirmektedir. Ancak bu çalışmanın amacı, bu gibi görüş ve politika farklarını açıklamak yerine, uzun vadeli eğilimleri tespit etmeye ve tanımlamaya çalışmak olacaktır. ABD, Avrupa Birliği ve Türkiye arasındaki stratejik ilişkiler bu eğilimlerden uzun vadede nasıl etkilenebilir? Bu soruya cevap aranırken eğilimler, Avrupa Güvenlik ve Savunma Politikası (AGSP) açısından değerlendirilecektir.

AGSP, Avrupa Güvenlik ve Savunma Kimliği (AGSK) şeklinde de ifade ediliyor. Fakat, buna rağmen Türkiye'de AGSK konusundaki tartışmalar, AGSP ile "Avrupa kimliği" arasındaki yakın ilişkiyi ihmal ediyor. Soruna sadece karar verme süreçleri açısından bakılıyor. Türkiye'nin bu süreçlere ne ölçüde katılıp katılamayacağı üzerinde duruluyor. Bu yazıda, güvenlik ve savunma politikası ile kimlik sorunu arasındaki bağlantı da ele alınacak ve uzun vadeli eğilimlere bu açıdan da bakılacaktır.

ABD'NİN DEĞİŞİK JEOSTRATEJİK BAKIŞ AÇISI

Batı Avrupa üzerindeki Sovyet tehdidinin ortadan kalkması ile şu soru gündeme geldi: Amerika'nın Avrupa üzerindeki ilgisi ve çıkarları devam edecek mi? Devam edecek ise, ne ölçüde ve nasıl?

ABD'nin Avrupa'ya Soğuk Savaş yıllarında gösterdiği ilginin aynı şekilde devam edeceğini iddia etmek güçtür. Daha uzun bir süre Rusya, Amerika ve NATO'yu Orta Avrupa'da karşısına alacak yeterli güce ulaşamayacaktır. Buna mukabil, Putin'in Rusyası ağırlığını ve etkisini Ukrayna, Karadeniz havzası, Güney Kafkasya ve Orta Asya'da göstermeye devam edecektir. Bu bölgeler enerji kaynakları ve enerji nakil hatları bakımından ABD için de giderek daha büyük önem kazanmaktadır. Özellikle Ukrayna, Azerbaycan ve Gürcistan gibi bağımsızlığına yeni kavuşan ülkelerin bağımsız devlet olarak kalmaları ve bağımsızlıklarını pekiştirmeleri hem ABD'nin hem de Türkiye'nin dış politika amaçlarından biri hâline gelmiştir.

Asya kıtasındaki bazı gelişmeler de, Washington'un dikkatinin Avrupa'dan doğuya doğru kaymasına sebep olmaktadır. Çin Halk Cumhuriyeti'nin gittikçe güçlenerek Japonya ve Taiwan üzerinde baskıları arttırması, Afganistan ve Orta Doğu'nun terörist faaliyetlerin merkezi olmaya devam etmesi ve nihayet Güney Asya, Orta Doğu ve Basra Körfezi bölgesi ile Kuzey Afrika'da kitle imha silahları (Hindistan ve Pakistan'ın nükleer silahları dahil) ve füzelerin hem nitelik hem de nicelik bakımından gelişme eğilimi göstermesi ABD'yi kaygılandıran olayların başında

gelmektedir. Tüm bunların yanında, Doğu Asya ülkelerindeki ekonomik büyüme ve bölgenin muazzam ekonomik potansiyeli, Amerika'daki iş çevrelerinin ve dolayısıyla siyaset adamları ve karar vericilerin dikkatlerinin önemli ölçüde Doğu Asya'ya odaklanmasına yol açan başka bir etkendir.

Washington'un jeostratejik bakış açısının değişmesi ABD'nin kendi içindeki bazı sosyo-politik gelişmelerden de kaynaklanıyor. Güvenlik politikası ve dış politika karar verme süreçlerinde yer alan sorumlular artık çoğunlukla Atlantik kıyılarına yerleşmiş Avrupa'ya dönük New Englandlı klasik "aristokrat" ailelerden gelmiyorlar. Bugün Dış İşleri Bakanlığının (State Department) kilit noktalarının pek çoğunda Musevî asıllı Amerikalılar var. Yeni seçilen Başkan Bush'un kabinesinde ve danışmanlar kadrosunda da dış politikayı yapacak ve sürdürecek olanların azınlıklar arasından seçilmiş olduklarını görüyoruz. Güvenlik politikalarını etkileyen RAND Corporation gibi araştırma kuruluşlarında, Musevî ve diğer Orta Doğulu ve Asya kökenli azınlıklar gittikçe daha önemli ve daha çok sayıda mevkileri işgal ediyorlar. Ayrıca, şunu da hatırlamak gerekir ki, ABD'nin doğu bölgelerinden Pasifik kıyı şeridine doğru devam eden göç hareketi de, milyonlarca Amerikalının ilgisinin Atlantik'ten Büyük Okyanus'a ve hattâ ötesine kaymasına yol açıyor.

Şimdi, baştaki sorumuza dönersek, tüm bu gelişmeler sonucunda Washington'un Avrupa'ya ilgisi ölmekte midir, diye sorabiliriz. Bu sorunun cevabı ancak göreceli olabilir. Tüm bu gelişmelere rağmen, Batı Avrupa çok önemli bir ekonomik ortak olmaya devam edecektir. Zayıflasa dahi, kültürel bağların da tamamen kopması mümkün değildir. Amerika-Avrupa ortaklığının devamı demokrasinin yayılması için gereklidir. Pek çok Amerikalıya göre ve Zbigniew Brezinski'nin deyişiyle, "Transatlantik İttifakı, Amerika' nın en önemli küresel ilişkisidir. ABD'nin Avrasya'da kesin bir hakem rolü oynayabilmesi ve küresel taahhütlerini yerine getirebilmesi için bir atlama tahtasıdır."

Bu bakış açısına göre Avrupa, Batı'nın değerlerini ve gücünü Avrasya'ya yansıtmak için gerekli bir "atlama tahtası" (springboard) olarak değerlendirilmektedir. Başka bir deyişle Avrupa, jeopolitik önemi Avrasya'nınkine bağımlı olan değerli bir stratejik araçtan ibarettir. Soğuk Savaştan sonra, NATO'nun doğuya doğru genişlemesi, "açık kapı" politikası ve NATO'nun Barış için Ortaklık (BİO) programı aynı bakış açısının ürünüdür. Ancak Batı'nın değerlerinin ve gücünün Avrasya'ya yansıtılması görevinin daha etkili bir şekilde yerine getirilmesi için, genişlemeye ilişkin Eylül 1995 tarihli NATO belgesinde de belirtildiği üzere, Avrupa Birliği'nin (AB) de NATO'nunkine paralel olarak genişlemesi

gerekecektir. Bu süreçlerin işleyebilmesi için Avrupa'nın güvenlik ve istikrarı son derece önemli sayılmaktadır. Bu nedenlerle, Amerika'nın Avrupa'ya sırtını tamamen dönmesi uzak ihtimaldir. Yeni ilgi ve menfaat odaklarının ortaya çıkmış olmasına rağmen, Amerika'nın Avrupa'ya ilgisi ve bağlantıları devam edecektir. Ancak Washington için önemli olan, bu ilginin ve bağlantıların ABD'ye maliyetini azaltmaktır. Böylece Washington imkânlarını menfaati olan diğer bölgelere de tahsis edebilecektir. Onun için AB'nin, Avrupa'nın güvenlik ve istikrarını kendi imkânlarıyla göğüsleyebilecek askerî güce erişmesi gerekmektedir. Fakat, Washington'a göre, AB bunu ABD ve NATO ile bağlarını kopartmadan gerçekleştirmelidir; kendi başına buyruk olmamalıdır.

Washington'un başka bir kaygısı da, AB'nin ekonomik rekabeti, özellikle silah tedariki politikasında gittikçe Amerikan firmalarını bir tarafa bırakarak kendi iç pazarına yönelmesi ve kendine yeterli, kapsamlı ve bağımsız bir savunma sanayi kurmak istemesidir. ABD'ye göre bu politika ciddi riskler taşımaktadır. Her şeyden önce, gereksiz bir ikileşme (duplication) yaratarak teknolojik ve ekonomik israfa sebebiyet verecektir. Ayrıca, NATO'nun temelini teşkil eden Avrupa ve ABD'nin karşılıklı bağımlılığını ve işbirliğini zayıflatarak Atlantik İttifakı'nı büyük ölçüde yıpratacaktır.

Tüm bu açıklamalardan sonra özet olarak diyebiliriz ki, ABD, Avrupa bütünleşmesini hem desteklemekte hem de kendi denetiminde tutmak ve yönlendirmek istemektedir. ABD bakımından, Avrupa'nın öneminin niteliği değişmiştir. Avrupa artık tehdit altında değildir. ABD'nin koruyucu şemsiyesinin önemi bir hayli azalmıştır. Avrupa artık Avrasya'nın zengin ve demokratik bir parçası olarak, o büyük kıtanın istikrarı için önemlidir. Türkiye'nin AB üyeliği de Amerika için bu bakımdan çok önemlidir. Avrupa'ya demir atmış demokratik, müreffeh ve istikrarlı bir Türkiye Avrupa'nın gücünü arttıracak ve Avrupa'yı kritik mücavir bölgelerinde de sorumluluklar almaya teşvik edecektir. Aynı zamanda Türkiye, AB ile NATO ve dolayısıyla ABD arasındaki bağlantıların devamına katkıda bulunan önemli bir unsur olacaktır. Washington'un bu beklentileri, Türkiye'nin AB üyeliğini kuvvetle desteklemesinin en önde gelen nedenleridir.

AVRUPA GÜVENLIK VE SAVUNMA POLİTIKASI

1980'lerde bir tartışma vardı: Gelecekte nasıl bir Avrupa ortaya çıkacak? AB nasıl bir Avrupa yaratmak istiyor? İçine kapanmış, müreffeh büyük bir "İsviçre" mi? Yoksa, menfaatlerini ve güvenliğini Avrupa dışında da olsa, kendi imkânlarıyla sağlayabilen bir Avrupa mı?

Geçtiğimiz on yıl içinde AB, 1993 Maastricht Antlaşması'ndan başlayarak, ikinci Avrupa'yı yaratma yolunda, ilk bakışta küçük de görünse, kararlı adımlar atmaya başladı. 1998 Amsterdam Antlaşması, Petersberg görevlerini (insanî amaçlı müdahaleler, barış operasyonları ve zorlayıcı askerî tedbirler içeren kriz yönetimi gibi operasyonlar) Avrupa Birliği'nin sorumlulukları içine aldı. Ayrıca, bu antlaşmayla Batı Avrupa Birliği (BAB)'nin de AB ile bütünleşmesi öngörüldü. Fransa ve Britanya'nın Aralık 1998'de Saint Malo'da, bir ortak Avrupa Güvenlik ve Savunma Politikası (AGSP) geliştirilmesi üzerinde anlaşmalarından sonra, 1999'daki Köln ve özellikle Helsinki zirvelerinde bu yönde somut adımlar atıldı. Helsinki Zirvesi, tüm Petersberg görevlerini yerine getirebilecek bir askerî kuvvetin kurulmasını "Temel Hedef" (*Headline Goal*) olarak kabul etti. Kolordu düzeyinde 60.000 kişilik böyle bir muharip kuvvetin Aralık 2003 tarihine kadar oluşturulması öngörüldü. Bu kuvvetin gerektiğinde süratle konuşlandırılabilecek, her bakımdan kendini idame ettirebilecek, hava ve deniz kuvvetleri tarafından desteklenecek bir yapılanmaya sahip olmasına karar verildi ve uygulamaya geçildi. Bu büyüklükteki bir kuvvetin uzun bir süre dönüşümlü bir şekilde takviye edilerek harekât bölgesinde kalabilmesi için iyi eğitilmiş 200 bin askerlik bir hazır kuvvete ihtiyaç duyulacağı belirtilmektedir. Bu konuda başka bir önemli gelişme de, kendi ülkesinin sınırları dışına askerî kuvvet göndermede kendisini sınırlamış olan Almanya'nın anayasasındaki sınırlamaları kaldırması ve Balkanlar'daki askerî barış operasyonlarına çeşitli biçimlerde katkıda bulunmasıyla kaydedilmiştir.

Pek yakında AB ile tamamen bütünleşecek olan Batı Avrupa Birliği (BAB) kaynaklarında, yukarıda işaret edilen gelişmelerin sadece bir başlangıç olduğu, uzun dönemde AB'nin silahlı kuvvetlerinin daha da büyümesi ve "Petersberg görevleri"nin ötesinde NATO'ya katkı olarak, (ya da NATO'nun dışında) ortak savunma görevlerini de üstlenmesi öngörülmektedir. Avrupalılar bu konuyla ilgili başka bir noktayı daha ciddiyetle vurgulamaktadırlar: AB'nin kendine özgü bir dış politika ve bir güvenlik ve savunma politikası geliştirmesi, AB'nin uluslararası bir kimlik kazanması, "bağımsız bir aktör" olması için gereklidir. Başka bir deyişle, AGSP'nin amacı sadece ABD ile Avrupalı müttefikler arasındaki yük paylaşımı ile ilgili bir husus değildir. Onun ötesinde, ABD ve NATO'dan bağımsız olarak AB'nin kendi karar verme süreçlerinin kurulması amacını gütmektedir. Ayrıca, gene Avrupalılara göre, bu oluşumun Atlantik İttifakı içinde silah tedariki dâhil her alanda belli bir ikileşmeye (*duplication*) yol açacağı kaçınılmazdır; tarafların bunu göze almaları gerekir.

AGSP konusunda Fransa ile diğer başı çeken büyük AB devletleri arasındaki görüş ayrılığı niteliksel olmaktan çok nicelikseldir. Fransa, AB'de bu konuda liderlik rolü oynamak istemektedir. AGSP'nin NATO'dan tamamen bağımsız olması gerektiğini bu erken aşamada çok fazla vurgulamakta ve konuyu Fransa-ABD rekabetine dönüştürmektedir. Diğer üyeler ise, aynı Fransa gibi, Avrupa kimliğinin oluşması için bağımsız bir AGSP'ye ihtiyaç olduğuna inanmaktadırlar ve bunun için çalışmaktadırlar. Fakat öte yandan, transatlantik bağlantılarına Fransa'dan çok daha fazla önem vermekte ve daha uzun bir süre NATO'ya ve ABD'nin Avrupa'daki varlığına ihtiyaç duyulacağına inanmaktadırlar.

TÜRKİYE'NİN GENİŞLEYEN AB İÇİN STRATEJİK ÖNEMİ

Küresel stratejik çıkarları olan ABD'nin aksine, AB Türkiye'nin stratejik değerini her zaman aynı şekilde algılayabilmiş değildir. AB, kendi kimliği ve genişleme politikası konusunda henüz kararlı olmadığı yıllarda Türkiye'yi bir stratejik kazanç olmaktan çok bir yük olarak görmüştür. Genel yaklaşım şuydu: AB üyesi olan Türkiye AB'yi Orta Doğu ve Kafkasya gibi en istikrarsız bölgelerle komşu yapacak ve bu bölgelerde aktif politika gütme hevesinde olan Ankara AB'nin başını derde sokabilecekti. O yıllarda Türkiye "güvenlik üreten" bir ülke olmaktan çok "güvenlik tüketen" bir ülke olarak algılanıyordu. Bugün dahi, böyle düşünen Avrupalı siyaset adamları bulunmakla birlikte, AB'nin resmî tutumu büyük ölçüde değişmiştir. Bu değişikliği Helsinki kararları teyit etmektedir. Helsinki, AB'nin kendi çıkarlarını kendisinin koruyabildiği bir "oyuncu" olma yolundaki iradesini göstermiştir. AGSP ile ilgili gelişmeleri böyle anlamak gerekir. Ayrıca, Türkiye'nin adaylığa kabul edilmesi, böyle bir AB'ye potansiyel Türk katkısının öneminin anlaşıldığının delilidir.

Türkiye'nin AB'ye stratejik katkısı çeşitli şekillerde olabilecektir. Türkiye, hem kendi bölgesinde hem de NATO içinde büyük, etkili ve modern bir askerî güç hâline gelmiştir. Ayrıca, düşük yoğunlukta savaş tecrübesi olan çok iyi eğitim görmüş bir silahlı kuvvetlere sahiptir. Bu nokta Petersberg tipi operasyonlara katkı bakımından son derece önemlidir.

Türkiye, AB'nin çıkarları bakımından kritik bölgelere bitişik bir coğrafi konumdadır. Bu konum ve Türkiye'nin NATO standartlarındaki askerî alt-yapısı ve lojistik imkânları AB askerî gücünün yansıtılması için değerli bir ortam sağlamaktadır.

Avrupa'nın süratle yaşlanan nüfusu dikkate alınırsa, AB'nin fazla uzak olmayan bir gelecekte, hem kaynaklarının önemli bir bölümünü sosyal güvenliğe ayırmak zorunda kalacağı, hem de yeni insan kaynağına

ihtiyaç duyacağı kolayca tahmin edilebilir. Bu ihtiyaç sadece ekonomik bakımdan değil, askerî bakımdan da kendini gösterecektir. Özellikle, "Petersberg görevleri"nin iyi askerî eğitim görmüş insan gücü yoğunluklu operasyonlar olduğu göz önünde tutulursa, Türkiye'ye duyulacak ihtiyacın bu nedenle artacağı sonucuna varılabilir. Avrupa petrol ihtiyacının yüzde 60'ını Türkiye'ye bitişik bölgelerden karşılamaktadır. Genellikle Hazar bölgesi enerji kaynakları, özellikle Bakü-Ceyhan devreye girince Avrupa'nın Türkiye'ye bitişik enerji kaynaklarına ve Türkiye'den veya yakınından geçen enerji nakil hatlarına bağımlılığı da artacaktır. Bu gelişme, hem Türkiye ile AB arasındaki çıkar birliğinin güçlenmesine yol açacak, hem de Ankara'nın enerji kaynakları ve nakil hatlarının güvenliği konusundaki sorumluluklarını arttıracaktır. Bu sorumlulukların gerektiği gibi yerine getirilebilmesi için, Doğu Akdeniz'deki ve Kıbrıs'taki Türk mevcudiyeti önem kazanmaktadır. Bu nedenle, Kıbrıs uyuşmazlığına getirilecek çözümün Türkiye'nin sorumluluklarıyla orantılı olması gerekmektedir.

Orta Doğu'da konuşlandırılmış ve geliştirilmekte olan kitle imha silahları ve gönderme araçlarının yarattığı tehdidin henüz AB üyeleri tarafından tam anlamıyla algılanmadığı doğrudur. Bu tür silahların geliştirilerek menzillerinin uzatılması ve isabet derecelerinin iyileştirilmesi durumunda, Avrupalı müttefikler çok daha fazla tehdit algılayacaklardır. Hâlen, Orta Doğu'da bu silah sistemlerini geliştirme yolunda sürekli çalışmalar yapılmaktadır. Kısa sürede, Avrupalıların tehdit algılamalarının artması ihtimali vardır. Bu gelişme, ABD, AB ve Türkiye arasında füze-savar füze sistemleri konusunda da işbirliği imkânları yaratacaktır. AB ülkelerini koruma şemsiyesi altına alacak sistemlerin konuşlandırılması için coğrafi konumu en uygun müttefik toprakları Türkiye'dedir. Bu düzenlemeler, Türkiye'nin AGSP kurumları ile bağlantılarını güçlendirecektir.

AGSP'nin birkaç yıl daha "Petersberg görevleri" ile sınırlı kalacağını tahmin edebiliriz. Rusya ve Bağımsız Devletler Topluluğu'nun Avrupalı üyeleri hâlen istikrarlı gözükmektedir. Fakat mevcut göreceli istikrara rağmen hem Rusya, hem de bölgeye belirsizlikler hâkimdir. Kısa bir süre sonra AB, Ukrayna ve Belarus'a sınırdaş olacaktır. Baltık Cumhuriyetleri de, AB üyeliği için sıradadır. Otoriter ve dış ilişkilerde sert bir Moskova'nın yeni AB üyeleri üzerinde baskı yapması hâlinde AB'nin karşı tedbirler alması gerekecektir. Bu tür tedbirler almaktan kaçınır ise, AGSP'nin inandırıcılığı onarılamayacak biçimde yıpranır. Netice itibariyle, "Petersberg görevleri"nin ötesinde klasik anlamda ortak savunmanın da (NATO ve Brüksel Antlaşmalarının 5. maddeleri) AGSP'ye dahil

edilmesi gerekecektir. Bu durum da, AB ile Türkiye arasında güvenlik ve savunma bağlarının güçlenmesine yol açacaktır.

KIMLIK VE MEŞRUIYET

Eğer Türkiye, AB'nin güvenliği için bu derecede önemliyse, niçin AGSP'nin geliştirilmesine katılmakta onca güçlükle karşılaşıyor? AB niçin Türkiye'yi AGSP'nin karar sürecine almak istemiyor? Bu soruya, "Türkiye henüz AB üyesi olmadığı için AGSP'ye tam olarak katılamaz – Üye olunca katılacaktır" şeklindeki salt kurumsal bir cevap tatmin edici değildir. Zıra, eğer istenirse, AB üyesi olana kadar Türkiye'nin tam katılımını sağlayacak geçici kurumsal çözümler bulunabilir. Oysa, asıl sorun, AGSP'nin meşruiyeti ile "Avrupa kimliği" arasındaki ilişkiden ve Ankara'nın henüz "Avrupa kimliği"ni benimsemeye hazır olmamasından doğmaktadır.

Soğuk Savaş yıllarında NATO'yu "meşru" kılan, Batı'ya, özellikle Batı Avrupa'ya yönelik Sovyet ve komünist tehdidiydi. NATO, bu tehdide karşı Batı ülkelerini ve Batı değerlerini korumak üzere kurulmuştu. Müttefiklerin tümünün Batı'nın demokratik değerlerini tam olarak uygulayıp uygulamadıkları "olmazsa olmaz" bir önem taşımıyordu. Müttefiklerin aynı şekilde Sovyet tehdidini algılamaları ve ittifaka yaptıkları stratejik katkı da, üyelik için aynı derecede önemliydi. Bu nedenle, Batı'ya yönelmiş olmakla beraber demokratik değerleri tam olarak uygulamayan Türkiye, Yunanistan, Portekiz gibi devletler NATO üyesi olabiliyorlardı. Bugün, Batı Avrupa ülkeleri artık ne bir Sovyet tehdidi ne de o ölçüde ciddi ve acil başka bir tehdit algılıyorlar. Onlar için güvenlik sorunları, çevrelerindeki istikrarsızlıklardan kaynaklanıyor. Ayrıca, AB'nin eriştiği gelişme düzeyinde kimlik ve meşruiyet sorunları ön plana çıkıyor. AB artık kurumsal sorunların çözümü safhasından "Nasıl bir Avrupa?" sorusuyla ilgili temel konuları irdeleme safhasına geçiyor. Göç sorununun siyasallaşması, bölgeselleşme, Soğuk Savaş sonrasında uluslararası toplumun bölünmelere ve parçalanmalara maruz kalması ve Avrupa'da yeniden yükselmeye başlayan ırkçılık ve aşırı sağın doğurduğu sorunlar ve kaygılar, süratle bir "Avrupa kimliği" geliştirilmesi ihtiyacını doğuruyor. AB üyeleri için, AGSP'nin en temel boyutu demokrasi, yani AB'nin demokratik kimliği ve demokratik misyonu ile ilgilidir. AB'nin amacı, bir "demokratik barış ve istikrar" topluluğu meydana getirmektir. AGSP, böyle bir bütünleşme hareketinin kimliğini dışarıya yansıtan en önde gelen unsur olacaktır. Aynı zamanda, Avrupa'da olsun Avrupa dışında olsun AB'nin girişeceği askerî operasyonların meşruiyet kaynağını da teşkil edecektir. Başka bir deyişle, "Petersberg görevleri" yerine getirilirken

istikrarsız bölgelere Avrupa'nın "liberal ve demokratik" değerlerini yansıtmak, görevin bir parçası olacaktır. Askerî müdahaleler, güç dengesi siyasetinin bir aracı olmayacaktır, toprak ya da stratejik üstünlük kazanma amacını gütmeyecektir. Bu açıklamalardan AB'nin Kantçı anlamda "liberal müdahaleci" bir kimlik benimsemekte olduğu ortaya çıkmaktadır.

Avrupalılar, Avrupa kimliği konusunda Helsinki Zirvesi'nde çok büyük (belki de fazla büyük) bir adım attıkları kanısındadırlar. Helsinki Zirvesi hem AGSP'de önemli bir ilerleme kaydetmiş, hem de Türkiye'nin adaylığını kabul ederek Avrupa kimliğine açıklık getirmiştir. Helsinki, Avrupa kimliğinin laik bir kimlik olacağı anlamını telkin etmektedir. Türkiye ya da başka bir aday din hattâ kültür farkından dolayı dışlanmayacak, "demokratik barış ve istikrar topluluğu"nun dışında bırakılmayacak, yani geçmişteki "Öteki" gibi değerlendirilmeyecektir. "Öteki" gibi algılanıp algılanmamanın ölçüsü artık, demokratik değerleri benimseyip benimsememekten geçmektedir. Hatta bazı Avrupalılara göre, artık "Ötekiler" yok, "Avrupalılar" ve "daha az Avrupalılar" vardır.

Her ne kadar "Öteki"liğin ölçütü değişmiş, çağa uygun hâle getirilmiş ise de, Avrupa kimliği arayışlarına gene de olumsuz, "dışlayıcı" bir özellik hâkim olmaya devam etmektedir. Başka bir deyişle, AB'nin ortak kimlik belirleme çabası "kabul edilebilir olmayanlar"ın varlığı vurgulanarak güçlendirilmek istenmektedir. Bu yaklaşım, özellikle AB'ye üye kabulü süreçlerinde, henüz üye olmayan ülkelere karşı kendini göstermektedir. Bu süreçler, "bizden/bizden olmayan" anlayışını yansıtan bir tartışma ortamı içinde gelişmekte ve ister istemez kültürel farklılık algılamalarını güçlendirmektedir. AB'ye aidiyet anlamında daha olumlu ve sağlam bir kimlik ölçütü mevcut olmadığı için, bu dışlayıcı süreçlerin AB kimliğinin oluşmasına yardımcı olduğu inkâr edilemez. Fakat, öte yandan, kimlik arayışında dışlayıcı bir özelliğin ön plana çıkmasının pek çok Avrupalı düşünürü rahatsız ettiğini de belirtmek gerekir. Bu rahatsızlığı duyanlar, karşılıklı güven duygusuna ve farklılıklara hoşgörü ile yaklaşmaya dayanan ortak bir topluluk şuurunun gelişmesinin önemini vurgulamakta ve bu şuurun AB için en uygun kimlik ve meşruiyet kaynağı olacağını savunmaktadırlar. AB'nin güvenliğinin çevrenin istikrarına bağlı olduğunu ileri sürmekte ve AB'nin görevinin, demokratik değerleri olduğu kadar istikrarı da çevreye yansıtmak olduğunu belirtmektedirler.

Avrupa politikası, 1990'dan bu yana tek bir merkezin (AB) etrafında gelişiyor. Avrupa'daki siyasi-ekonomik tartışmaların pek çoğu bir tür merkez-çevre ilişkisinin hâkim olduğu bir zeminde sürdürülüyor. Genel görünüm, birbirleriyle rekabet eden merkezlerden çok, tek bir merkez ile iç içe giren çevrelerin ilişkilerini yansıtıyor. Başka bir deyişle, bu ilişki

modeli güç bölünmelerini ve güç dengesi politikalarını değil, farklılıkları da içeren bir bütünleşme sürecini ifade ediyor. Onun için AGSP, güç dengesi politikalarına dönüşü değil, bütünleşmeyi teşvik etmelidir görüşü ağırlık kazanıyor. AGSP'ye bu açıdan bakınca, AB'ye üç ayrı görev düştüğünü söyleyebiliriz:

1. "Merkez"i idame ettirerek, rekabet hâlinde değişik merkezlerin ortaya çıkmasını ve sonunda güç dengesi politikalarına dönüşü engellemek.
2. Bir cazibe merkezi olarak, AB'ye henüz üye olmamış ülkelerden oluşan "çevre"lerin istikrarına katkıda bulunmak.
3. "Çevre"nin istikrarı bozulduğu zaman gerektiğinde müdahale etmek.

Bu anlayış, hem istikrarın hem demokratik ve liberal değerlerin "çevre"ye yansıtılmasını içermektedir. Helsinki'deki siyasi irade beyanının işaret ettiği gibi, dinamik ve genişleyen bir AB öngörmektedir. Almanya Dışişleri Bakanı Joschka Fischer'in 12 Mayıs 2000 tarihindeki konuşmasında belirttiği gibi, kendini Batı Avrupa ile sınırlayan bir AB, daima Avrupa ve çevresindeki bölünmelerin yarattığı sorunlarla uğraşmak zorunda kalacaktır. Eskiden kalma güç dengesi politikalarının, çatışmaların ve aşırı milliyetçi akımların ortaya çıkardığı tehlikeler devam edecektir.

Bu anlayıştan hareket eden Fischer, AB'nin yapması gereken iki hususa işaret etmektedir: (1) Helsinki kararı çerçevesinde AB'nın genişleme sürecini hızlandırmak; ve (2) genışlemeye rağmen, AB'nin karar verme ve harekete geçme imkân ve kabiliyetini arttırmak. Alman Dışişleri Bakanı, böyle bir Avrupa projesinin ancak alanlara ve üyelere göre farklılaşmış bütünleşme süreçleriyle gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye-AB ilişkilerini tüm boyutlarıyla ele almadı. Hattâ, stratejik ilişkilere Kıbrıs ve Ege sorunları açısından bakmadı. Eğilimler ve ilişkilerin geleceği, sadece AGSP açısından değerlendirildi. Soruna bu açıdan bakınca şu hususları tespit etmek mümkün oldu:

1. Türkiye'nin AB üyesi olmaktan vazgeçeceğini gösteren ciddi bir işaret yoktur. Duraksamalar, tereddütler ve engellemeler de olsa, süreç devam etmektedir. Ankara, bu çerçevede, AGSP'nin karar süreçlerine henüz AB üyesi olmasa bile, katılmak istemekte ve AGSP'nin gelişmesine katkıda bulunmaya hazır olduğunu beyan etmektedir.

2. AB, Türkiye'nin katkı tekliflerini memnuniyetle karşılasa dahi, Ankara'nın karar süreçlerine katılımı için tatmin edici bir formül önerememektedir. Fakat, AGSP'nin ve genel olarak AB'nin gelişme yönü ve uzun

vadeli eğilimleri, Türkiye'ye ihtiyaç duyulduğunu ve Türkiye'nin dışlanamayacağını göstermektedir.

3. ABD'nin güvenlik stratejisindeki eğilimler de, Türkiye'nin genel olarak AB'ye, özellikle AGSP katılımından yanadır. Bu nedenle, Washington'un Türkiye lehine AB'ye yaptığı telkinler devam edecektir.

4. Değişik bütünleşme modelleri Avrupa'da tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Buna rağmen dinamik bir merkez-çevre ilişkisine dayanan ve "merkez"e doğru yönlendirilen "çevre"nin istikrarına ağırlık veren anlayış gittikçe etkisini arttırmaktadır. Fakat, AB'nin ve üye devletlerin daima "çevre"nin istikrarına öncelik verecek şekilde davrandıklarını söylemek güçtür. Özellikle Türkiye söz konusu olunca, AB üyelerinin istikrarsızlaştırıcı ve "merkez"den uzaklaştırıcı davranışları AB'nin ve AGSP'nin gelişme çizgisine ters düşmektedir.

5. Avrupa kimliğinin "dışlayıcı" bır özelliği daima var olacaktır. Sorun, bu özelliğin ne kadar ön plana çıkarılması ile ilgilidir. İnsan hakları, demokratikleşme ve hukuk devleti Avrupa kimliğinin ve AGSP'nin meşruiyetinin temel taşları olarak kabul edilmektedir. AB bir taraftan Türkiye'nin askerî gücünü, jeostratejik konumunu ve büyük potansiyelini göz ardı edememekte, diğer taraftan demokrasideki açıklarını dikkate alarak, Türkiye'yi AGSP konusunda da "eşik"te tutmayı tercih etmektedir. Son çözümlemede, Avrupa açısından sorun, Türkiye'nin AGSP'nin karar süreçlerine katılıp katılmamasının ötesinde, bir "Avrupa kimliği" ve bir "meşruiyet" sorunu niteliği kazanmaktadır.

6. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Türkiye-AB ilişkilerine AGSP açısından baktığımız zaman, uzun vadeli eğilimler Türkiye'nin AB üyeliğinin lehinedir. Sorun Türkiye'nin üye olup olamayacağı değil, ne zaman olacağı şeklinde belirmektedir. Bu noktada, Kopenhag Kriterleri temel ölçüt olarak gene Ankara'nın karşısına çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Aybet, Gülnur, *A European Security Architecture after the Cold War: Questions of Legitimacy* (London: Macmillan, 2000).

Bretherton, Charlotte and Vogler, John, *The European Union as a Global Actor* (London: Routledge, 1999).

Brezinski, Zbigniew, "Living with a New Europe", *The National Interest* (Summer 2000), s. 17-29.

Fischer, Joschka, "From Confederacy to Federation-Thoughts on the Finality of European Integration", Speech by German Foreign Minister at the Humboldt University in Berlin, 12 May 2000, in *Internationale Politik-Transatlantic Edition,* vol. 1, no. 4 (Winter 2000), ss. 117-124.

Heisbourg, François et. al., *European Defence: Making it Work* (Paris: WEU Institute for Security Studies, 2000).

Howorth, Jolyon, *European Integration and Defence: The Ultimate Challenge* (Paris: WEU Institute for Security Studies, 2000).

Kant, Immanuel, "Metaphysics of Morals" in I. Kant, *Political Writings*, eds. H. Reiss and H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), parags. 53-62.

Waever, Ole, "Insecurity, Security, and Asecurity in the West European Non-War Community", in Emanuel Adler and Michael Barnett, eds., *Security Communities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), ss. 69-118.

Walt, Stephen, "The Ties that Fray: Why Europe and America are Drifting Apart", *The National Interest* (Winter 1998/1999), ss. 3-11.

Weidenfeld,Werner, "Europe-Just a Zone of Stability", *Internationale Politik-Transatlantic Edition,* vol. 1, no. 4 (Winter 2000), ss. 3-10.

Üçleme

DEUS SIVE LOGICA:
WITTGENSTEIN'IN TANRI ANLAYIŞI ÜSTÜNE

Ömer Naci Soykan

Wittgenstein'ın *Günlükler*'inde,[1] özellikle de *Gizli Günlükler*'de[2] "Tanrı" sözcüğüne sık sık rastlanır. Ama o, bu sözcüğü felsefi yapıtlarında çok az kullanır. Bu iki *Günlük*'te dile gelen Tanrı sözü, onun sarsılmaz bir Tanrı inancına sahip olduğunu kanıtlar. Ama bu, daha çoğu kişisel bir tutumdur. Bu sözlere zaman zaman yer vereceksek de bizi bu çalışmada asıl ilgilendiren, Tanrı kavramının Wittgenstein'ın felsefesinde çok görünür olmasa da işgal ettiği önemli yeri açığa çıkarmak olduğundan, asıl başvuru kaynaklarımız, onun diğer yapıtları olacaktır. Wittgenstein'ın bu felsefi yazılarında Tanrı sözünü çok az kullanmasının bir nedeni, yanlış anlaşılacağı korkusudur. O, bu kaygısını *Philosophische Bemerkungen*'in Önsözünde açıkça belirtmiştir.[3]

Wittgenstein, Tanrı'nın varlığına ilişkin hiçbir kanıtlama denemesine girişmez. O, bu sözü dilde verilmiş olduğu biçimde basitçe kullanır. Ama onun Tanrı anlayışı, yalnızca kişisel bir inanç değil, aynı zamanda bilgikuramsal ve varlıkbilimsel görüşlerinin bir sonucudur. Birinci dö-

---

[1] *Tagebücher 1914-1916* [TB], Wittgenstein Schriften 1 içinde, Suhrkamp 1969.

[2] Bkz. *Geheime Tagebücher 1914-1916*, Yayımlayan: Wilhelm Baum; 2. Auflage, Verlag Turia & Kant, 1991 Wien.

[3] Wittgenstein söylüyor: "'Bu kitap Tanrı'ya hürmeten yazıldı.' demek isterdim. Ama bu, bugün için aldatıcılık olurdu; yani o doğru anlaşılmazdı." (*Philosophische Bemerkungen* [PB], Wittgenstein Schriften 2, Suhrkamp 1970).

neminde "resim kuramı" diye adlandırılan bu bilgi kuramı, ikinci dönemde terk edilmiş olmasına karşın, burada Tanrı kavramı, bu kez matematikle bağıntılı olarak felsefi bir temel bulur. Bu Tanrı kavrayışı, *Tractatus*'ta mantıkla ilgi içinde zaten vardı. Mantık-matematik bağı, Wittgenstein için her zaman söz konusu olduğundan bu durum, onun tüm felsefesinde Tanrı düşüncesinin izini sürmemizi olanaklı kılar. Ama biz ilkin *Tractatus*'ta resmî Hıristiyan inancıyla çelişen, "Tanrı kendini dünyanın içinde açımlamaz"[4] sözleriyle dile gelen Tanrı anlayışının, Wittgenstein'ın bilgibilimsel-varlıkbilimsel kavrayışının bir sonucu olduğu biçimindeki savımızı kanıtlamakla işe başlayacağız. O, her şeyden önce kendi "resim kuramı"ndan, dolayısıyla Tanrı'dan söz etmek zorundaydı. "Tanrı", bu kuramın adeta son sözü yerine geçer. Bununla ne demek istediğimizi açık kılmak için onun "resim kuramı"nı bizi burada ilgilendirdiği bakımdan ele almak istiyoruz.

Wittgenstein'a göre, bir adın ancak cümle bağıntısında gösterimi (Bedeutung/meaning) vardır.[5] Adın gösterimi nesnedir.[6] Gösterim adda bulunmaz. Her ikisi her defasında diğerinin dışındadır. Öte yandan, yalnızca cümlenin anlamı (Sinn/sense) vardır.[7] "Cümlenin anlamı tasarımladığı şeydir."[8] Bu tasarım ya da bu resim, cümlenin kendisidir. Şey durumunun bir resmi olan cümle[9] şey durumuna obje olarak sahiptir. Adın nesnenin dışında olması gibi, cümle de şey durumunun dışındadır. Fakat ad ile onun nesnesi arasındaki bağıntı ile cümlenin şey durumuyla olan bağıntısı, birbirinden farklıdır. Ad-nesne bağıntısında, ikisi arasında birebir ve tek yönlü bir bağ vardır. Burada bir uygun olma-uygun olmama bağıntısı olmadığı için, bir doğru-yanlış değeri söz konusu değildir. Bir ad bir şeyi adlandırıyorsa, onun için "yanlış" denemez. Ayrıca adın neyin adı olduğunu anlamamız için o şeyi görmemiz gerekir. Oysa biz, cümlenin anlamını anlamak için onun resmettiği şey durumuna bakmak zorunda değiliz. Cümle ile şey durumu arasındaki bağıntı birebir ve tek yollu değildir. Burada uygun olma-uygun olmama bağıntısı olduğu için bir doğruluk sorunu vardır. Eğer bir cümle, "şey durumunun Varolmayışını ortaya koyuyorsa"[10] yanlış olur. Gösterimi nesne olan ad ile resmi veya anlamı şey durumu olan cümle, dilin içinde, nesne ile şey

[4] *Tractatus logico-philosophicus* [TLP], 6.432.
[5] Bkz. *TLP*, 3.3.
[6] Bkz. *TLP*, 3.203
[7] Bkz. *TLP*, 3.3.
[8] *TB*, 26.10.14. Krşl. *TLP*, 2.221.
[9] Krşl. *TLP*, 4.032.
[10] Krşl. *TLP*, 4.06 ve 4.1.

durumu da gerçeklikte bulunur. Dil ile gerçeklik, birbirine tekabül eden iki farklı varlık alanlarını oluşturur. Bu iki varlık alanı, durağan ve dingindir; değişmez, üremez, artmaz, eksilmez. Bunun anlamı dilin ideal dil olması, gerçekliğin de salt yapı olarak görülmesi demektir. Wittgenstein, "Tarih benim neyime?" diyor, "Benim dünyam, ilk ve biricik dünyadır! *Ben* dünyayı nasıl bulduğumu bildirmek istiyorum."[11] Böyle bir dünya, kendisinde hiçbir oluşun (genesis) söz konusu olmadığı, tüm oluştan önce gelen, salt bir yapıdır. Ama bu yapı, içinde olayların vuku bulduğu fiziksel dünyanın yapısıdır.

Bu saptamalardan sonra, şimdi şu soruyu ortaya koyabiliriz: O hâlde "dünya"nın gösterimi ya da anlamı nedir ve o nerededir? (Burada "dünya" ne tek bir şey ne de tek bir şey-durumu olarak görüldüğü için, sorunun yanıtı, dünyanın gösteriminin cümlede, anlamının dilde olduğu biçiminde verilemez). Eğer "dünya" bir ad ise, kendi gösterimine kendi dışında sahip olmalıdır. Ama eğer "dünya", doğru cümlelerin bütünü olan bir cümle olarak görülecekse, bu cümle dünyanın bir resmi olmalıdır. Bu resim de bu "dünya" cümlesinin anlamı olacaktır. Wittgenstein'a göre: "Dünya olguların bütünüdür"[12]; eş deyişle, "dünya var olan şey durumlarının bütünüdür."[13] Başka bir deyişle, "Tüm gerçeklik dünyadır."[14] Öte yandan, "Cümle gerçekliğin bir resmidir."[15] Buna göre cümle olarak "dünya", tüm gerçekliğin, yani olayların bütününün, yani var olan şey durumlarının bütününün resmi olacak bir cümle olmalıdır. Ama bu resim, dünyanın içinde olan bizim için bir resim olamaz. O hâlde bu bütünün resmi kimin için nasıl bir resimdir ve o nerededir? Wittgenstein'ın yanıtı şundan başka olamazdı: Dünyanın dışında, ebedi bakışla (sub specie aeterni) dünyanın dışından çekilmiş, Tanrı için bir resim. Nasıl ki "biz kendimiz için olayların resimlerini yapıyor"[16] isek Tanrı da kendisi için dünya bütününün resmini yapıyor olsa gerektir. Demek ki, nasıl ki bir adın gösterimi adın dışında ya da şey durumunu betimleyen bir cümlenin anlamı cümlenin dışında ise, buna göre ister bir ad olarak, ister bir cümle olarak alınsın "dünya"nın gösterimi veya anlamı onun dışında olacaktır.[17] Tanrı da dünyanın dışında olduğuna göre o, dünyanın gösterimi veya anlamıyla yan yana mı olacaktır? Yoksa bunların üçü de aynı şeyi

[11] *TB*, 2.9.16.
[12] *TLP*, 1.1.
[13] Bkz. *TLP*, 2.04.
[14] *TLP*, 2.063.
[15] *TLP*, 4.01.
[16] *TLP*, 2.1.
[17] Krşl. *TLP*, 6.41.

mi deyimliyor? Sorumuzun yanıtı için yine Wittgenstein'ın sözlerine başvuralım: "Yaşamın anlamını, yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz."[18] Dünyanın anlamı (Bedeutung/ meaning), "dünya" bir ad olarak alındığında dünyanın gösterdiği şeydir. "Dünya" bir cümle olarak alındığında ise dünyanın anlamı (Sinn/sense), bu cümlenin resmettiği şey olmalıdır. Buna göre Tanrı, "dünya" adının gösterdiği veya "dünya" cümlesinin resmettiği şey olmalıdır. Ama yine dünyaya aşkın olan mantık da dünyanın bir ayna resmi ise,[19] o zaman mantık da Tanrı gibi bir şey olmuyor mu? Belki de daha doğrusu şöyle demek gerekirdi: "Ayna-resmi" ("Spiegeldbild"/"a mirror-image") ile "gerçekliğin bir resmi"ndeki "resim" ("das Bild"/"picture") arasındaki fark, mantık ile Tanrı arasındaki fark kadardır.

Dünyanın sınırlanmış bütün olarak *sub specie aeterni* tarzında görülmesini Wittgenstein mistik bir duygu olarak ifade ediyor.[20] Ve o, bu "dile gelmeyen", "mistik şey"in var olduğunu ve kendisini gösterdiğini açıkça söylüyor.[21] Gerçi dünyanın bütün olarak resmi, dünyaya *sub specie aterni* tarzda bakan Tanrı için bir resimdir; ama insan da tıpkı Tanrı gibi bazen bu tarz bir bakışa sahip olabilir ve o zaman o, olguların bütünü olarak dünyayı değil ama kendi dünyasının bütününü böyle bir bakışla görür. O zaman insanın dünyası kendi dünyası olur ve o, "benim dünyam" diyen bir ben'e sahip olur.

Wittgenstein'da birbirinden ayrı ama birbiriyle ilişkili iki "Ben" anlayışı vardır. Bunlardan biri vücut bütününden başka bir şey olmayan, psikolojik anlamda bendir. Bu, psikolojinin konusudur ve burada felsefi bir sorun yoktur. Sorun, Ben'in felsefenin konusu olmasındadır. "Felsefi Ben" ya da "metafizik özne" diye adlandırılan bu "Ben", insan değil, dünyanın bir parçası değil fakat onun sınırıdır. "Felsefi Ben", felsefeye "dünyanın benim dünyam olması" yoluyla giren Ben'dir.[22] Aynı zamanda psikolojik anlamda ben ile felsefi ben arasındaki bağıntıyı oluşturan bu giriş şöyle olur: Ben (psikolojik ben), "benim (felsefi ben) dünyam" dediğimde, ben bu dünyanın içinde değil, tersine sınırındayım ve o

---

[18] *TB*, 11.6.16. Bu cümlenin Almanca orijinalinde "anlam" karşılığı olan sözcük "Sinn"dir; İngilizce çeviride ise "meaning"i görüyoruz. Oysa Wittgenstein'ın İngilizce çevirilerinde genellikle "Sinn", "sense" ile "Bedeutung" "meaning" ile karşılanmıştır. Ve yine Wittgenstein daima cümlenin anlamı'ndan (sense), adın gösterimi'nden (meaning) söz eder. Onun "dünyanın anlamı" derken burada "Bedeutung" değil de "Sinn" sözcüğünü kullanmış olması, bizim "cümle olarak dünya"dan söz etmemize de izin verir.

[19] Bkz. *TLP*, 6.13.

[20] Bkz. *TLP*, 6.45.

[21] Bkz. *TLP*, 6.522.

[22] Bkz. *TLP*, 5.641.

dünya benim karşımdadır. Dünyayı sınırlanmış bütün olarak karşısında olan mistik bir şey ile, yani metafizik bir özne ile "Benim dünyam" dediğimdeki "Ben" aynı bendir. Daha doğrusu birincisi Tanrı'dır, ikincisi bendeki Tanrı'dır. Bu "Ben hiçbir nesne değildir."[23] Onu bilecek hiçbir özne yoktur. Eğer o, benden bağımsız Tanrı ise, onu nesne yapabilecek başka bir üst-Tanrı (?) yoktur. Eğer o, bendeki Tanrı ise, yine onu bilecek başka bir özne yoktur; yani o, benden ayrı benim bir nesnem değildir. Wittgenstein'ın "dilbilgisel bir düşünce" olarak nitelediği şu sözler, bizim böyle bir sonuca varmamızı destekler: "Sen Tanrı'yı bir başkasına söz söylerken işitemezsin; tersine, ancak eğer sen kendisine konuşulansan işitebilirsin."[24] Bu sözün dilbilgisel bir düşünce olması, bana konuşan Tanrı'nın bizzat ben olmam demektir; yani burada biri Tanrı, diğeri ben olan iki özne olamaz ya da birincisi nesne olamaz. Çünkü nesne dilbilgisel açıdan konuşan değildir. Tanrı'nın bende olması, benim tanrısal bir bakışa, yani *sub specie aeterni* bir bakışa sahip olmam demektir. Böyle bir bakışı Wittgenstein, insanın kendini bir nesneye tümüyle vererek, onun için, o anda geri kalan her şeyin önemsizleştiği, adeta yok olduğu tarzda bir bakış olarak şöyle dile getirir: "Sobayı seyre daldığımda ve o zaman bana şöyle denir: Ama sen yalnızca sobayı biliyorsun; öylece elde ettiğim sonuç doğrusu sıradan görünür. Çünkü bu, pek çok şeyler arasında, dünyanın pek çok şeyleri arasında sobayı tetkik ettiğimi, öylece gösterir. Ama ben sobayı seyre daldığımda, öylece *o* benim dünyam idi ve buna karşın diğer her şeyin betı benzi uçmuş idi."[25] Herhangi bir nesne olarak ben sobayı zaman ve mekân içinde görürüm. O zaman soba, yani nesne, diğer nesneler arasında bir nesne olarak eş önemsizdir. Ama ben sobayı ya da herhangı bir nesneyi dünya olarak gördüğümde, o zaman onu zaman ve mekân *ile* görürüm. Bu *sub specie aeterni* görme tarzı, tüm dünyaya arkaplan olarak sahiptir. Nesnenin bu tarzda görülmesi, onun tüm mantıksal mekân ile görülmesidir, nesnelere dışardan bakıştır.[26] Dışardan bakan ben, tıpkı Tanrı'nın dünyanın dışından dünyaya bakması gibi bir bakış tarzına sahip olurum. Bu, "benim dünyam" dediğimde, dünyamın sınırında (dışında) olan benim sahip olduğum bakış tarzıdır. "Her bir nesne" diyor Wittgenstein, "tüm mantıksal dünyayı, deyim yerindeyse, tüm mantıksal uzamı şart koşar."[27] Bunun anlamı nedir? Eğer dünyayı Tanrı yaratmışsa –bunda Wittgenstein'ın kuşkusu yoktur–, onun

[23] *TB*, 7.8.16.
[24] *Zettel* [Z], 717, Wittgenstein Schriften 5 içinde, Suhrkamp 1970.
[25] *TB*, 8.10.16.
[26] Bkz. *TB*, 7.10.16.
[27] *TB*, 7.10.16.

tek bir nesneyi bile yaratması için nesnenin içinde bulunduğu tüm dünyanın mantıksal uzamda ya da daha serbest bir deyimle Tanrı'nın tasarımında yaratılmış olması gerekir. Böylece her bir nesne, dünyanın bütününü kendisine arka plan olarak almış olur. Buna göre, tanrısal bakışa, yani *sub specie aterni* bakışa sahip olan insan da soba örneğindeki gibi bir nesneye baktığında tüm dünyayı arkaplan olarak kendisinde bulunduran nesne olarak ona bakar. O zaman o nesne, o kişinin "dünyası" olur.

Wittgenstein'ın iki "Ben" anlayışına koşut olarak iki "dünya" anlayışı vardır. Onlardan biri, "olguların bütünü" olan fiziksel dünyadır. Burada "olgular", "şey-durumları" ve bunların içindeki "şeyler" vardır. Vücut bütünlüğü olarak ben de bu şeylerden ya da daha doğrusu bu şey-durumlarından biriyim. Bu şeyler arasında hiçbir sıradüzen (hiyerarşi) yoktur. "Bir taş, bir hayvan vücudu, bir insan vücudu, benim vücudum, hepsi aynı basamakta bulunur."[28] Bu dünyanın *içinde* bir Tanrı yoktur, "felsefi Ben" ya da "metafizik özne" yoktur;[29] iyi-güzel değerini alacak, yani ethik-estethik diye bir bilimin nesnesi olacak bir şey yoktur. "Ethik aşkındır."[30] Mantık da bu dünyanın içinde değildir: "Mantık aşkındır."[31] Tanrı, metafizik özne, ethik-estethik ve mantığın başlıca ortak yönü, onların dünyanın sınırında ya da dışında olmasıdır. İlk üçünün ikinci bir ortak yönü de onların dile gelmeyişleridir. Sonuncusu, yani mantık ise kendisi bir şeyi dile getirmeyen[32] ama bir şeyin dile getirilmesine izin veren veya vermeyen[33] şeydir (Aşağıda görüleceği gibi, matematik de kendisinden başka bir şeyi göstermemekle mantıkla aynı konumda bulunur). Wittgenstein'a göre, bir şeyin dile getirilemeyen şey olması, onun *ne* olduğunun değil, fakat *nasıl* olduğunun söylenememesidir. Böylece Wittgenstein, söylenemeyen şeylerin ne olduğunu, yani onların var olduklarını söylemekle kendi koyduğu söylenemeyen yasağını ihlal etmiş olmaz. Başka bir deyişle, Tanrı'nın hem dile gelmeyen olması, hem de ondan böylece söz edilmiş olması, Wittgenstein'a göre bir çelişki değildir. Çünkü ona göre Tanrı'nın dile getirilememesi, onun nasıl olduğunun söylenememesi demektir; onun ne olduğunun, yani var olduğunun söylenmesi değil. Bu durum, metafizik özne, ethik-estethik için de söz konusudur.

---

[28] *TB*, 12.10.16.
[29] *TLP*, 5.632, 5.633.
[30] *TLP*, 6.421.
[31] *TLP*, 6.13.
[32] Bkz. *TLP*, 5.43.
[33] Krşl. *TLP*, 4.462.

Kendisine "nasıl?" sorusunun yöneltildiği bu birinci tarzdaki dünyanın *yanında*, "nasıl?" sorusundan önce gelen "ne?" sorusunun, yani varlık sorusunun kendisine sorulduğu ikinci tarzda bir dünya daha vardır. "Dünya"nın bu ikinci tarzda anlaşılması, Wittgenstein'ın "Dünya ile yaşam bir şeydir"[34], "benim dünyam"[35], "Ben benim dünyamım (Küçük Evren)"[36] gibi birçok sözünde dile gelen "dünya"dır. Bu dünya değerlerin, eş deyişle ethikin dünyasıdır. Bu dünya iyi, "mutlu"[37] olabilir. Bu dünyada "Tanrı'nın sesi vicdan" olarak duyulabilir. Burada "istenç"ten, "Tanrı'nın istenci"nden söz edilir.[38] Oysa birinci anlamdaki "dünya benim istencimden bağımsızdır."[39] Wittgenstein, mantıksız bir dünyanın olamayacağını söylerken[40] mantığın dünyanın bir koşulu olduğunu kastetmişti. Buradaki "dünya" fiziksel dünyadır. Fakat o, başka bir yerde, "Ethik mantık gibi dünyanın bir koşulu olsa gerektir"[41] der. Burada etiğin koşulu olduğu dünya, ikinci anlamdaki dünya olsa gerektir. Ama bu iki "dünya" arasında, tıpkı iki "ben" arasında olduğu gibi bir ilişki olacağına göre, mantık ile etiğin aralarında koşul olmak bakımından bir bağ var demektir. Bendeki Tanrı sayesinde benim Tanrı ile kurduğum bağın bir benzeri, Tanrı'nın yarattığı dünya ile "benim dünyam" arasında kurulur. Böyle olunca da ethik ile mantık Tanrı'da birleşir. Tanrı her iki dünyanın da koşuludur ya da her iki dünyanın birliğinin. Wittgenstein, açıkça söylüyor: "Tanrı iyiyi istediği için o iyidir. Tanrı'nın buyurduğu iyidir."[42] Böylece, fiziksel dünyanın olduğu gibi ahlâk dünyasının da temeli Tanrı'da bulunur.

Aslında bu "iki" dünya anlayışı, sadece bir dünyanın olduğu, ama bunun sınırlarının, yani içi ve dışının olduğu anlamından başka bir şey değildir. Bizim birinci dünya dediğimiz şey, dünyanın içi, ikincisi ise dünyanın dışıdır. Dünyanın sınırları olması, metafiziğe sapmama için de gerekiyordu. Ancak sınırlanmış bir dünyanın içinde olup biten şeylerin doğru bilgisine sahip olunabilir.

Aynı şekilde mantığın da sınırları olmak zorundadır. Aksi halde mantıksız bir şey olmazdı. Üstelik, dünyanın sınırları mantığın da sınırları-

---

[34] *TLP*, 5.621.
[35] *TLP*, 5.62, 5.641.
[36] *TLP*, 5.63.
[37] Bkz. *TLP*, 6.43.
[38] Bkz. *TB*, 8.7.16.
[39] *TLP*, 6.373.
[40] Bkz. *TLP*, 3.031.
[41] *TB*, 24.7.16.
[42] Wittgenstein *Schriften 3*, s.115, Suhrkamp 1967.

dır.[43] Eğer bu ikisinin sınırları örtüşmeseydi, o zaman birinden biri diğerinden daha küçük olacaktı. Örneğin, dünya mantıktan küçük olsaydı, mantığın dünyanın içinde uygulanmasıyla dünyanın dışına çıkılacaktı. O zaman dünyanın dışı da bize kendisini açmış olurdu. Bu ise saçma olurdu. Öte yandan mantık dünyadan küçük olduğunda ise biz, mantığın kaplamadığı dünyanın geri kalanında hiçbir mantık uygulaması yapamayacaktık.

Tanrı'nın, ethik-estetiğin dünyanın dışına çıkarılması, bunlardan arındırılmış dünyanın, yani olguların bütünü olan dünyanın bilgisinin elde edilmesi ve bu bilginin ona bulaşmış olan metafizik artıklardan temizlenmesi için gerekliydi. Çünkü bilgi yalnızca resim olmalıdır. Şey durumlarının resmi olan cümleler ancak anlamlıdır. Wittgenstein'ın bildiği ve bilinebilir olan biricik dünya, içindeki her şeyin nasıl ise öyle olduğu, nasıl vuku buluyorsa öyle vuku bulduğu ve içinde hiçbir değerin olmadığı[44] dünyadır. Metafizikten kurtulmanın, yani dünya hakkındaki, dünyayı oluşturan olgular hakkındaki bilgilere metafizik artıkları karıştırmamanın yolu, dünyayı değerle ilgili şeylerden arındırmak, onları dünyanın dışına çıkarmaktır. Böylece geriye, yalnızca bilinebilir, yani resmi çıkarılabilir olan şeyler, daha doğrusu şey-durumları kalacaktır. Wittgenstein, "resim kuramı"nı ikinci döneminde terk etmiş olmasına karşın, bu kuramdan çıkan, değer ifade eden kavramların bir tasvir olmadığı, değerleri tasvir eden, ethik ya da estethik gibi bir bilimin olamayacağı, böyle bir şeyin ancak metafizik olacağı görüşünü korur. Wittgenstein'ın metafizik karşısındaki bu tutumu, ikinci döneminde, onun şu sözlerinde açıkça görülür: "Metafiziğin esası: Onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması. Metafizik soru, daima, sorun kavramsal bir sorun olmasına rağmen, şeyle ilgili bir sorun gibi görünür."[45] Örneğin "Dünya kötüdür" gibi bir cümleyi "Dünya yuvarlaktır" cümlesi gibi görüp, birincisindeki "dünya" kavramını, ikincisindeki gibi bir nesne adı olarak sanmak. Ya da eğer dünyanın içindeki olguların yanında, onlardan başka, olgu olmayan şeylerin (değerler vb.) de olduğunu kabul etseydik, bunlar üstüne olan deyimlerimizin bunların birer resmi olduğunu, yani onların anlamlı cümleler olduğunu kabul edecek, böylece metafizik yapmış olacaktık; örneğin, "İyi yararlıdır" cümlesindeki "iyi" kavramını, "Portakal yararlıdır" cümlesindeki "portakal" gibi bir şey görmek.

---

[43] Bkz. *TLP*, 5.61.

[44] Bkz. *TLP*, 6.41.

[45] *Z*, 458; *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* [BPP], *I*, 949, *Schriften 8*, Suhrkamp 1982.

"Nedir?" sorusu, bir şeyin varlığına yönelik sorudur, fakat o şeyin açıklanmasını isteyen bir "nasıl?" sorusu değildir. Ve bu ikincisinin yanıtını veren de deneydir. Ama "mantık her deneyimden öncedir."[46] Mantığın kendisini önceleyen hiçbir şeye, hiçbir ön-dayanağa gereksinimi yoktur. Bu nedenle "mantık kendi başının çaresine bakmalıdır."[47] "Mantığı anlamak için gereksediğimiz 'deneyim', bir şeyin böyle olduğu deneyimi değil, tersine bir şeyin *olduğu* deneyimidir: fakat bu da *hiçbir* deneyim değildir."[48] Her türlü deneyden önce olan mantığın, dünyanın bir koşulu olduğu da burada anımsanmalıdır. "Mantık cümleleri dünyanın yapı iskelesini betimlerler ya da daha doğrusu onu oluştururlar."[49] Bu, mantıkla dünya arasındaki bağıntıyı gösterir.

Russell, *Principia Mathematica*'nın baş amacının tüm salt matematiğin salt mantıksal öncüllerden çıkarılabilir olduğunun ve ondan ortaya çıkan tüm temel kavramların salt mantıksal olarak tanımlanabileceğinin ispatı[50] olduğunu söyler. Bu da matematiği mantığa indirgeme, başka bir deyişle, matematiği mantığın içine oturtma anlamına gelir. Wittgenstein, Russell'ın bu düşüncesine birinci döneminde katılır.[51] Üstelik Wittgenstein bu katılmayla yetinmez. "Principia"nın ona çok daha büyük bir ödev için bir heyecan verdiği bile söylenebilir.[52] Bu ödev de dünyayı mantığın içine oturtmaktır. O, bunu mantığı dünyanın dışına çıkarılmasıyla yapar; tıpkı dünyanın anlamının, yani Tanrı'nın dünyanın dışına çıkarılması gibi. Dünyanın dışına çıkarılan mantık, dünyayı bir ağ gibi sarar. Bu yüzden Wittgenstein, bir yandan "Mantık aşkındır" derken, bir yandan da "Mantık dünyayı kaplar"[53] der. Burada hiçbir çelişki yoktur. Çünkü mantık dünyanın bir yansısı olduğuna göre, elbette bu yansı dünyanın içinde olmayacak, tersine dünyaya aşkın olacaktır. Öte yandan,

---

[46] *TLP*, 5.552.

[47] *TLP*, 5.473.

[48] *TLP*, 5.552.

[49] *TLP*, 6.124.

[50] B. Russell; *My Philosophical Development*, s. 74, Simon and Schuster, New York, 1959.

[51] Wittgenstein, bu düşünceyi ikinci döneminde, başka birçok düşüncesi gibi reddedecektir. O, bu itirazını, matematiğin eşitlikleri ile mantığın totolojilerinin aynı şey olmadıkları, birinin diğerine çevrilemeyeceği temelinde yapar. Örneğin, Bkz. *PB*, 120.

[52] Bu "heyecan" konusunda, Pinsent'in 29 Ağustos 1913'te günlüğüne yazdığı şu sözler yeterli bir kanıt olarak görülebilir: "Russell ile yaşlı Whitehead'in ikisi de onun [Wittgenstein'ın] son mantıksal çalışmasından çok etkilenmiş görünüyorlar. *Principia*'nın birinci cildinin yeniden yazılacağı olası. Ve Wittgenstein ilk on bir bölümü bizzat yazacak. Bu, onun için muhteşem bir zaferdir!" (The Diary of David Pinsent; u; Besitz Master and Fellows of Trinity College, Cambridge, s. 64. Alıntı yapılan kaynak: Kurt Wuchterl/Adolf Hübner; *Wittgenstein*, s. 42-43, Rowolt 1984.)

[53] *TLP*, 5.61.

mantık dünyayı kaplar denirken, burada "kaplamak"la kastedilen şey, mantığın dünyayı sarıp sarmalayan bir şey olmasıdır.

Yukarıda Wittgenstein'ın sözlerinden çıkardığımız bir sonucu, burada kısaca yineleyerek yolumuzu sürdürelim. Dünyanın anlamı, yani Tanrı ile mantığın her ikisinin de belirtilen tarzda dünyanın dışında olması, onların tam olarak bir ve aynı şey olduğu anlamına gelmese de aralarında çok yakın benzerlikler vardır, hattâ bazen sanki aynı şeymiş gibi görülür. Cümlenin anlamı, onun resmi idi. Buna göre, dünyanın anlamı da onun resmi olmalıdır. Böyle bir resim düşüncesini, yine Wittgenstein'ın, mantığın dünyanın tıpkı aynadaki gibi bir yansısı, bir resmi olduğu biçimindeki sözleriyle yan yana getirdiğimizde, aynı şeyin (dünyanın) bu iki resminin, yani Tanrı ile mantığın neredeyse bir ve aynı şey olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı ile mantığın bir ve aynı şey olduğunu öne sürmek, belki aşırı bir sav olarak görünse de mantığın Tanrı'nın aracı, Organon'u olduğu kuşkusuzca söylenebilir. Ama bu araç, Tanrı'nın araçlarından herhangi biri değil fakat *vazgeçilemez bir* aracıdır. Bu nedenle, bu ikisinin aynı şey olduğunu düşünüyoruz. Mantığın Tanrı'nın *vazgeçilemez bir* aracı olduğunu Wittgenstein'ın şu sözlerinde buluyoruz: "Bir zamanlar, Tanrı'nın her şeyi yaratabileceği, ama mantık yasalarına aykırı olacak hiçbir şeyi yaratamayacağı söylenirdi. –Çünkü biz "mantıksız" bir dünyanın neye benzediğini *söyleyemezdik*."[54] Tanrı'nın mantıksız bir dünyayı yaratamaması onun için bir eksiklik sayılmaz. Çünkü ne tarzda olursa olsun bir dünya olacaksa, onun bir mantığı da olacaktır.

Wittgenstein, birinci döneminde Russell'ın etkisinde sahip olduğu matematiğin mantığın bir dalı olduğu düşüncesini ikinci döneminde terk eder ama matematikle mantık arasında sıkı bir ilişki olduğu, onların bir karşılıklı olma bağıntısında bulunduğu düşüncesini korur. Örneğin mantıksal olanaksızlık ve mantıksal zorunluluk mantık için ne ise, matematiksel olanaksızlık ve matematiksel zorunluluk da matematik için odur.

Mantıksal olanaksızlık, hem Tanrı, hem bizim için bir eksiklik değildir. Ama matematiksel bir olanaksızlık, bazen Tanrı için de bizim için de bir eksiklik olmadığı halde, bazen yalnızca bizim için bir eksiklik olabilir. Örneğin, "Var olmayan bir noktanın koordinatlarının verilememesi"[55] hem Tanrı, hem de bizim için bir eksiklik değildir. Bu durumda matematiksel olanaksızlık, aynı zamanda mantıksal bir olanaksızlıktır. Fakat bizim asla bilemeyeceğimiz ama belli bir sonucu olan bir hesap olsaydı,

[54] *TLP*, 3.031.
[55] Bkz. *TLP*, 3.032.

Tanrı onu bilirdi.[56] Bu, yalnızca bizim için bir eksiklik olurdu, Tanrı için değil. Evrendeki her şey sonsuz sayıdadır. Tanrı her şeyi bilebildiğine göre, sonsuz sayıları bilebilir. "Evrendeki her şey", bizim için sonsuzdur. Tanrı için sonsuzluk yoktur. Biz, örneğin asal sayıları art arda getirerek sayıyoruz. Eğer biz bu saymanın sonunu getirebilseydik, onları tümüyle saymış, yani bilmiş olurduk. Biz bunu yapamıyoruz. Ama bunun bir şekilde yapılmış olması gerekir. Wittgenstein, bazen anlamını aydınlatmak üzere örnek olarak ele aldığı, bazen belki de sorumluluğunu tam olarak üstlenmek istemediği kendi cümlelerini tırnak içinde kullanır. Ama yine de bu sözler ona aittir. Bunlardan birinde o şöyle diyor: "'Tüm asal sayıların durumu herhangi bir tarzda önceden belirlenmiş olmalıdır. Biz onları, yalnızca art arda sayıyoruz ama onlar tümüyle artık belirlenmiştir. Tanrı, onları deyim yerindeyse tümüyle bilir.'"[57] Tırnak içinde söylenmiş bu sözlerin sorumluluğunu Wittgenstein'a yüklemek istememizin bir nedeni, onun başka bir yerde açıkça şöyle demesidir: "Bizim bilemeyeceğimiz şeyi Tanrı bilir; o tüm sonsuz dizileri görür."[58] Bizim bilemediğimiz ama bilinebilir olan bir şeyi bir Tanrı bilebilir.[59] Ama Tanrı'nın bilinebilir olmayanı bilmemesi gerekir. Daha doğrusu, öyle bir soru sorulur ki, bunun yanıtı Tanrı için bile var değildir. O zaman yanıt, sorunun anlamsız olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Örneğin: "Tanrı π 'nin bütün yerlerini bilebilir mi? Tüm bu tür durumlarda yanıt şöyledir: Soru anlamsızdır."[60] Demek ki tüm doğru, anlamlı soruların yanıtını Tanrı bilir. Buradan çıkan sonuç şudur: Yanıtını Tanrı'nın bile bilmeyeceği soru anlamsızdır. Anlamsız bir sorunun yanıtını Tanrı'nın bilememesi, onun için bir eksiklik sayılamaz. Bu, tıpkı, Tanrı'nın mantıksız bir dünya yaratamaması gibidir. Başka bir deyişle, nasıl ki anlamsız bir soru, soru değilse, mantıksız bir dünya da dünya değildir.

Tüm asal sayılar önceden belirlenmişse, Tanrı onları ve tüm sonsuz dizileri biliyorsa, aritmethikte hiçbir icat var olamaz. Elde edilen yeni bir sayı, ancak bir keşiftir: Tanrı'nın ülkesinde insanın yaptığı keşif! Wittgenstein, bu durumun geometri için de, dolayısıyla tüm matematik için geçerli olduğu kanısında olsa gerektir. Özellikle o, Frege hakkında şunları söylerken: "Büyük bir düşünür olan Frege, vaktiyle demişti ki, gerçi Öklid geometrisinde herhangi iki nokta arasında bir doğru çizil*ebilmesi*

---

[56] Bkz. *Philosophische Untersuchungen* [PU], s.538, Wittgenstein Schriften 1 içinde, Suhrkamp 1969.

[57] *Philosophische Grammatik* [PG], II, 42, s.481, Wittgenstein Schriften 4, Suhrkamp 1969.

[58] *PU*, 426.

[59] Bkz. *PB*, 174.

[60] *PB*, 128.

söylenir ama gerçekte doğru zaten vardır, hiçkimse onu çizmemiş olsa da."[61] "Doğrunun zaten var olması", "asal sayıların önceden belirlenmiş olması" ile aynı anlama gelir: Matematik ülkesinde bir şeyin belirlenmiş olması, bu şeyin bağıntıda olduğu her şeyin önceden belirlenmiş olmasını gerektirir. Bu durumun fizik dünyadaki karşılığı, yukarıda belirtmiş olduğumuz, her bir nesnenin dünyanın bütününü kendisine arkaplan olarak aldığı biçimindeki düşüncedir. Wittgenstein, "*hiçbir* nesneyi onun diğerleriyle bağıntısının olanağı dışında düşünemeyiz"[62] derken dünyayı, tüm nesnelerinin bir ağ gibi birbirine bağlı olduğu bir bütün olarak kavramış olsa gerekti. Üstelik bu iki dünya, yani fiziksel dünya ile matematiksel, daha doğrusu mantıksal dünya arasındaki bağıntı, yine onun yukarıya aldığımız şu sözleriyle kurulmuş oluyor: "Her bir nesne, tüm mantıksal dünyayı, deyim yerindeyse, tüm mantıksal uzamı şart koşar."

Ama yine de Wittgenstein, matematikte icattan mı, yoksa keşiften mi söz edilmesi gerektiği konusunda kesin bir karara varmış değildir. Gerçi o, bir yerde açıkça şöyle der: "Matematikçi bir icatçıdır, keşifçi değil."[63] Ama o, bu kesin ifadesine karşın yine de bazen bundan kuşku duyar, örneğin şu soruyu sorduğunda: "Niçin matematiği daima buluş bakış açısından görmek istiyorsun da yapma bakış açısından değil?"[64] Demek ki Wittgenstein, matematiğe daima keşif (buluş) açısından baktığını itiraf ediyor, bundan kuşku duyuyor olsa da. Yapma bakış açısından görülen matematik, artık bir icat olacaktır. Wittgenstein, matematikçinin ilkin belirli bir kurala uygunluğun farkına varması ve sonra bunun böyle olması gerektiğini kanıtlamasının, matematikte keşif olarak gösterilen şeyin icat olarak adlandırılmasının daha iyi olacağı şeklindeki kendi savına karşı bir durum olduğunu söylerken[65] de aynı tereddütü dile getirmiş olur. Matematikte icattan mı, yoksa keşiften mi söz edilmesi gerektiğinin, sorunumuz açısından önemi şudur: Eğer keşif söz konusu ise, bundan insanın keşfettiği şeylerin daha önce bir Tanrı tarafından yaratılmış olması gerektiği sonucu çıkar. Ama matematiğin icat olarak görülmesinin de matematikte insanın icat ettiği şeyin daha önce Tanrı tarafından bilindiği, yani Tanrı'nın tasarımında olduğu düşüncesine aykırı düşmez.

---

[61] *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Cambridge, 1939* [VGM], s. 173, Wittgenstein Schriften 7, Suhrkamp 1978.
[62] *TLP*, 2.0121.
[63] *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [BGM], *I, 168*, Wittgenstein Schriften 6, Suhrkamp 1974.
[64] *BGM*, VII, 5.
[65] Bkz. *VGM*, s. 109.

Tanrı'nın bilgisi, nicelik ve nitelik yönünden bizim bilgimizle nasıl bir ilgi içindedir? O, her şeyi bildiğine, biz ise her şeyi bilemediğimize göre, onun bilgisinin bizimkinden fazla olacağı açıktır. Yine Tanrı'nın her şeyi bilmesinden ötürü, o bizim en gizli düşüncelerimizi de bilir: "Yalnızca Tanrı, en gizli düşünceleri görür."[66] Demek ki Tanrı'nın bilgisi, gerek genişlik, gerekse nüfuz bakımından hiçbir sınır tanımaz. Wittgenstein, bilginin büyüleyici bir etkisinden söz eder: "Bir sözcük tarafından sık sık büyülenilir. Örneğin 'bilmek' sözcüğü."[67] Acaba bu nedenle mi o, bu sözünün hemen ardından şöyle soruyor: "Tanrı bizim bilgimizle bağıntılı mıdır?" Sanırım bu soru, "Bu yanlış olamaz"[68] dendiğinde, böylesi bir kesinliğin güvencesinin ancak Tanrı'da bulunabileceğinin gösterilmesi için sorulmuş olsa gerektir. Tanrı'nın bilgisinin kesinliğinden kuşku yoktur. Ama biz de matematikte olduğu gibi aynı kesinlikte bilgilere sahip olabiliriz: "Matematikte biz, tamı tamına Tanrı gibi biliriz."[69] Matematikte Tanrı da bizim gibi hesap eder. Biz matematikte doğruluğu kavradığımıza inanırız. Ama bu, güvendiğim bir dostumun sözüne inanmam gıbi psikolojik bir inanç değildir. Örneğin, "25x25 kaç eder?" sorusuna "sanırım 625 eder" yanıtını verdiğimde, buradaki "sanma=inanma" sözcüğünü ortadan kaldırabilirim. Hesabı yapar sonucu görürüm. Ama gördüğüm, bildiğim bu sonucun doğru olduğunu nereden biliyorum? Bunun için elimde başka bir ölçüt var mı? "Matematik cümlesinin doğru olduğunun ölçütü nedir?"[70] Biz bir matematik cümlesinin doğru olduğuna, yine başka bir matematik cümlesiyle karar veririz. Tanrı da öyle: "Tanrı bile matematiksel olanı ancak matematik yoluyla karara bağlayabilir."[71] Eğer bir matematik cümlesinin doğruluğunun matematik dışında (üstünde, altında, yanında vb.) bir ölçütü olsaydı, o zaman bu, bir meta-matematik olurdu. Oysa Wittgenstein "Hiçbir meta-matematik yoktur"[72] diyor. O, aynı yerde, mantığın da hiçbir meta-matematik olmadığını söyler. Bunun nedeni, matematikte her şeyin bir basamakta olmasıdır. Aynı nedenle, matematikte gerçeklik ile olanak ayrımı da yoktur.[73] Matematik işaretleri, bir kez olanak, bir kez gerçeklik basamağında değildir.

---

[66] *Z*, 560.
[67] *Über Gewissheit /On Certainty* [ÜG], 435, Basil Blackwell 1979.
[68] *ÜG*, 437.
[69] *VGM*, s. 122.
[70] *VGM*, s. 157.
[71] *BGM*, VII, 41.
[72] *PG*, II,12, s. 296.
[73] Bkz. *PB*, s. 144.

Bir meta-matematik var değilse, o zaman Wittgenstein'ın matematiğin temelleri üstüne, genellikle matematik üstüne olan düşüncelerinin yeri ne olacaktır? Bu soruyu, onun kendi sözleriyle dile getirelim: "Nasıl oluyor da ben –ya da matematikçi olmayan biri– genellikle bu konuda konuşabiliyorum? Bir filozof, hangi hakla matematik üstüne konuşur?" sorunun yanıtını Wittgenstein aynı yerde verir: "Ben yalnızca, 'kanıt', 'sayı', 'dizi', 'düzen', yaklaşık bunlar gibi olağan günlük dilimizin sözcüklerinden çıkan bilmecelerle uğraştığım için, bundan dolayı filozof olarak matematik üzerine konuşabilirim. Bizim günlük dilimizin bilgisi, benim bu şeyler üstüne konuşabilmem için bir nedendir. Başka bir neden şudur: Benim tartıştığım tüm bilmeceler için en basit matematikte, altı ile on beş yaşları arasında öğrendiğimiz hesaplarda veya örneğin Cantor'un kanıtlaması gibi, ileriye gitmeksizin kolaylıkla öğrenebileceğimiz şeylerde örnekler vardır."[74] Filozofun matematikçinin işine karışmaksızın, yani matematik yapmaksızın matematikle uğraşmasını Wittgenstein şöyle tanımlıyor: "Filozof, daha ileriye gidebilmezden önce çözülmesi gerekecek bir matematik problemine toslamadan, matematik problemlerine uğrayıp geçecek biçimde kendisini döndürmeli ve yönlendirmelidir. Onun felsefedeki işi, sanki matematikteki bir tembelliktir."[75] Bu "tembelliği" Wittgenstein, Gödel teoremi üstüne olan sözlerini nitelerken, bir tür *matematik dedikodusu* olarak adlandırır: "Benim ödevim, Gödel'in kanıtlaması üstüne, örneğin koşmak değil, fakat onun yanından geçerken konuşmaktır."[76] "Matematik dedikodusu" derken, matematiğin yanından geçerken ona laf atmayı kastediyoruz. Ama felsefenin matematiğe bu laf atması boşuna değildir: "Felsefi açıklığın matematiğin büyümesine olan etkisi, güneş ışığının patates filizlerine bıraktığı etkinin aynıdır (Onlar karanlık bodrumda metrelerce büyürler)."[77] Nasıl güneş ışınları bitkinin büyümesini önlüyorsa ama bu sayede onun sağlıklı büyüyüp, meyva vermesini sağlıyorsa, felsefenin aydınlatıcı ışığı da matematiğin azmanlaşıp işe yaramaz bir şey olmasını önlüyor.

"Matematik *mutlak* olmak zorundadır."[78] Bir üst-matematik olmadığı gibi, matematiğin dayandığı bir temel de yoktur. Matematiğe ne temel olacak ne de onu ölçüp biçecek ondan başka bir şey vardır. "Matematik her zaman ölçüdür, ölçülen bir şey değil."[79] Matematikte her şey birbi-

[74] *VGM*, s. 13-14.
[75] *BGM*, V, 52.
[76] *BGM*, VII, 19.
[77] *PG*, II, 25, s. 381.
[78] *BGM*, VII, 13.
[79] *BGM*, III, 75.

rine kenetlenmiştir. "Matematikte hiç açık yer yoktur. (...) Matematikte 'henüz değil' ve 'şimdilik' yoktur."[80] Demek ki matematik zamandan münezzehtir. Onun uzamla ilişkisine gelince... Wittgenstein, matematiksel, daha doğrusu "mantıksal uzam"dan söz etmiş olsa da, bunun fiziksel uzam olmadığı açıktır. Birinci döneminde o, cümlelerin birbirlerine kenetlenmiş olarak bir ağ oluşturduğu "mantıksal uzam"dan söz etmişti. Ama o, bu sözden ilkin oldukça sıkıntılıdır: "Burada daima mantıksal yerin varlığı söz konusudur ancak. Fakat ne Allah belasını vere şeydir bu 'mantıksal yer'!?"[81] Wittgenstein, bu sözünü defterine kaydettiği günün ertesinde, daha sonra TLP'ye de alacağı şu cümleyi yazarak kesin tanımı verir: "Cümle işareti ile mantıksal koordinatlar: Budur mantıksal yer."[82] Dahası o, "mantıksal uzam"ın "geometrik uzam"la da ilgisini gösterir: "Geometrik yer ile mantıksal yer, her ikisi de bir varoluş olanağı olmaları bakımından birbirleriyle uyuşurlar."[83] Wittgenstein'ın mantıksal yerin ne olduğunu düşünmekten vazgeçmemesinin nedeni şudur: Aksi hâlde, onun TLP'deki ontolojisinde bir boşluk olacaktı. Dil ile gerçeklik arasında tam bir uyum olduğuna inanan biri, böyle bir boşluğa tahammül edemezdi. Wittgenstein'ın ikinci döneminde dil ile daha doğrusu düşünce ile gerçeklik arasındaki uyumu "metafizik" diye nitelemiş[84] olmasına rağmen, böyle bir uyum düşüncesinden bağımsız olarak bir geometri ülkesinden söz etmesinden ve yukarıya alıntıladığımız Frege ile ilgili sözlerinden de anlaşılacağı gibi, o birinci dönemindeki mantıksal uzam anlayışını daha sonra da korumuş ve bunu aynı zamanda matematiksel uzam olarak anlamış olsa gerektir. Wittgenstein, aritmetiği de geometri olarak gördüğü[85] için, burada yalnızca bir geometrik uzamdan değil, fakat aynı zamanda matematiksel uzamdan söz edilebilmelidir. Burada matematik için yapılan, mutlak, yani hiçbir bağı, koşulu olmayan, ölçülebilir olmayan, zamanda ve uzamda (fiziksel) olmayan gibi tanımların Tanrı için de yapılabilir olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca mantıksal-matematiksel uzamda olan, dünyanın içindeki bir nesneyi temsil etmeyen, dünyanın içinde olmayan, tersine dünyaya aşkın olan mantık-matematik gibi yine dünyanın içinde olmayan, dünyanın içindeki hiçbir şeyi göstermeyen Tanrı'nın kendisinin bulunabileceği bir "tanrısal uzam"ın mantıksal-matematiksel uzamdan çok farklı olabileceği herhâlde söylenemeyecektir.

---

[80] *PB*, 158 ve Krşl. *PG* II, 42, s. 481.
[81] *TB*, 18.11.14.
[82] *TLP*, 3.41.
[83] *TLP*, 3. 411.
[84] Bkz. *PG*, I, 112, s. 162 ve *Z*, 55.
[85] Örneğin, Bkz. *PB*, 109.

Buna göre mantık-matematikin, Wittgenstein'a göre, Tanrı değilse bile, tanrıca bir şey olduğu açıktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Wittgenstein, nasıl ki mantık cümlelerinin bir şeyi resmetmediği, kendisinden başka bir şeyi göstermediğini söylemişse, aynı şeyi matematik için de söyler: "Matematik kitaplarında bulduğumuz şey, *bir şeyin tasviri* değildir; tersine şeyin kendisidir. (...) Sayılar bir şeyin yerini tutmazlar, tersine onlar kendileri*dirler*."[86] Onun bu düşüncesi, matematikte (ve tabii mantıkta da) olanak-gerçeklik ayrımı olmaması düşüncesiyle uyuşur. Matematiksel bir işaret, kendisinden başka bir şeyi gösterseydi, o zaman hem kendisinin, hem de onun gösterdiği şeyin var olması dolayısıyla matematikte her şeyin bir ve aynı basamakta olmaması gerekecekti. Mantık ve matematikte hiçbir rastlantı yoktur. Rastlantının olduğu yerde, fiziksel dünyada böyle olan bir şey, başka türlü de olabilirdi. Bu da burada bir olanak-gerçeklik ikiliğinin olduğunu gösterir. Bu şekilde gerçekleşen bir olanak, başka bir şekilde de gerçekleşebilirdi. Yalnızca bir mantıksal zorunluluktan söz edilebilir olması,[87] fiziksel zorunluluk diye bir şeyin olmaması, söz konusu ikiliğin mantıkta (ve matematikte) olmaması ama fizikte olmasından ileri gelir. Bundan dolayı Wittgenstein, matematikte sentethik *a priori* olduğunu kabul etmekle[88] birlikte, fizikte sentethik *a priori*yi reddeder. Eğer bir fiziksel zorunluluktan söz edilebilseydi, o zaman fizikte de sentethik *a priori*den söz edilebilirdi. Wittgenstein, mantığın ve matematiğin yasaları ile bilimin yasalarını birbirinden kesin olarak ayırır. Birinciler çelişme ilkesine dayanır. Bundan dolayı, ne mantık yasasıyla çelişen bir şey söylenebilir ne de keza geometride uzam yasalarıyla çelişen bir şekil koordinatlarıyla verilebilir.[89] Ama fizik yasaları çelişme ilkesine dayanmaz. Aksi olsaydı fizikte de sentethik *a priori*den söz edebilirdik. "Fizik yasalarına aykırı bir şey durumunu uzamsal olarak gösterebiliriz ama geometri yasalarına aykırı olan böyle bir şeyi göz önüne koyamayız."[90] Bu durum, Tanrı için de söz konusudur. Bu nedenle Wittgenstein, Tanrı mantıksız bir dünyayı yaratamazdı demesine rağmen, örneğin Tanrı'nın bir papağana birdenbire akıl bahşetmesinden söz edebiliyor.[91] Çünkü bu sonuncusu mantık yasalarıyla çelişmez. "Sadece bir *mantıksal* olanaksızlık vardır"[92] demek,

---

[86] L.W. *Schriften 3*, s. 34-35.
[87] Bkz. *TLP*, 6.37.
[88] Bkz. *PB*, 108.
[89] Bkz. *TLP*, 3.032.
[90] *TLP*, 3.0321.
[91] Bkz. *PU*, 346.
[92] Bkz. *TLP*, 6.375.

fiziksel bir olanaksızlık yoktur demektir. Eğer fizikte de sentethik *a priori* olsaydı, bu Tanrı için de geçerli olacağından, Tanrı papağana akıl bahşedemeyecekti. Ve o zaman "fiziksel bir olanaksızlık"tan da söz edilebilecekti. Papağana akıl verilmesi gibi bir şey Wittgenstein'a göre bir mucize de olmazdı. Çünkü mucize hiçbir olay değildir. Eğer mucize, bir olay olsaydı, bilimsel olarak incelenebilirdi.[93] Papağana akıl verilmesi incelenebilir bir olay olurdu.

Fizikte sentethik *a priori* diye adlandıralabilecek durumların olmaması, başka bir deyişle, fiziksel bir olanaksızlıktan söz edilememesi karşısında, matematiksel özelliklerle yaratılmış bir dünyadan söz edilebilir mi? O zaman böyle bir dünyadaki olanaksızlık ne demek olurdu? Kuşkusuz böyle bir dünya, fiziksel olmayacağı gibi, "benim dünyam" dendiğindeki dünya da olmayacaktır. O hâlde burada üçüncü anlamda bir "dünya"dan daha söz edilecektir. Bu da mantıksal dünya ya da "mantıksal uzam"la eşdeğerde olan matematiksel dünya olarak adlandırılabilecektir. Wittgenstein söylüyor: "İki piyonla mat edilememesi durumu, 'matematiksel bir olaya' veya '... matematiksel bir gerçekliğe' mi dayanıyor? Şöyle denebilir miydi: 'Tanrı nesneleri yarattığı zaman, o burada şöyle, şöyle tarzda mat yapmayı *olanaklı* kıldı. O dünyayı matamethiksel özelliklerle yarattı, bu özellikler yüzünden bu ve şu *olanaksız*dır. Tanrı satranç gibi bir oyunda iki piyonla mata varabilmeyi olanaksız kıldı.' Eğer bu söylenebilirse, öylece bunun Tanrı'nın yarattığı matematiksel dünya olduğu da söylenebilir."[94] Bir kimse Wittgenstein'a "Tanrı beni iki piyonla mat edebilir mi?" diye sorsaydı, sanırım onun yanıtı "hayır" olurdu. Bu, tıpkı Tanrı'nın mantıksız bir dünya yaratamaması gibidir. Satrancın kuralları, onu oynayan ister insan, ister Tanrı olsun, herkes için aynı geçerlikte olmalıdır. Satranç gibi oyunların oynandığı bu dünyada, şöyle şöyle yapmak olanaklıdır ama şu ve şu olanaksızdır. Satranç oyunu bir "olay" ise, örneğin 348 ile 416 sayılarını çarpmak da bir olay olmalıdır. Wittgenstein, matematiğin oyuna benzetilmesini bazen yararlı, bazen yanıltıcı bulur.[95] Eğer burada oyun, olağan anlamda alınırsa, o zaman söz konusu benzerlik yanıltıcı olur. Olağan anlamda oyun, olağan anlamda olay demektir. Bu anlamda matematikte hiç olaydan söz edilemez. Edil-

[93] Wittgenstein, *A Lecture on Ethics* (1930)te mucizenin hiçbir olay olmadığını şu sözleriyle dile getirir: "Varsayalım ki, içinizden birinde birdenbire bir arslan başı peyda oldu ve o kükremeye başladı. (...) Eğer biz şaşkınlığımızı atıp sakinleşseydik, bir hekim çağırmayı ve durumun bilimsel olarak araştırılmasını önerirdim ve eğer acılar olmasaydı, ben onu canlı canlı ameliyat ettirirdim. Ve o zaman mucize nerede kalır? Çünkü yine de açıktır ki, mucizevi olan her şey, eğer biz onu bu biçimde incelersek yok olur..."

[94] *VGM*, s. 176.

[95] Bkz. *VGM*, s. 171.

seydi, o olayın matematik dilinde bir resmi çıkarılacaktı ve matematik cümle, şey durumlarını resmeden bilimsel bir cümleden farksız olacaktı ve matematikte her şey bir basamakta olmayacaktı.

İlk iki "dünya" karşısında iki ayrı "ben"den söz edilmesine koşut olarak, matematik dünyası karşısında bir "matematiksel ben"den söz edilebileceğine dair hiçbir işaret Wittgenstein'da yoktur. Öyle bir "ben"den söz edilebilseydi, o zaman bu "ben", matematik dünyasını yaratan Tanrı olarak bu dünyanın dışında olacaktı. O zaman bu Tanrı, *sub specie aterni* bır bakışla bu matematiksel dünyayı da onun dışından seyredecekti. Oysa Wittgenstein, matematik felsefesinde Tanrı'dan söz ettiği hiçbir yerde ona böyle bir anlam vermez; Tanrı'yı matematiksel ya da mantıksal dünyadan ayrı bir şey, ayrı bir özne olarak düşünmez. Tanrı matematik dünyasını yaratmış olsa da onun kendisi de bu dünyanın içinde olmalıdır, dışında değil. Burada özne ile nesnenin birliğinden söz edilmelidir.

Dahası, Wittgenstein'a göre Tanrı, kim olan değil, tersine ne olan şeydir: "Senin 'Tanrı' sözcüğünü kullanman, *kimi* kastettiğini değil, tersine neyi kastettiğini gösterir."[96] Tanrı'nın kendisine "nedir?" sorusunun sorulabilmesi ama "kimdir?" sorusunun sorulamaması, Wittgenstein'ı kişi-Tanrı inancını reddetmeye sevketmiş olmalıdır. O söylüyor: "Ve şu doğrudur: Ben onu [İsa'yı] hiçbir Rab diye adlandırmıyorum; çünkü bu bana hiçbir şey söylemiyor. Ben onu 'ilk-örnek' [Vorbild] diye, kuşkusuz 'Tanrı' diye adlandırabilirdim –ya da aslında: Onun böyle adlandırılmasını anlayabilirim; fakat 'Rab' sözcüğünü anlamlı olarak telaffuz edemem. *Çünkü*, onun beni yargılamak üzere geleceğine *inanmıyorum*."[97] "İlk-örnek"i (Vorbild) Plato anlamında *idea* olarak anlamakla Wittgenstein'ın sözlerini çarpıtmış olacağımızı sanmıyorum. Bu ilk-örnek, neyin ilk örneğidir? Mantık dünyanın aynadaki resmi idi. Mantığa bakıldığında görülecek olan bu resim, yani dünyanın anlamı, yani Tanrı değil miydi? Niçin Wittgenstein, başka bir yerde de şöyle soruyor: " 'Tanrı' kavramını anlayamayan, akıllı bir insanın bu sözcüğü ciddilikle nasıl kullandığını göremeyen biri nasıl adlandırması gerekirdi? Onun bir *körlüğe* düçar olduğunu söylememiz gerekmez mi?"[98] Ancak kör olmayan birinin görebileceği bu ilk-örnek, Plato'nun deyimiyle ancak filozofun görebileceği idea'dan çok uzak değildir. Böyle bir idea olarak Tanrı, "her ikisi de bir varoluş olanağı olmak bakımından birbiriyle uyuşan mantıksal ve matematiksel (geometrik) uzam"ı kendisinde bulunduran, hiçbir

---

[96] *BPP, I*, 475.

[97] *Vermischte Bemerkungen* 68. (Alıntılayan: K.Wuchterl/A.Hübner: *Wittgenstein*, s. 70-71, Rowolt 1984).

[98] *BPP, I*, 213.

öncesi olmayan şey olarak, varoluşa gelen her şeyin bir ilk-örneği olsa gerektir.

Böyle bir ilk-örnek olarak Tanrı ile insan arasındaki ilgiyi eldeki çalışmadan çıkan bir sonuç olarak şöyle dile getirebiliriz: Sınırlanmış bütün olarak dünyayı karşısına alan, ona *sub specie aeterni* bakışla bakan Tanrı gibi ben, "benim dünyam" dediğimde nasıl tanrısal bir bakışa sahip oluyorsam, aynı şekilde matematik yaparken de Tanrı gibi bilen bir zihne sahip olurum. Birinci durumdaki Tanrı-insan ilgisi, bir estethik-ethik *kontemplatio*da, ikinci durumdaki aynı ilgi de bir zihinsel etkenlikte kendini gösterir. Böylece, Platon'da ve diğer idealizmlerde bulunan doğruluk-güzellik-iyilik'in, bu üç ide'nin birliği, Wittgenstein'da da son iki ide bir olarak görülmek koşuluyla kurulmuş olur.

YAZI OYUNUNDAKİ ÖLÜ ADAM: YAZARIN ÖLÜMÜ VE FOUCAULTCU RETORİK

Ali Utku

Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu: O zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiçkimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece, başlangıç olmayacaktı; ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım.

M. Foucault

Foucault'nun belli bir edebî üretim kavrayışına bağlanarak, tamamen ve basit bir şekilde özne nosyonundan kurtulduğu bir kesinlik olarak kabul edilir; artık oeuvre yoktur, artık yazar yoktur, artık yaratıcı birlik yoktur. Fakat her şey bu kadar basit değil. Özne gözden kaybolmaz; daha doğrusu onun aşırı ölçüde belirlenmiş birliği sorun hâline getirilir.

M. Blanchot

Chiristian Delacampagne ile entelektüellerin konumu, kültür ve felsefenin yeri üzerine bir söyleşi yapmayı ancak kimliğinin saklı kalması şartıyla kabul eden Foucault, neden anonimliği kullanmaya karar verdiği sorusuna, söylemi belirlenim altında tutan ve kısırlaştıran, kişilere odaklanmış şartlanmışlığı yıkmak yönünde bir açıklama getirir:

> ... Anonimliği kullanmayı neden ısrarla istediğimi mi soruyorsunuz? Söylediklerimin –henüz hiç tanınmamış olduğum için– dinlenme şansına sahip olduğu bir zamana duyduğum özlem yüzünden. O zamanlar olası okurlarla buluşacağım noktalar önceden belirlenmemişti. Kitabın etkileri hiç beklenmedik noktalarda ortaya çıkıyor ve hiç aklıma getirmediğim durumlar doğuyordu. Yazar adlarıyla oyunu basitleştiriyoruz biz. Bir oyun önermek isterim: 'İmzasız Yıl' oyunu... Bir yıl boyunca bütün kitaplar imzasız yayımlanacak. Eleştirmenler bütünüyle anonim yapıtlarla başa çıkmak zorunda kalacaklar. Ama –şimdi aklıma geldi de– belki de söyleyecek hiçbir şey bulamayacaklar: Çünkü tüm yazarlar, kitaplarını yayımlamak için bir sonraki yılı bekleyecektir.[1]

Bu ironik teklif, bir başka söyleşide biraz daha iyimser, biraz daha makul kalıplara çekildiğinde Foucault, kitaplar konusunda düşünülebilecek biricik yasanın, yazarın adını iki kere kullanmasını yasaklamak (bu, her kitabın yalnızca kendisi için okunmasını sağlamak düşüncesiyle anonim kalma ve takma ad kullanma hakkıyla birlikte düşünülmelidir) olabileceğini belirtir.[2] Metin ile yazar arasındaki ilişkiye odaklı, metnin özgürleştirilmesine yönelik bir arayışın dışavurumu olan bu ifadeler, Foucault'nun –yazar kimliğiyle– kendi metinleriyle ilişkisini ya da bir yazar olarak kendisini metinlerine nasıl dağıtacağı konusundaki retorik stratejisini de yansıtır.

Aslına bakılırsa Foucault'nun metinleri felsefi söylemin gelişim çizgisindeki önemli bir kırılmayla bağıntılı görünmektedir: Yüzyılımızın ortalarından bu yana felsefenin –Nietzsche ve Heidegger'in bıraktıkları mirastan hareketle– kazandığı yeni biçim, genellikle felsefe ve edebiyat teorisi arasındaki ya da felsefe, kültür eleştirisi, toplum teorisi ve öteki akademik disiplinler arasındaki sınırların çökertilmesi ya da sorunlaştırılmasıyla, standart akademik sınırları ve pratikleri alt üst ederken daha oyuncul ve çeşitli yazım tarzlarının ortaya çıkmasına yol açtı.[3] Biçim ile

---

[1] Michel Foucault, *Dostluğa Dair: Söyleşiler,* (çev. C. Ener), Hil Yay., İstanbul 1994, s. 12.

[2] Michel Foucault, *Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden, O. Akınhay) Ayrıntı Yay. İstanbul 2000, s. 268.

[3] S. Best-D. Kelner, *Postmodern Teori* (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 40.

içeriğin birbirine karıştığı bu yeni felsefi söylemin en uç örneklerinden bazılarını Foucault'nun tıpkı sanatçıların yapıtları gibi, verili olanla bir gerilim içinde varolan yapıtlarında bulabiliriz. Burada artık metin klasik anlam düzleminden uzaklaşmış, yazarla okur arasında sürüp giden gizemli bir oyuna dönüşmüştür. Oyunun temel kurallarından biri ise "yazar"ın ortadan kaldırılması ve "anonima"nın ön plana çıkarılmasıdır. Ana çıkış noktalarını bulmak olanaksızdır. Yazı kendi kurallarını sürekli aşan ve sınırlarının dışına taşan bir oyun gibi açılır. Önemli olan yazma edimini dışa vurmak, yüceltmek ya da dile bir özne iliştirmek değil, bütünlüklü, tutarlı bir özne olmadan, birey olmadan bir öznelsellik sürecine girebilmektir. Yazan öznenin içinde kaybolacağı bir mekân yaratmaktır.

Foucault için felsefi öznelliğin çökmesi ve bu öznelliğin bir yandan kendisini düzenleyen, öte yandan da yokluğunun yarattığı bir mekân içerisinde kendisini çoğaltan bir dile yayılması, çağdaş düşüncenin temel yapılarından birisidir. Felsefi dilin, onu yeniden ele geçirmek üzere değil de kayboluşunun boyutlarını sınamak üzere, sanki bir labirentteymiş gibi yol alması öznenin yok oluşunun özünü oluşturur.[4] *Kelimeler ve Şeyler*'de dilin insanlığın bugünkü tarihini yansıtmadığını, sınıflandırma ve tanımlama yoluyla onu oluşturduğunu öne süren Foucault'nun, sözün ve yazının bir diyagramı, tarihsel oluşumu açıkladığı düşüncesi özneyi dildeki bir konum, bir söylem etkisi pozisyonuna iterek arizileştirir.[5] Bunlar salt teorik iddialar olarak kalmaz, Foucault'nun retorik stratejisini de belirler. Nitekim metinleri bütünlüklü bir yapı oluşturmaktan ziyade adeta akışkanlığa bırakılmış –çok konumlu– eğilimlerin bir kombinasyonudur ve beklenmedik dönemeçlerle ilerler. Bu bağlamda Foucault'nun bir labirentteymiş gibi yol alan retoriği, örneğin birleştirici ya da yumuşak metaforların rahatsız edici olanlarla yer değiştirmesiyle; modern hakikat, özne ve normallik kavramlarına güvenilirlik veren isim biçimlerinin, yapılar olarak sunulan fiillere dönüştürülmesiyle; metin içinde çözümsüz bırakılmış sorular ortaya atılmasıyla; özneye öncelik veren geleneksel tarza uymayan ama iletişim kuran cümle fragmanlarının sunulmasıyla işler.[6]

---

[4] Michel Foucault, "A Preface to Transgression", *Language Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interview*, Basil Blackwell, Oxford 1977, s. 42-43.

[5] Foucault düşüncesi –özellikle "Kelimeler ve Şeyler"– üzerine yazarın ölümü sorunu bağlamında bir çözümleme için bkz, Seán Burke, *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh Univ. Press Edinburgh 1992, s. 62 vd.

[6] R. J. Bernstein, "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, (ed., Honnet McCarthy, Off and Wellmer; trans. William Rehg), The Press Massachusets 1992, s. 293.

Bu noktada ilginç ve ironik bir itiraf örneğini de devreye sokabiliriz. *Bilginin Arkeolojisi*'nin önsözünde hayalî bir kişi Foucault'ya söylediği şeyden büsbütün emin olup olmadığını, konumunu gözden geçirip bir kez daha değiştirip değiştirmeyeceğini sorar. Acaba Foucault daha şimdiden, henüz bu kitabın üzerindeyken, bir sonraki kitabında bir başka yere sıçrayıp şimdi de söylediği sözleri ("Hayır, hayır, olduğumu sandığınız yerde, orada değilim ben; burada duruyor ve gülerek size bakıyorum.") söylemesini sağlayacak zemini mi hazırlamaktadır? Foucault'nun yanıtı olumludur. İçinde yitip gideceği bir labirent hazırladığını söyler: "Hiçbir yüze sahip olmamak için yazan tek kişi ben değilim şüphesiz. Bana kim olduğumu sormayın, benden aynı kalmamı istemeyin. Evraklarımızın düzenini inceleme işini bürokratlarımıza ve polisimize bırakın."[7] Böylece, metin üzerindeki niyet ve motivasyonunu ciddiye alarak, konumunu sağlamlaştırmaya çalışan geleneksel hegemonik yazara nispetle, Foucault, görkemini yitirmiş, itirazlara açık bir konum belirler. Aslına bakılırsa Foucault birçok vesileyle ve ısrarla dikkatlerimizi yazarın statüsü sorununa çekmiştir. Bu konu onun kendi retoriğine yönelik çözümlemeler için de anahtar konumundadır.

Foucault kariyerinin önemli uğraklarından biri olan "What is an author?" makalesinde, söylem kavramını yazarın statüsü sorunu çerçevesinde tartışır. Samuel Beckett'in "*kimin konuştuğunun ne önemi var?*" sorusunun etrafında gelişen soruşturmada, metin ile yazar arasındaki ilişkiye ve metnin en azından görünüşte öncelediği ve dışında olduğu bu figüre nasıl dikkat çektiğine eğilir.[8] Ortada yazılı bir metin varsa, bunun kimin tarafından, neden ve nasıl söylendiğinin önemi konusunu Batı kültür tarihi bağlamında ele alır. Bir başka deyişle, yazar isminin ve kavramının toplum içindeki önemini, yerini, bu kavramın değişik dönemlerde o dönemlerin kültürel ve ideolojik sistemlerince nasıl tanımlandığını irdeleyerek bulmaya çalışır.[9] Foucault'ya göre yazar kavramı doğal bir fikir değildir. Belli tarihsel uğraklarda, belli güç ilişkileri ağında ve farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Yazar kavramının ortaya çıkışı fikirler, bilgi, edebiyat, felsefe ve bilimler tarihinde bireyselleşmenin ayrıcalıklı anını oluşturur.[10] Bugün edebî olarak nitelediğimiz metinlerin (anlatılar, öyküler, destanlar, trajediler, komediler) kabul gördüğü, dolaşıma sokulduğu

[7] Michel Foucault, *The Archaelogy of Knowledge and The Discourse on Language*, (çev. A. M. Sheridan Smith), Pantheon Books, New York 1972, s. 17.
[8] Michel Foucault, "What is an author?", *Modern Criticism and Theory*, (ed., David Lodge, Longman, London and New York 1988, s. 197.
[9] Dilek Doltaş, *Postmodernizm, Tartışmalar ve Uygulamalar*, Telos Yay., İstanbul 1999, s. 74.
[10] Michel Foucault, "What is an author?", s. 197.

ve yazarına bakılmaksızın değer verildiği –yani yazarın olmadığı– primitif bir dönem söz konusudur.[11] Foucault, yazarlığı, yazılanları, metinleri (temellük nesneleri olarak) kontrol etmek ya da yasalara ve düzene uygun hâle getirmek (*policing*) için birilerine sorumluluk yüklemeye çalışan modern burjuvazinin bir tertibi olarak görür. Bir yazar olmadan belalı metinlerle karşılaşıldığında ceza nasıl yürürlüğe sokulacaktı ya da hukuki olarak sorumlu nasıl belirlenecekti?[12] Yazar isminin bir toplumda belirli bir söylemin yazar işleviyle tanımlanıp tanımlanmamasına bağlı olarak önem kazandığını delillendirmeye çalışan Foucault, Batı toplumlarında, farklı söylem alanlarında yazar ismi ve işlevinin geçirdiği dönüşümleri sorunlaştırmaya çalışır.

Bir özel isim olarak yazarın ismi ilk bakışta diğer isimler gibi bir kimliği tanımlarmış gibi görünmekle birlikte, kendine özgü güçlükleri barındırır. Özel bir kişiyi tarif eden bir özel ismin işleviyle, bir yazara ait olan bir özel ismın işlevi arasında pek çok fark vardır. Yazar ismi, bir söylemde basit bir unsur değildir, sınıflandırıcı bir rolü vardır. Çeşitli metinleri bir arada gruplandırmaya, onları tanımlamaya, başka metinlerden farklılaştırıp onların karşısına çıkartmaya olanak tanır. Aynı zamanda metinler arasında bir ilişki kurar. Çeşitli metinlerin aynı isim altında toplanması, onlar arasında homojenleşmeyi, aynı soydan gelmeyi gösterir. Yazarın ismi, belirli bir söylem olma tarzını karakterize etmeye yarar. Söylemde bir yazar isminin olması, "bu, şu kişi tarafından yazılmıştır" ya da "şu kişi onun yazarıdır" denilebilmesi, bu söylemin akıp giden sıradan bir konuşma, anında tüketilebilecek bir şey olmadığını gösterir. Aksine belirli bir tarzda alımlanması, verili kültürde belirli bir statü tanınması gereken bir konuşmadır bu.[13]

Söylemlerin dolaşım tarzlarının, değer kazanımlarının, niteleme ve temellük tarzlarının kültürden kültüre değiştiği gibi, her kültürün içinde de farklılaştığını belirten Foucault, yazar-işlevi kavramını devreye sokarak söylemlerin toplumsal ilişkilere göre nasıl ifade edildiklerini ortaya koyacak bir çözümleme tarzını öne çıkartır. Bu tür bir çözümlemeden yola çıkılınca öznenin ayrıcalıklı konumu da yeniden gözden geçirilecektir. Böylece ister edebî bir metin, ister felsefi bir sistem, isterse bilimsel bir çalışma olsun, öznenin kurucu rolü ve mutlak karakteri tartışmaya açılmış olur. Foucault, özne temasını yeniden kurmak için olmasa da,

---

[11] *A.g.e.*, s. 202, 203.

[12] P. Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, (çev. T. Birkan), Ark Yay., Ankara 1998, s. 60.

[13] Michel Foucault, "What is an author?", s. 201.

öznenin çoğalma noktalarını, işlev tarzlarını ve bağlanış sistemlerini kavramak için böyle bir tartışmaya ihtiyaç duyar. Bunu yapmakla, "özgür bir özne şeylerin özüne nasıl nüfuz edebilir ve onlara ne anlam verir? Dilin kurallarını nasıl içerden harekete geçirip esasen kendisinin olan düzenlemeye yol açabilir?" tarzındaki geleneksel sorulardan vazgeçilerek, yerine "söylemin düzeninde şeyler hangi biçimlerde ve şartlarda özneye benzer bir şey ortaya çıkarabilir? Her söylem tipinde bu özne hangi yeri işgal edebilir, hangi işlevleri üstlenebilir ve hangi kurallara uyabilir?" tarzında sorular ön plana çıkarılacaktır. Kısacası, özneyi (ya da onun yerini tutanı) kaynak rolünden mahrum kılma ve özneyi söylemin değişken ve karmaşık bir işlevi olarak çözümleme olayıyla karşı karşıyayız.[14]

Yazarın "ideolojik" statüsünü normalizasyon süreçlerine bağlı olarak değerlendiren Foucault için modern yazar söylemler ve bunların anlamlandırmalarıyla büyüyen bir dünyadaki tehlikeli ve kanserli çok anlamlılıkların sınırlanmasına izin verir. Yazar, anlamın çoğalmasından tasarruf etme ilkesidir. Bu noktada Foucault, geleneksel yazar fikrini baştan sona ters çevirmemiz gerektiğini düşünür. Zira yazarın tükenmez bir anlamlandırma dünyası ve sonsuz zenginlik ve cömertliğiyle bize emanet ettiği yapıta yaşam veren "yaratıcı" olduğunu söylemeye alışmışızdır. Yazarın diğer tüm insanlardan çok farklı olduğunu, tüm diller karşısında aşkın olduğunu, yazar konuşmaya başlar başlamaz anlamların çoğalmaya başladığını, sonsuz olarak çiçeklendiğini düşünmeye alışmışızdır. Oysa gerçek bunun tam tersidir. Yazar, bir yapıtı oluşturan sonsuz bir anlamlandırma kaynağı değildir; yazar yapıttan önce gelmez; o, sınırları, dışlamaları ve seçimleri –kısacası kurgunun özgür oluşumunu, ayrışmasını ve yeniden açığa çıkışını, özgür manipülasyonunu, özgür dolaşımını– engelleyen bir işlev ilkesidir. Yazar ideolojik bir üründür. Bizim anlamın çoğalmasından nasıl korktuğumuzu gösteren ideolojik bir figürdür.[15]

Bu ifadelerin açığa çıkarttığı ve kendisinin de vurguladığı gibi, Foucault'nun kurgunun yazar figürü tarafından sınırlanamayacağı bir kültür biçimi aradığını düşünebiliriz. Fakat kurgunun mutlak anlamda özgür bir durumda hareket edeceği, herkesin rahatlıkla kullanacağı ve gerekli ya da sınırlayıcı kalıplardan geçmeden gelişeceği bir kültür biçimi tahayyül etmenin saf bir romantizm olduğunun da farkındadır.[16] Yine de kendi metinlerinde kullandığı retoriğin hedefi olası anlam sınırlarına taşınabilecek kurgular üretmek yönünde gelişir. Nitekim ilginç bir örnek

[14] *A.g.e.*, s. 208, 209.
[15] *A.g.e.*, s. 209.
[16] *A.g.y.*

olması bakımından *Deliliğin Tarihi*'ne yazdığı ilk önsözü kaldırmasının anlamını –Derrida başta olmak üzere çeşitli çevrelerden geliştirdiği akıl tasarımına yönelik eleştirileri de hatırlayarak– bu stratejiye bağlayabiliriz: İlk önsözü kaldırıp onun yerine, bir önsöz fikrinin kendisine yönelik bir eleştiri koymuştur. İki sayfada, okura bir kitabın nasıl algılanması gerektiğini öğretecek bir önsözün tiranlığı ile, bir yazarın kendi yapıtının belirli bir anlamı olduğu hususunda ısrar etme gücüne karşı çıkmaktadır. Burada modern yazarın statüsünü ironik bir biçimde şöyle dillendirir:

> "Ben yazarım: Yüzüme ve profilime bakınız; benim adımla tedavüle çıkacak olan bütün bu ikiz çehreler işte buna benzemelidirler; ondan uzaklaşanlar beş para etmeyeceklerdir; ve diğerlerinin değerlerini benzeme derecelerine bakarak takdir edebilirsiniz. Ben adım, yasayım, ruhum, sırrım, bütün bu kopyaların terazisiyim." Yazarın krallığının yerleşik hale gelmeye başladığı birinci perde, tiranlığın ilanı olan önsöz işte böyle yazılır; benim amacım sizin alacağınız ders olmalıdır; okumalarını, eleştirilerinizi, yapmak istediğime, yani eğer iyice anlayacak olursanız tevazuuma uydurmak zorundasınız: Girişimimin sınırlarından söz ettiğimde, sizin özgürlüğünüzü sınırlandırmayı kastediyorum ve eğer üstlendiğim işe yetmediğimi ilân ediyorsam, bunu kendi kitabıma bir başkasının hayaletini, ona çok yakın olan, ama olduğundan daha güzel bir başka kitabı karşılık olarak çıkartmamanız için yapıyorum. Söylediğim şeylerin kralıyım ve onların üzerinde yüce bir hükümranlığa sahibim: Bu benim amacımın ve söylediğim şeylere vermek istediğim anlamın hükümranlığıdır.[17]

Oysa bir yazar olarak Foucault, kitabının kendisini bir söylem –aynı zamanda hem çarpışma ve silah, hem strateji ve şok, hem konjonktür ve kalıntı, hem de düzensiz karşılaşma ve tekrarlanabilir sahne olarak sunma patavatsızlığını göstermesini ister.[18]

Foucault'ya göre on sekizinci yüzyıldan beri yazarın; sanayi ve burjuva toplumunun, bireyselleşme ve özel mülkiyet çağının ayırt edici vasfı olan kurgunun düzenleyicisi olma rolünü oynamasına karşın, ortaya çıkan tarihsel değişimler dikkate alındığında, yazar-işlevinin biçim, karmaşıklık ve hattâ varoluş olarak aynı kalmasının zorunluluğu yoktur. Bu hızlı toplumsal değişim süreci içinde yazar-işlevi de kaybolacak ve bu kayboluş kurgunun ve çok anlamlı metinlerin farklı bir tarzda işlemesine yol açacaktır. Bütün söylemlerin, bir uğultunun anonimliği içinde gelişe-

---

[17] Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi* (çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 15-16.

[18] *A.g.e.*, s. 16-17.

ceği böyle bir zeminde, uzun zamandır her fırsatta önümüze konulan "Gerçekte konuşan kim? Gerçekten başkası değil de o mu? Ne tür bir özgünlük ve sahicilikle konuşuyor? Ve söyleminde kendi derinliğinin hangi yönünü dışa vuruyor?" tarzındaki sorular kaybolacaktır. Artık ortada "Bu söylemin varoluş tarzları nelerdir? Bunlar nerelerde kullanılmış, nasıl dolaşıma sokulmuştur ve bunları kim kendinin kılabilir? İçinde olası öznelerin kendilerini tanıyacağı yerler neresidir? Bu çeşitli özne-işlevlerini kim üstlenebilir?" tarzında başka sorular olacaktır. Bir de Samuel Beckett'in onlara eşlik eden kışkırtıcı sesi: "Kimin konuştuğunun ne önemi var?"[19]

Beckett'in bu sözüyle ilân edilen, yazarın kayboluşunun ya da ölümünün yol açtığı tedirginliği ise *Bilginin Arkeolojisi*'nin son bölümündeki hayalî konuşmadan çıkarabiliriz: Öyleyse üst üste yığılmış bunca kelime, bunca kağıt üzerine çıkarılmış ve sayısız bakışlara sunulmuş bütün bu işaretler, bu işaretleri düzenli bir şekilde birbirine bağlayan davranışın ötesinde, onları bakı kılmak için bunca tasa, onları insanların hafızasında korumaya ve kaydetmeye adanmış sofuca bağlılık, –bütün bunlar ve onları çizen bu zavallı elden, onlarda dinginlik arayan bu tedirginlikten, baki kalmak için onlardan başka bir şeye sahip olmayan bu sona ermiş yaşamdan geriye hiçbir şeyin kalmaması– neden? Söylemimde ölümsüzleşemeyeceğimi mi farz etmem gerekecek? Ve konuşurken ölümümü uzaklaştıramadığımı ama onu bilfiil kurduğumu; ya da daha ziyade yaşamıma karşı bu kadar ilgisiz ve bu kadar "nötr" olan bu dışarıdaki her içselliği ortadan kaldırdığımı, yaşamımla ölümüm arasında hiçbir farkın bulunmadığını mı farz etmem gerekiyor? Tahammül edilemez olsa da "söylem yaşam değildir: Onun zamanı sizin zamanınız değildir; bütün söylediklerinizin ağırlığı altında Tanrı'yı öldürmüş olabilirsiniz; bütün söylediklerinizle Tanrı'dan daha uzun yaşayacak bir insan yaratacağınızı düşünemezsiniz."[20] Aslına bakılırsa, Foucault yazı ve ölüm arasında çok eskiden beri süregelen, derinlikli bir ilişki görür. Blanchot'nun dediği gibi ölmemek için yazmak, hattâ belki de ölmemek için konuşmak şüphesiz sözün kendisi kadar eski bir görevdir.[21] Kahramanın anlatı yoluyla ölümsüzleştiği Grek epiğinin örneklediği köklü bir gelenektir bu. Farklı bir örnekle, *Binbir Gece Masalları* gibi Arap anlatılarının hem teması,

---

[19] Michel Foucault, "What is an author?", s. 209, 210.

[20] Michel Foucault, *The Archaelogy of Knowledge and The Discourse on Language*, s. 210, 211.

[21] Foucault'nun yazı ve ölüm arasındaki ilişkiye dair ilginç bir çözümlemesi için bkz. Michel Foucault, "Language to Infinity", *Language, Caunter-Memory, Practice*, s. 53 vd.

hem de gerekçesini oluşturan dürtü, ölümden kaçıştır. Bu anlatılarda anlatıcı ölümden erken davranmak, kendisini sessizliğe boğacak olan hesaplaşma gününü ertelemek üzere şafak sökene kadar konuşuyordu. Şehrazad'ın öyküsü, ölümü yaşam evinin dışında tutmaya yönelen ve her gece yinelenen bir çabanın tanığıdır. Oysa günümüz kültürü bu anlatı ya da yazı fikrini, ölümü savuşturmak amacıyla başkalaşıma uğratmıştır. Bir zamanlar ölümsüzlüğü garantileme göreviyle karşı karşıya olan yapıt, artık Flaubert, Proust ve Kafka örneklerinde gözlendiği gibi öldürme hakkına, yazarın katili olma hakkına sahiptir. Yazı ile ölüm arasındaki ilişki, yazan öznenin bireysel özelliklerinin silinmesinde dışa vurulur. Kendisi ile yazdığı şey arasında kurduğu bütün gizil işleyişten yararlanan yazar özne, kendi tikel bireyselliğinin göstergelerini silerek gizler. Sonuçta yazar işareti, kendi yokluğunun tekilliğinden başka hiçbir şeye indirgenmemiştir; o, "yazı oyunundaki ölü adam" rolünü oynamalıdır.[22]

Foucault, 1970 yılında *College de France*'ta yaptığı açılış konuşmasında "söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni, her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımasını isterdim"[23] derken sözün gücünü vurguladığı gibi, aynı zamanda orada konuşan öznenin tarafsız anonimasını da belirtmektedir. Konuşmaya başladığı sırada kendi söyleminin içine "kendisini" yerleştirmekten imtina ederek, Samuel Beckett'in "Adlandırılamayan" romanının son aşamada kendisine "ben" demekten vazgeçen bir ses olan anlatıcısının (aslında anlatan ses bile anlatıcıyla özdeş değildir) sözlerinin arkasına düşer: "Sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek, beni buluncaya, beni söyleyinceye dek, onları söylemek gerek – tuhaf çaba, tuhaf hata, sürdürmek gerek, belki de çoktan oldu, belki de çoktan söylediler bana, söyleyeceklerini, belki beni öykümün eşiğine dek, öyküme açılan kapının eşiğine dek taşıdılar, eğer kapı açılırsa şaşardım."[24] Foucault'nun "anonima"sı Beckett'in "ben" dediği şeyi tekrar tekrar yazmasıdır.[25] Maurice Blanchot, *Gelecek Kitap*'ta, Beckett'ın kitaplarında kim konuşmaktadır? Hep aynı şeyi söyleyen, gözüken ve hiç

---

[22] Michel Foucault, "What is an author", s. 198.

[23] Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, (çev. T. Ilgaz) Hil Yay., İstanbul 1987, s. 21.

[24] *A.g.e.*,s. 21-22. Ayrıca bkz.Samuel Beckett, *Üçleme – Molloy, Malone Ölüyor, Adlandırılamayan*, (çev. U. Ün), Ayrıntı yay., İstanbul 1997, s. 434.

[25] Samuel Beckett özellikle son dönem yapıtlarında, yazarın ölümünü destekleyen bir anlatım biçimi arayışına girer. Nitekim Charles Juliet ile yaptığı bir söyleşide sanatçıdan istenenin yaptığı şeyden kendisini birey olarak çekmesi ve ortadan kalkması olduğunu belirtir. Yine, kendisinin de metinlerinden giderek daha çok silinmiş olduğunu kabul eder: "Sonunda artık kimin konuştuğu bilinmiyor. Öznenin tam anlamıyla ortadan kalkması söz konusu..." Bkz. Charles Juliet, *Samuel Beckett'le Görüşmeler*, (çev. S. Rifat), Om Yay., İstanbul 2000, s. 91.

yorulmayan bu "ben" neyin nesidir? Nereye gelmek istemektedir? Herhangi bir yerde bulunan bu yazar ne ümit etmektedir? Okuyan bizler ne ümit etmekteyiz? Yahut da hiç bitmeyen, devamlı kendi etrafında dönen ölü gibi dolaşan bir söz tarafından sürüklenen, anlamı olmayan değil, ama merkezi olmayan, başlamayan, bitmeyen ama susmayan, emreden, hiç durmayan ve durduğu zaman bile konuşan, sebat eden ve suskunluk dolu olmayan, çünkü bu suskunluğun sonsuza dek konuştuğu yazar neredir?" diye sorar. Beckett, büyük bir ihtimalle söylenen şeyleri yeniden yazarken benliğini kaybetmektedir; bu açıdan ne bir şeye başlamakta ne de bitirmektedir. İşte bu noktada korkunç bir gerçekle karşılaşırız; konuşmadığı ve yazmadığı zamanlarda tam istediğini söyleyebilmekte ve konuşmaya başladığı anda söylenmek istenen anlamını kaybetmektedir. "Çünkü bu sonsuza dek konuşan sessizliğin anlatma tarzıdır." Blanchot' nun vurgusunda olduğu gibi Foucault için de söylenenin öznesi fısıldayan bir suskunluğun tanınmazlığıdır.[26]

Foucault bugün hayatta değil ama ismi –bir yazar ismi olarak– entelektüel tartışmaların odağındaki sayısız metinle birlikte anılıyor. Her şeyden önce kendisinin de bizi ikna etmeye çalıştığı bir şeyi, onun normal entelektüel söylem üretmek gibi bir derdi olmadığını, kelimenin geleneksel anlamında bir yazar olmadığını kabul etmemiz gerekiyor. Daha sonra, oyuncul nitelikteki metinleriyle yüzleşebiliriz. Kitaplarının molotof kokteyli ya da mayın tarlası olmasını; tıpkı havai fişekler gibi kullanıldıktan sonra kendilerini yok etmelerini isteyen bir düşünür karşısında, farklı bir okuyucu kimliği taşımak gerekeceği de ortadadır. Bu yüzden yapmaya çalıştığı şeyi sınıflandırma ve tanımlama girişimimizi boşa çıkartmaktan hoşlandığını da hatırımızda tutmalıyız. Foucault'nun metinlerinde sergilediği, kimi çevrelerce entelektüel sorumsuzluk ve tutarsızlıkla suçlanmasına yol açan tutum, eleştirel projesiyle doğrudan ilgili bir "krize sokma retoriği" geliştirdiği şeklinde yorumlanmıştır. Foucault düşüncesinin özgül niteliğini, içeriği kadar biçiminin de belirlediğini hatırlatarak, retoriğinin yeni özne, metin, anlam, yorum teorisi tartışmalarının ötesinde bizzat kendi eleştirel yöntemi bağlamında, çözümlemelerinin içeriğine uygun ve onun doğasını güçlendirir nitelikte bir yapı ve tekniğin peşinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Foucault'nun geleneksel kavrayışımızı bozmak ve bizi soruşturmaya zorlamak için kasten abartılı retorik yapılar kullanıyor olduğunu düşünerek, onu farklı bir tarzda okuyabiliriz. Foucault'nun "yasa koyucu" değil de

[26] Bkz, Ali Akay, *Michel Foucault, İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yay., İstanbul 1995, s. 36 ve 50. Ayrıca bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Bağlam yay, İstanbul 1991, s. 129-130.

"yorumcu" yazar kimliğiyle söylemini serbest dolaşıma bırakma arzusu, metinleri üzerinden girişilecek anlam mübadelelerini güçlendirirken kendi kariyerinin normatif esnekliğini de artırır. Öte yandan metni özgürleştirmeye yönelik bu çabaları yanında, rahatsız olduğu şey, çarpıtmadan çarpıtmaya, başkalarının okumalarının okunmasıyla sonunda metne ilişkin tamamen grotesk bir imgenin ortaya çıkmasıdır. Yine de yalnız kitap yazmakla kalınmayıp, bunun yanında kitabın nasıl okunması gerektiğini gösteren bir yasa da ortaya konması için hiçbir sebep yoktur.

BÜTÜN FELSEFİ TEODİSE DENEMELERİNİN BAŞARISIZLIĞI ÜZERİNE*

Immanuel Kant

Teodiseler ile, aklın dünyadaki hikmetli gaye karşıtı şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şikâyetlere karşı, Yaratıcının üstün hikmetinin savunmaları anlaşılmalıdır. Buna "Tanrı'nın gayesini savunma" da denilir. (Sonuçta teodise, ileride göreceğimiz gibi, bu konularda kendi sınırlarını

Çeviren: Y. Doç. Dr. Muhsin Akbaş

* Immanuel Kant'ın (1724-1804) burada çevirisini sunduğumuz makalesi, ilk kez "Über das Miβlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" adı ile Berlinische *Monatsschrift*'in Eylül 1791 sayısında yayımlanmıştır. Elinizdeki Türkçe çeviriye, Michael Despland' ın "On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies," başlığı ile yaptığı ve *Kant on History and Religion* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973) adlı kitabına aldığı ilk modern İngilizce çevirisi esas alınmıştır. Kant'ın makalesi Almanca orijinalinden Türkçeye kazandırılıncaya kadar, bu çevirinin Türkiye'deki din felsefesi çevrelerinin teodise tartışmalarında duyduğu önemli bir eksikliği gidereceği düşünülmektedir (Çevirmenin Notu).

Kant bu makalesinde, din felsefecilerinin "kötülük problemi" olarak adlandırdığı dünyadaki kötülük gerçeğinin kutsal, iyi ve adil bir Tanrı'nın varlığı inancı ile çelişki oluşturduğu itirazına sunulmuş çözümlerin tutarlılığını inceler. Kant, "teodise" adı verilen Tanrı'nın bilgeliğini açıklama yollarının, bu güne kadar kesin bir biçimde sözü edilen problemi çözmeye yeterli olmadığını fakat bunun Tanrı inancının iptali anlamına da gelmeyeceğini iddia eder. Kant'a göre insan, Tanrı ile yaşadığımız tecrübe dünyası arasındaki ilişkiyi tam olarak anlama kapasitesinden yoksun olduğu için, kötülük problemi ile iddia edilenin aksine, Tanrı inancı makul ve mantıklıdır.

küstahça görmezden gelen bir aklın savunmasından başka bir şey olamaz). Bu davanın savunulması hiç de kolay değildir. Bununla birlikte, insanın saygınlığını isteyen her görüş ve her öğreti, kabul edilmeden önce, saygınlığının gerçek veya yapmacık olup olmadığının anlaşılması için, akla uygun bir şekilde olmak şartıyla küstahlık yapılmaksızın test edilebilir. Bu, akıllı bir varlık olarak insanın hakkıdır.

Tanrı'nın sözümona avukatı davayı kazanmak için, şu üç şeyden birini kanıtlamalıdır: Ya dünyadaki gayeliliğe aykırı sanılan şeyin öyle olmadığını; *veya* gayeliliğe aykırı olmakla beraber mutlak bir gerçek olmadığını, fakat eşyanın tabiatının kaçınılmaz bir sonucu olarak düşünülmesi gerektiğini; *veya*, son olarak, mutlak bir gerçek olmakla beraber, varlıkların yüce Yaratıcısının değil fakat insan veya üstün ruhlar gibi, iyi veya kötü başka bir sorumlu varlığın işi olduğunu kanıtlamalıdır.

Teodise yazarı, davanın akıl mahkemesi önünde olmasını benimsediği gibi, saldırı altındaki müvekkilinin davasını, davacının bütün şikâyetlerini açık ve kesin bir şekilde reddederek savunacak bir avukat olmayı da kabul eder. Bundan dolayı o, bu süreç esnasında nedensiz yere, insan aklı mahkemesinin yetersiz (*exceptionem fori*) olduğunu bildiremeyebilir. Başka deyişle o, Yaratıcının yüce hikmete sahip olduğunu davacının isteyerek kabul etmesi ve buna karşı ileri sürülmüş bütün şüphelerin daha fazla araştırma yapılmaksızın hemen ve tamamen temelsiz olarak reddedilmesi gerçeğini kullanmamalıdır. Aksine teodise yazarı, şikâyetleri dinlemeli ve onlar yüce hikmet[1] kavramını eleştirmedikleri için, itirazları çözüme kavuşturarak ve Yaratıcının yollarının açıklanması yoluyla bu en yüce hikmeti anlaşılabilir kılmalıdır.

Bununla beraber, avukatımızın üstlenmesine gerek olmayan bir iş var; o da dünyadaki tecrübeden öğrenilenler yoluyla Tanrı'nın en yüce hik-

[1] Tam anlamı ile ifade etmek gerekirse, *hikmet* sadece her şeyin mutlak hedefi olan en yüksek iyi ile iradenin uyuşması kabiliyetine bağlıdır. *Sanat*, diğer taraftan, birinin istediği sonuçlar için uygun araçlar bulma yeteneğinde yatar. Bununla birlikte sanat, bütün insan aklının ötesinde yatan şeyin imkânı olarak kendisinin başarılara muktedir olduğunu gösterdiğinde, örneğin, organik yapılardaki gibi sonlar ve araçlar karşılıklı olarak birbirlerini ortaya çıkardıklarında, bu *ilahi sanat* da herhangi bir neden olmaksızın hikmet olarak adlandırılmayabilir. Buna rağmen, karışıklıktan kaçınmak için bu tür hikmete biz, Yaratıcının *ahlâki hikmetinden* farklı olarak onun *sanatsal hikmeti* adını vereceğiz. Teleoloji (fiziksel teoloji) tecrübede öncekine dair pek çok kanıt bulur. Fakat biz bundan Yaratıcının ahlâken de hikmetli olduğu sonucunu çıkaramayız, çünkü tabiat kanunu ve ahlâk kanunu tamamen farklı ilkelere dayanmaktadır. Tanrı'nın ahlâki hikmetinin kanıtı tamamen *a priori*'dir ve hiçbir şekilde dünyada olup bitenlerin tecrübesine dayandırılamaz. Dinî bir değere sahip olmak için (ihtiyaç duyulan tek değer, çünkü ona kuramsal bir noktadan tabiatın açıklaması için gerek duyulmaz), Tanrı kavramı ahlâki bir varlık kavramı olmalıdır. Ve bu kavram ne tecrübeye ne de bizim için tam olarak ulaşılamaz olan tümüyle aşkın bir zorunlu varlık kavramına dayandırılabilir. Şu hâlde, böyle bir varlığın varoluşunun kanıtının ahlâki olandan başkası olamayacağı yeterince açıktır.

metini kanıtlamaktır. Bu onun yapabileceği bir şey değildir, çünkü dünyanın yaratma ve idaresinde kendisinden daha büyük herhangi bir şeyin olamayacağının kesin olarak söylenebileceği bu mükemmelliği herhangi bir dünyada tanımak (tecrübe ile bilindiği gibi) her şeyin bilgisine sahip olmayı gerektirir.

Dünyadaki gayelilikte, Yaratıcının hikmetine yapılabilen itirazlara konu olan üç tür çelişki vardır.

1. Gayeliliğe kesin karşıt olanlar; hikmet bu tür çelişkilere ne bir son ne de bir araç olarak izin verebilir ya da onları dileyebilir.

2. Gayeliliğe şartlı karşıt olanlar; bunlar bir amaç olarak değil de bir araç olarak hikmetli irade ile bir arada olabilir.

Birincisi, ahlâk açısından gayeye ters düşen, tam anlamıyla kötülüktür (günah). *İkincisi*, fiziksel olarak gayeye ters düşen, acı anlamında kötülüktür. Ayrıca, fiziksel kötülük ve ahlâki kötülük arasındaki bağlantıda maksatlı bir ilişki de vardır, çünkü var olan bir acı bazen ahlâki düşünceler nedeniyle engellenemez veya engellenmemelidir. Bu fiziksel kötülük veya (ceza olarak) acı ile (suç olarak) ahlâki kötülük arasında bir ilişki olması demektir. Dünyadaki herkesin ahlâk açısından davranışının karşılığını görüp görmediği sorulduğunda, dünyadaki gayelilik de sorgulanır. Bu bizi, gayeye yapılan *üçüncü* tür itirazı araştırmaya iletir.

3. Suç ve cezanın oransızlığının dünyadaki gayeliliğe karşı ortaya çıkardığı çelişki.

Gayelilikte görülen çelişkilerin her birinin yol açtığı şikâyetlere hedef olan Yaratıcının üstün hikmetinin nitelikleri de üç türdür.

Birincisi, *kanun yapıcı* olarak Yaratıcının *kutsallığı*, dünyadaki ahlâki kötülük ile çelişir.

İkincisi, *yönetici* (veya destekleyici) olarak Yaratıcının *iyiliği*, akıllı varlıkların sayısız dert ve acıları ile çelişir.

Üçüncüsü, *yargıç* olarak Tanrı'nın *adaleti*, suçluların cezasız kalması ve suçlarının önemi arasındaki yakışıksız oransızlık nedeniyle ortaya çıkmış izlenimi veren skandal ile çelişir.[2]

---

[2] Bu üç sıfat birbirine indirgenemez –adalet, örneğin, iyiliğe indirgenemez– ve bu nedenle daha aşağı bir sıraya çekilemez. Onlar birlikte, ahlâki Tanrı kavramını oluşturur. Kimse bu niteliklerin sırasını bu ahlâki kavrama dayanan dine bir zarar vermeksizin değiştiremez (ve örneğin, yaratmanın en önemli sonunu iyilik yapamaz ve kanun koyucunun kutsallığını ona tâbi kılamaz). Pratik olduğu kadar saf aklımız bu sırayı tespit eder, çünkü eğer yasama iyilikten esinlenseydi, bütün saygınlığını ve de sabit görev kavramını yitirirdi. İnsanın her şeyden önce mutlu olmak istediği doğrudur; fakat o mutlu olmanın değerinin (yani, kendi hürriyeti ile kutsal kanunlar arasındaki uyuşma), Yaratıcının buyruğu ile, insan iyiliğinin ön şartı olduğu ve bu nedenle de ondan önce gelmesi gerektiğini (sık sık gönülsüzce olsa da) anlar ve kabul eder. Çünkü subjektif sona (bencillik) dayanan mutlu olma dileği (hikmet tarafından tayin edilen) objektif sonu belirleyemez; objektif son iradeye şartsız olarak kuralı veren kanun tarafından

Bu üç şikâyet, yukarıda sıralanan üç tür savunmadan biri kullanılarak cevaplandırılacaktır. Her bir cevabın değerini tek tek incelemek gerekecektir.

1. Dünyada bulunan ve Tanrı'nın işi olan ahlâki kötülükten dolayı ilâhî iradenin kutsallığına karşı yöneltilen şikâyetlere, Tanrı'yı haklı çıkaran aşağıdaki cevaplar ileri sürülür.

a. Aklımızın saf kanunlarının ihlâli olarak kabul ettiğimiz gayeye böylesi kesin itiraz hiç var olmamıştır. İnsanca hikmetimizin sadece öyle olduğunu düşündüğü küçük engeller vardır. İlâhî hikmet bizim tarafımızdan kavranılamayan tamamen farklı kurallara göre hükmeder. Pratik aklımızın nazarında itiraz edilebilir bulduğumuz ve onun doğru olan hakkındaki prensipleri, yüce hikmetin nazarında ve ilâhî gayeye göre, hem bireysel hem de evrensel iyiliğimize ulaşmak için en iyi araç olabilir. Her şeye gücü yeten Tanrı'nın yolları bizim yollarımız değildir (*sunt superis sua iura*) ve sadece bu dünyadaki insanlar için geçerli olan bir kanunu mutlak bir kanuna dönüştürürsek hata ederiz; öyle ki, aşağı gözlem noktamızdan yaptığımız değerlendirmede uygunsuz gibi görünen şeyin, en yüksek gözlem noktasından da öyle olması gerektiğini kabul ederiz. Cevabın suçlamadan daha kötü olduğu bu savunma hiçbir cevap gerektirmez. En küçük ahlâk duygusu olan her insanın kınamasına rahatça terk edilebilir.

b. İkinci haklı neden, dünyadaki ahlâki kötülüğün varlığını kabul etmekle beraber, bu kötülüğün sonlu varlık olarak insan tabiatının sınırlılıklarına dayandığı için kaçınılmaz olduğunu söyler ve Yaratıcının bu konuda suçsuz olduğunu kabul eder. Fakat böyle olsaydı, kötülüğün kendisi haklı bir neden içerebilirdi; ve kötülüğün suçu bana isnat edilemeyeceği için, onu ahlâki kötülük olarak adlandırmayı bırakmamız gerekirdi.

c. Üçüncü cevap, ahlâki kötülük olarak adlandırdığımız kötülük durumunda bizim bir insan hatası bulduğumuzu ve Tanrı'nın ondan dolayı sorumlu tutulamayacağını ifade eder. Tanrı hikmetli nedenlerle ona müsa-

---

buyrulur. Aynı şekilde, adaletin uygulanmasında ceza sırf bir araç olarak değil fakat yasama hikmetinin bir sonu olarak vardır. Haddi aşma, başka bir iyi meydana getirmek için değil fakat bu bağlantının kendisi iyi ve ahlâki olarak zorunlu olduğu için üzüntü ortaya çıkarmaktadır. Adaletin yasa koyucunun iyiliğini varsaydığı doğrudur, çünkü eğer onun iradesi hükmü altında olanların iyiliğini göz önünde tutmasaydı, onlar da ona itaat etmek zorunda olmayabilirdi. Fakat adalet iyilik değildir. Adalet, kapsamlı hikmet kavramı içinde bulunsa da iyilikten farklı bir şeydir. Bu nedenle, insanların burada yeryüzünde kısmetlerinin dağıtılmasında adaletin bulunmadığı suçlamasında, yakınma iyi olanların iyi olmadığı değil fakat kötü olanların üzüntü içinde olmadığıdır (birinci ifadeyi ikinciye eklemek skandalı daha da arttırsa da). Çünkü Tanrı tarafından kurulan eşyanın yönetiminde en iyi insan kendi mutluluk isteğini ilâhî adalete değil, fakat sadece kendi iyiliğine dayandırabilir; ve bütün görevlerini yapan kimse, ilâhî merhamet üzerinde meşru bir hak iddia edemez.

maha eder, fakat hiçbir şekilde onu hoş karşılamaz, irade etmez ve ona neden olmaz. Dünyanın mutlak ve tek yaratıcısı olan Tanrı tarafından müsaade edilen basit bir *izin* kavramına herhangi bir itiraz bulamıyorum. Bununla beraber, yukarıdaki (b) cevabı ile aşağıdaki benzerliğe işaret etmek isterim; Tanrı'nın daha yüksek ahlâki sonlarla çelişmeksizin bu kötülüğe engel olması imkânsız olduğu için, bu talihsizliğin (çünkü bu tam anlamıyla böyle adlandırılmalıdır) nedeni, eşyanın tabiatında, sonlu varlık olarak insanlığın zorunlu limitlerinde aranmalıdır ve bu suretle insanlık bundan dolayı sorumlu tutulamaz.

2. Benzer şekilde, dünyada bulunan üzüntüler, yani acılar nedeniyle ilâhî iyiliğe karşı yapılan suçlamaya aşağıdaki üç cevap verilebilir.

a. İnsanın kaderinde, hayattaki hoşlanılan şeylerle karşılaştırıldığında aşırı miktarda acı bulunduğunu kabul etmek yanlıştır. Mutsuzluk ne kadar çok olursa olsun, herkes hayatı ölüme tercih eder. Hattâ ölümü seçenler bile, ölümü erteledikleri sürece hayatın zevk alınabilirliğini kabul etmişlerdir. Sonunda intihar edecek kadar delirdiklerinde, hiçbir acının hissedilemediği duygusuz bir duruma geçmişlerdir. Bu safsataları cevaplamak için, görüş bildirebilmesine olanak sağlayacak şekilde, hayatın değeri hakkında yeteri kadar düşünmüş ve uzun yaşamış sağlam anlayış sahibi herhangi bir insanın duygularına bakmak yeterlidir. Ona, bütün hayat oyununu ilk kez oynanan şartlarda değil fakat daha memnun kalacağı başka herhangi bir şartta (tabii ki bir periler ülkesinde değil fakat bizim bu dünyamızda olmak şartıyla) başından sonuna kadar tekrar oynamaya istekli olup olmadığı sorulsa nasıl cevap verirdi?

b. Acı veren duyguların haz verenlerden fazla oluşu bir hayvan tabiatında insanda olduğu gibi doğuştandır (Count Veri'nin *Hazzın Tabiatı* adlı kitabında iddia ettiği şey aşağı yukarı budur). Buna cevabım şu olur: Eğer durum böyleyse, başka bir soru ortaya çıkar; gerektiği şekilde değerlendirildiğinde bu hayat arzu edilebilir değilse, varlığımızın Yazarı bizi bu hayata niçin çağırdı? Bizim bu hayattan hoşnutsuzluğumuz, (Cengiz Han, Hintli kadına ne acı duyulan zararları tazmin edebileceğini ne de gelecek güvenliğini garanti edebileceğini söylediğinde) Cengiz Han'a şöyle söyleyen Hintli kadının memnuniyetsizliği gibidir: "Eğer bizi korumak istemiyorsan, o zaman bizi niçin zaptettin?"

c. Düğümümüzü çözmenin üçüncü yolu şudur: Tanrı, iyiliğinden dolayı gelecek bir mutluluk için bizi bu dünyaya yerleştirdi. Bununla birlikte, bu hayatın üzüntü ve uğraşlarının beklenilen sonsuz mutluluktan önce gelmesi zorunludur; bu şekilde bizler güçlüklere karşı verdiğimiz mücadele ile gelecekteki mutluluğa layık olabiliriz. Bu (pek çoğunun yenik düştüğü ve en iyinin bile memnun olmadığı) sınama zamanının yüce

hikmet tarafından gelecek mutluluğun mutlak şartı olması ve yaratılanların hayatlarının her döneminde memnun olmalarını sağlamanın imkânsızlığı düşüncesi, ifade edilebilecek bir görüştür; anlaşılabilecek bir düşünce değildir. Bu şekilde yüce hikmete başvurularak düğüm kesilebilir; fakat teodiseler başlangıçta söz verdikleri düğümü çözemez.

3. Evrensel hâkimin adaletine[3] karşı yapılan son şikâyete aşağıdaki cevaplar verilir:

a. Suçlu insanların bu dünyadan cezalandırılmadan gittikleri sözünün hiçbir temeli yoktur. Her suç tabiatı gereği orantılı cezasını da kendisinde bulundurur. Vicdanın derin kınamaları, *Fury*'lerden* daha acımasızca, kötü insanların hayatını zehir eder. Bu cevap apaçık bir yanlış anlamaya dayanır. Erdemli kişi kendi karakterini kötü olana uyarlar: O, kötü insanın ahlâk kanununun en küçük ihmalsizliğine karşı, ne kadar erdemli ise o kadar şiddetli bir şekilde, feryat eden tamamen gelişmiş bir vicdana sahip olduğunu varsayar. Bu şekildeki düşüncelerin ve denetleyici vicdanın hazır bulunmadığı durumlarda, işlenmiş suçların cezacısı da yoktur. Kötü kişi, suçları için toplumsal cezalandırmalardan kaçabildiği sürece, dürüst insanları rahatsız eden iç suçlamaların korkusuna güler geçer. Zaman zaman kendisine yaptığı suçlamalar ya vicdanından gelmez ya da onda hâlâ biraz vicdan kaldığını gösterir. İkinci durumda, bu pişmanlık bir kenara bırakılır ve çoğu zaman önem verilen tek haz olan duyuların tatmini ile telafi edilir.

b. Suçlama şu şekilde de cevaplanabilir. Bu dünyada suç ve ceza arasında adil bir ilişkinin olmadığı inkâr edilemez. Dünyada korkunç adaletsizlikle yaşamış ve sonuna kadar mutlu kalmış hayatlar bulunduğu maalesef kabul edilmelidir. Fakat bu eşyanın tabiatında vardır ve kimse bunun böyle olmasını istememiştir. Bundan dolayı da o, ahlâk açısından çirkin değildir. Dahası, olumsuzluklara karşı mücadele etmek ahlâki erdemin

---

[3] Dünyanın işleyişini Yaratıcısının ilâhlığı ile uzlaştırma çabasında yatan bütün zorluklar arasında, olayların meydana gelişindeki *adaletin* görünüşteki yokluğundan kaynaklananlar kadar başka hiçbir şeyin aklın acil dikkatini çekmemesi ilginçtir. Eğer suçlu bir insan, özellikle kötülük için ender güçlere sahip biri, cezalandırılmadan ölmezse (ve bu nadiren olur), o zaman tarafsız gözlemci rahat bir nefes alır ve Tanrı ile uzlaştırılır. Tabiatta gayeliliğin olmaması onda hayret uyandıracak ve güçlü bir şekilde Tanrı'nın elinin işte olduğuna onu ikna edecektir. Niçin? Çünkü orada ahlâki bir gayelilik olduğunu fark eder ve bu dünyada görmeyi umabileceği işlemekte olan tek tür olaydır bu.

* "*The Fury*" (İngilizcede), "*the Furries*" veya "*the Three Erinnyes*" (Üç Kızgınlar), Yunan mitolojisinde özellikle ana-baba cinayeti ve yalan yere yemin suçlarından öç almak için yer altındaki ceza yeri olan Tartarus'tan gönderilen Alecto, Tisiphone ve Megaera adlı üç tanrıçadır. Daha geniş bilgi için bakınız: Robert Graves, *The Greek Myths*, beşinci baskı, (London: The Folio Society, 1998), I, 44-45. ç.n.

esasıdır. Ve erdemlinin kendi mutluluğunu kötünün elemi ile karşılaştırdığı zaman çekmesi gereken acı, bu olumsuzluklardan birisidir. Böylece acı, sadece erdemin değerini arttırmaya hizmet eder ve bu suretle hak edilmemiş üzüntüler tarafından aklın kulağında yaratılan ahenksizlik en güzel ahlâkı uyum hâlini alır. Bu tür çözümlere itirazlar vardır. Erdemden *önce gelen* veya ona eşlik eden acıların, (erdemi bilememeleri nedeniyle) onunla gerçek bir ahlâki ilişkide olduğu düşünülebilir, yine de hayatın sonuçta tacı erdeme vereceği ve kötülüğü cezalandıracağı beklenmeye devam edilir. Fakat bu son, tecrübemizde pek çok örneği olduğu gibi, sağduyuya ters düştüğünde, erdemlinin acıları o zaman, onun bu suretle daha saf erdeme sahip olabilmesi için değil fakat erdeminin zaten saf olmasından ve mantıklı bencilliğin kurallarına önem vermemesinden dolayı başına geliyor gibi görünüyor. Böylece olaylar, insanın kavrayabileceği gibi, adalete doğrudan muhalif şekilde olmaktadır. Ayrıca biz bu dünya hayatının sonunun bütün hayatın sonu olmayabileceği ihtimalini düşündüğümüzde, bu hiçbir şekilde ilâhî takdirin bir *haklı nedeni* anlamına gelmez; aksine makul ahlâki bir inanç tarafından söylenen, şüpheciye sabır tavsiye edebilen fakat onu tatmin etmeyen hâkim bir yargıdır.

c. İnsanın ahlâki değeri ile başına gelen durumlar arasındaki uyumsuzluğu açıklamaya çalışan üçüncü bir yol vardır. Denilir ki, bu dünyadaki bütün mutluluk ve keder, tabiat kurallarına göre, insan tarafından kullanılan yeteneklerin sonucu olarak orantılı bir şekilde hesaplanmalı; yani içinde kendilerini buldukları şartlar altında insanların kullandıkları akıl ve zekâya başvurarak değerlendirilmelidir. Onlar duyular üstü gayelere başvurarak değerlendirilmemelidir. Diğer taraftan, gelecek dünyada başka bir olaylar düzeni geçerli olacaktır ve herkes burada aşağıdaki işlerinin ahlâki bir değerlendirmesi ışığında layık olduğu akıbete uğrayacaktır. Bu hipotez oldukça gereksizdir. Ayrıca, başka bir itiraz daha vardır. Akıl, ahlâki yasa koyucu sıfatıyla yüce bir yargı koyamadığında, sadece teorik bilginin kurallarına dayanmalıdır. Bu kurallara göre, insan akıbetinin burada olduğu gibi gelecek yaşantıda da dünyanın tabii seyri tarafından düzenlenebilirliği ihtimal dâhilindedir. Tabiat kanunu dışında, teorik kapasitesi içinde, akıl tarafından hangi rehber kullanılabilir? Aklın (b)deki gibi daha iyi bir dünya ümidiyle sabredebileceği söylenirse bile, burada aşağıda hikmetli olmayan tabiat kanunlarına göre olayların işleyişinin gelecek dünyada aynı kanunları takip ederek gerçekten hikmetli olabileceği nasıl beklenebilir? Böylece akıl, hürriyet kanunlarını (ahlâk kanunu) takip ederek, iradenin nedeninin dâhili tayini ile (genellikle harici olan) mutluluğumuzun nedenleri arasındaki herhangi bir makul ilişki bulamaz.

Bu nedenle, insan akıbeti ve ilâhî adalet arasında burada olduğunu düşündüğümüz uyumun daha fazlası gelecek dünyada beklenemez.

*

Felsefe mahkemesi önündeki bu duruşmanın sonucu, şu ana kadar önerilen hiç bir teodisenin verdiği sözü tutmadığı şeklindedir. Hiçbiri, dünyanın idaresinde işlerlikte olan ahlâki hikmeti, bizim hayat tecrübelerimizden kaynaklanan şüphelere karşı haklı çıkarmayı başaramadı. Bu şüphelerın, aklımızın sınırları hesaba katıldığında, böyle bir ahlâki hikmeti çürütemeyeceğini de doğru bulduğumu eklemeliyim. Zamanla hücum altındaki yüce hikmeti sadece delil yokluğundan aklamakla kalmayıp tamamen temize çıkaracak daha iyi haklılık nedenleri bulmak mümkün olacak mıdır? Bu soru hâlen çözüme kavuşmamıştır, çünkü biz *tecrübe yoluyla bildiğimiz bu dünya* ve *yüce hikmet arasındaki ilişkiyi* tespit etmeye gelince, aklın tamamen güçsüz olduğunu kesin olarak gösteremeyiz. Bununla birlikte, bu konularda aklın gücü gösterilmediği sürece de, "insan hikmetinin" ilâhî hikmetin yollarını kavrama girişimlerinin tamamı terk edilmelidir.

Fakat bizler, en azından negatif bir hikmete yetenekliyiz. Bizim kapasitemizin ötesinde olan konularda, düşüncemizin zorunlu sınırlarını anlayabiliriz. Bu kolayca ifade edilebilecek ve duruşmaya *ilk ve son defa* nihai noktayı koyacaktır.

Biz gerçekte dünyanın düzeninde ortaya çıkan *sanatsal bir hikmet* kavramına sahibiz. Bu bilginin objektif gerçekliği tamdır ve bizim kuramsal aklımız fiziksel bir teoloji geliştirebilir. Pratik aklımızın ahlâki ideali bize mükemmel bir Yaratıcı tarafından yaratılmış bir dünyada fark edilebilen bir *ahlâki hikmet* kavramı da verir. Fakat biz, tecrübe dünyasında sanatsal ve ahlâki hikmet arasında bir birlik ve uyum kavramına sahip değiliz ve bunu elde edeceğimizi de bekleyemeyiz. Bir mahluk olmak ve bu sıfatla Yaratıcının kanunlarına itaat etmek ve aynı zamanda (dış etkilerden bağımsız bir irade sahibi ve Yaratıcının iradesine pek çok durumda karşı durabilen) özgürce davranan bir varlık olmak; sorumlu olmak, ayrıca diğer taraftan eylemlerini Yüce bir Varlığın işleri olarak düşünmek –bu iki grup kavram arasındaki birlik, en yüksek iyi olan dünya düşüncesinde önkabul olarak koymamız gereken bir birliktir. Fakat bu, sadece duyular üstü (makul) âlemin bilgisine sahip olan ve bu hayatın tecrübe dünyasının temelinde nasıl bulunduğunu gören kişi tarafından anlaşılabilen bir birliktir. Dünyanın Yaratıcısının ahlâki hikmetinin delili sadece bu bilgiye dayandırılabilir– diğer taraftan hiçbir ölümlü insan bu bılgiye ulaşamaz.

❄

Her teodise, tabiatın bir yorumu olmalı ve iradesinin maksatlarını Tanrı'nın tabiatla nasıl açıkladığını göstermelidir. Yasa koyucunun açık iradesinin bu türden ifadesi ya kuramsal ya da otantik olur. İlk türden açıklama başka kaynaklardan öğrenilen maksatların ışığında kanun koyucu tarafından kullanılan açıklamaları yorumlar. İkinci tür ise, kanun koyucunun kendisi tarafından yapılır.

Tanrı'nın bir eseri olarak dünya, Tanrısal iradenin *maksatlarının* ilâhî bir açılımı olarak düşünülebilir. Bu açıdan dünya, çoğu zaman kapalı bir kitaptır. Tanrı'nın (daima ahlâki olan) mutlak maksadını, tecrübenin sadece bir nesnesi olan bir dünyadan okumak istediğimizde, o daima kapalı bir kitaptır. Bu türden felsefi yorumlar kuramsaldır ve geleneksel anlamda kuramsal teodise olarak isimlendirebileceğimiz bir teodise oluşturur. Fakat biz aynı zamanda ilâhî hikmete yöneltilen bütün suçlamaların yalın reddine teodise adını vermeliyiz; ancak bu red, ilahi bir *yüce yargıya*, bütün tecrübelerden önce ahlâki ve hikmetli bir varlık olarak Tanrı kavramını zorunlu bir şekilde bize veren aklın yargısına dayanmalıdır. Bu sonraki durumda Tanrı, aklımız sayesinde, evrende ortaya koyduğu iradesinin yorumlayıcısı olur. Ve bu yorumu biz otantik teodise olarak adlandırıyoruz. Bu *muhakeme eden* (kuramsal) akıl değil, bizzat kendisi yasama otoritesine sahip en yakın açıklayıcı ve evren kitabının yorumlama sorumlusu olan, Tanrı'nın sesi olması düşünülebilen *yetkili* pratik bir akıl tarafından açıklanan bir yorumdur. Ben böyle bir otantik yorumu eski bir kutsal kitapta alegorik olarak ifade edilmiş bulmaktayım.

Eyüp, bir insanın hayatın güzellikleri içinde düşünebileceği en iyi şartlarda yaşamış bir adam olarak takdim edilir. O sağlıklı, zengin ve hürdü; mutlu olmalarını temin ettiği diğer insanlar üzerinde otorite sahibiydi; mutlu bir ailede yaşadı, iyi arkadaşları vardı ve hepsinden önemlisi (en önemlisi budur) kendisi ile barış içindeydi ve iyi bir vicdanı vardı. Bütün bu nimetler, sonuncu hariç, onu denemek için gönderilen korkunç bir kader tarafından kendisinden alındı. Talihin beklenmedik şekilde tersine dönmesinin yol açtığı şaşkınlıktan sonra kendini toparladığı zaman, kötü akıbetinden şikâyet etti. Çok geçmeden Eyüp ile (onu teselli etmeye gelen) arkadaşları arasında tartışma çıktı. Her bir taraf bu kötü talihin ahlâki açıklaması için, her biri kendi görüşüne göre (ya da daha doğrusu kendi durumuna göre), teodisesini ileri sürdü. Eyüp'ün arkadaşları, dünyadaki bütün kederleri ilâhî adalete başvurarak açıklayan öğretiyi kabul ediyordu; acılar işlenen suçların cezalarıydı. Talihsiz adamı kendisi ile suçlayacak herhangi bir suçu adlandıramamış olsalar da, bununla birlikte

onlar, Eyüp'ün böyle bir suç işlemiş olması gerektiğine *a priori* hükmedebileceklerine inanıyorlardı; yoksa ilâhî adalet onun bu kadar mutsuz olmasına izin veremezdi. Diğer taraftan Eyüp, kendisinden emin bir şekilde hayatı boyunca vicdanının onu suçlamadığını iddia etti; o kaçınılmaz insan zaafları hakkında da, Tanrı'nın onu zayıf bir varlık olarak yarattığını bizzat kendisinin ifade edeceğini ekledi. Bundan dolayı o, *şartsız ilâhî hüküm* öğretisini kabul etti ve dedi ki: "Tanrı eşsizdir ve dilediğini yapar."[4]

Her iki tarafın hem lehte hem de aleyhte ürettiği muhakemeler söz etmeye değecek önemde değildir. Fakat muhakeme ederken insanların sergiledikleri özellikler daha çok dikkate değerdir. Eyüp düşündüğü, hissettiği ve onun konumunda olan herkesin hissedebileceği gibi konuştu. Bununla birlikte, Eyüp'ün arkadaşları yargıladıkları davranışın kime ait olduğunu Yüce Kudret Sahibinden gizlice işitmişlercesine ve doğruyu söylemekten ziyade doğru yargıyı vererek onun iltifatını kazanmaktan hoşlanıyorlarmışçasına konuştular. Onların hiç bilgileri olmadığını itiraf etmeleri gereken şeyleri kabul etmeleri ve gerçekte sahip olmadıkları kanaatleri uydurmaları şeklinde ortaya çıkan sahtekârlık, Eyüp'ün neredeyse küstahlık sınırındaki dalkavukluktan tamamen ayrılmış özgür ve samimi açık sözlülüğü ile çelişir. Bu çelişki arkadaşlarını hoş olmayan bir konumda bırakır: Eyüp sorar, "Adil olmayan tezlerle mi Tanrı'yı savunmak istiyorsunuz? Onun şahsı için düşünceler mi üretmek istiyorsunuz? Savunmak istediğiniz gerçekten onun davası mı? Eğer kişiler için düşünceler üretirseniz, o sizi cezalandıracaktır! Onun önünde hiçbir ikiyüzlü duramaz."[5]

Sonuç bölümünde, Eyüp'ün bu son sözünün doğruluğu kanıtlanmaktadır; çünkü Tanrı, yaratışının hikmetini ve kendi erişilemez tabiatını göstererek Eyüp'ü onurlandırdı. O kendisinde insanın kesin bir şekilde Yaratıcının gayelerini ve onun hikmetli takdirini görebileceği (ve anlayabileceği) yaratışının güzel tarafını görmesine izin verdi. Fakat o aynı zamanda, aralarında zararlı ve korkunç şeylerin bulunduğu gücünün eserlerini isimlendirerek dehşetli tarafını da gösterdi. Bu şeyler özleri itibariyle bir gayeye hizmet edebilirler fakat onlar başka varlıklar ve özellikle de insanla ilişkileri bakımından yıkıcıdırlar; bütün gayelere zıt gitmekte, hikmet ve iyilik ile kurulmuş bir plan düşüncesiyle uyum içinde görünmemektedirler. Tanrı Eyüp'e eşyanın fiziksel düzeninde, hattâ daha fazlaca fiziksel ve ahlâki düzen arasındaki bağlantıda (bu aklımız için daha

[4] Eyüp 23:13.
[5] Eyüp 23:7-11, 16.

da anlaşılmazdır) hikmetli bir Yaratıcıyı ortaya koyan bütünün düzenliliğini gösterdi. Sonuç şudur: Eyüp iyi inancından emin olduğu için kutsal şeylere saygısızlık ederek konuştuğunu değil fakat sadece anlamadığı ve kavrayışının ötesinde olan şeyler hakkında akılsızca konuştuğunu itiraf etti. Eyüp bunu itiraf ederken, Tanrı onun arkadaşlarını kınadı; çünkü vicdan noktasından düşünüldüğünde, onlar kulu Eyüp'ün yaptığı gibi Tanrı hakkında konuşmamıştı. Eğer şimdi her iki grup tarafından ileri sürülen teoriler incelenirse, Eyüp'ün arkadaşlarınınki kuramsal akla muhtemelen daha makul ve daha dindar alçak gönüllülük sergiler gibi görünmüştü. Eğer Eyüp bugünün dogmatik teologlarından oluşan bazı mahkemenin, senato veya engizisyonun, bazı değerli presbiteryen kilisesi komitelerinin ve (biri hariç) bazı yüksek kilise konsüllerinin önüne çıkmış olsaydı, daha kötü bir akıbetle karşılaşabilirdi. Bu nedenle, kişinin anlayışının değeri yerine sadece kalbin doğruluğu, insanın şüphelerinin samimi ve açık itirafları ve birinin gerçekten hissetmediği uydurma kanaatlerden sakınması (özellikle Tanrı önünde, gizlemenin asla mümkün olmadığı yerde); işte bunlar, ilâhî yargıç gözünde dürüst insan Eyüp'ün dindar dalkavuklara tercih edilmesine neden olan niteliklerdir.

Şüphelerine verilen böyle alışılmamış cevaplardan kaynaklanan, yani bilgisiz olduğu kanaatinden doğan inanç, sadece en ciddi şüphelerinin ortasında "ölüm saatime kadar, dindarlığıma sıkı sıkıya bağlı kalacağım" (27, 5-6) diyebilen insanın ruhunda ortaya çıkar. Bu çözümle Eyüp, ahlâkını inancına değil fakat inancını ahlâkına dayandırdığını ortaya koydu. Bu durumda inanç, ne kadar zayıf olursa olsun, daha doğru ve daha saftır. Bu tür inanç, kişisel çıkar kazanan ve teveccüh arayan bir dinde değil, fakat bir ıyi davranış dininde bulunur.

Sonuç değerlendirmesi

Şimdi gördüğümüz gibi, teodise bilimin bir görevi değildir fakat bir inanç konusudur. Otantik teodise bize böyle işlerde önemli olanın düşünme değil fakat aklımızın güçsüzlüğünü kabulde dürüstlük ve düşüncelerimizin ifadesinde samimiyet (ne kadar dindar olursa olsun yalana elverişli olmayan bir samimiyet) olduğunu öğretti. Bu beni, kısaca da olsa çok önemli bir konuyu incelemeye sevk ediyor: İnanç konularında temel gereklilik olan samimiyet ile insan tabiatında bulunan, temel kötülük olan yalan ve hileye eğilim arasındaki muhalefet. Hiçkimse kişinin kendisine ya da diğerlerine söylediği her şeyin *doğru* olduğunu garanti edemez (çünkü herkes hata edebilir) fakat insan söylediğinin *samimi* olduğunu daima garanti edebilir ve etmelidir; çünkü bundan herkes hemen emin olabilir. İlk durumda insanın ifadesi, anlayışın mantıki yargıları yoluyla obje ile karşı-

laştırılabilir. Diğer taraftan, ikinci durumda, insan bir kanaat bildirir bildirmez, bu sözü hemen suje ve vicdanı ile karşılaştırır. Eğer bir insan ikna olup olmadığını kontrol etmeksizin bir şeyin doğru olduğunu söylerse, o zaman yalan söyler; çünkü emin olduğundan daha başka bir şey ifade etmektedir. Böyle bir kirliliğin insan kalbinde bulunduğu çok uzun zaman önce fark edilmiştir. Eyüp bu konuda görüşünü açıkladı. Ve bununla beraber insan, ahlâk ve din öğretenlerin bunu yeni fark etmeye başladıklarına inanmaya meyletmektedir. Özellikle göreve uygun davranmayı istiyorsa insanın niyetlerini temizlemesi zordur; fakat üstatlarımız ona çok az dikkat ederler ve insanın ikiyüzlülüğünü dikkate alır gibi görünmemektedirler. Samimiyet, biçimsel vicdan olarak adlandırabilir. Maddi vicdan yanlış olan bir şeyi asla söylememe kaygısından ibarettir. Biçimsel vicdan, belli durumlarda bu kaygıyı savunma şuuruna bağlıdır. Ahlâkçılar hatalı şuurdan bahsederler fakat bu bir saçmalıktır. Eğer böyle hatalı bir şuur olsaydı, insan asla doğru yaptığından emin olamazdı, çünkü son başvuru makamındaki yargıç da yanlışlıklar yapabilir. Bir yargının doğru olduğuna inandığımda hata edebilirim; bu yargı bununla beraber sadece tarafsız olarak hüküm verebilen (ve gerçekte yanlış ve doğru olarak yargılayan) anlayışa aittir; fakat haklı olduğuma *gerçekten inanıp inanmayayım* veya sadece inanıyormuş gibi görüneyim, bu iç şuurda hiç hata yapamam, çünkü bu yargılama veya daha doğrusu bu hüküm, yalnızca bir şeyin gerçek olduğunu düşündüğümü söyler.

Bütün doğruluğun temeli olan biçimsel şuur, insanın inandığından ve inanmadığından emin kılan kaygıya ve insanın gerçekten emin olmadığı bir kanaati asla belirtmeme kaygısına bağlıdır. Kanaatinden[6] gerçekten

[6] Şahitleri doğruyu söylemeye zorlama aracı olarak yemin (*tortura spiritualis*) insan mahkemeleri tarafından sadece izin verilmez fakat vazgeçilmez kabul edilir; insanların, sırf adalet düşüncesinin en yüce korku ile kendilerini etkilemesi gereken halk adaletinin mabedinde olduklarında bile, doğruluk için sahip olduğu çok az şerefin üzüntü verici bir delili! İnsanlar kanaatleri konusunda veya en azından onların gücü hakkında, kendilerini yokladıklarında kendilerine yalan söyleyebilirler. Bu samimiyetsizlik (ki bu derece derece gerçek bir ikna durumuna yükselebilir) zararlı sonuçlar içerebildiği gibi, yemin samimiyet elde etme aracı olarak kullanılabilir, başlangıçta inanılır gibi gelen cesur ifadelerin cüretini sarsabilir (eğer ortadan tamamen kaldırmazsa) (Tabii ki sadece iç yeminden, bir kanaatin *yemin* altında iken şahidin yaptığı iç kontrolden sağ çıkıp çıkamayacağına bakan testten söz ediyorum). İnsan mahkemesinin yemin altındaki bir vicdandan isteği, insanın En Yüce Hâkim önünde, eğer böyle bir Tanrı ve böyle bir gelecek hayat varsa, şahitliğinin doğruluğuna cevap verecek bir beyanattır. Fakat mahkeme En Yüce bir Hâkimin var olduğu itirafını istemeye gerek duymaz. Eğer ilk delil bir yalanı engelleyemezse, ikinci yanlış olan daha başarılı olamayacaktır. İlk yemini ettikten sonra insanın kendisine şöyle sorduğunu varsayalım: "Senin için değerli ve kutsal olan her şey adına Yüce bir Hâkimin varlığının veya aynı şekilde önemli herhangi bir iman esasının, doğruluğunun teminatı olarak kendini vermeye razı mısın?" Böyle bir sorudan vicdan korkar, çünkü kesin bir ifade ile iddia edebileceğinden daha fazlasını öne sürmekten korkar ve kanaat teorik açıdan

veya bir noktaya kadar emin olup olmadığını araştırmak için bir kere bile kendisine dönüp bakmaksızın, kendisine (ya da Tanrı'ya; din konusunda bu aynı şeye varır) bir şeye *inandığını* söyleyen *yalan* söyler. Onun yalanı, vicdanı yoklayan Bir önünde sadece en aptal şey değil fakat aynı zamanda en suçlu şeydir de; çünkü yalan, her erdemin esası olan samimiyetin dayandığı temelleri geçersiz kılar.

Özellikle dünyevi çıkarların bir kaynağı olduklarında, böyle harici ve (aynı şekilde yanlış olan iç itiraflar tarafından kolayca eşlik edilen) kör *itirafların*, herkesin düşünme şeklinde bir ikiyüzlülüğe derece derece neden olabileceğini görmek kolaydır. İnsanın düşüncelerini özgürce ifade etmesi, çok muhtemel ki, sadece uzak gelecekte kural olacağı için (düşünce hürriyeti çağında, terbiye ve eğitime dair genel bir ilke olacağı zaman), insan kalbinde derinden kök salmış gibi görünen samimiyetsizlik kötülüğünü şimdi biraz daha araştırmamız gerekiyor.

Duygularını gizleyen ve ikiyüzlülükten hiçbir eser olmayan dürüst bir kişilik örneğinde, dokunaklı ve ruhu eğitici bir şey vardır. Bununla beraber dürüstlük, özellikle samimi sohbette, bir insanın düşünme şeklinde tam bir yalınlık ve açık sözlülükten başka bir şey değildir. Bu, iyi karakter sahibi bir kişiden bir insanın isteyebileceği en az şeydir. Öyleyse bu niteliğin niçin bu kadar takdir toplamış olduğunu anlamak zordur. Bütün nitelikler içerisinde dürüstlük, insan tabiatından en çok uzaklaştırılan özellik olsa gerektir; bütün diğer nitelikler sadece buna dayanırlarsa gerçek değer sahibi olabildikleri için bu hazin bir gözlemdir. Bir düşünce merdümgirizi (kimseye kötülük dilemeyen fakat her şeyin en kötüsüne inanmaya eğilimli olan kişi), insanların *nefrete* mi yoksa *küçümsemeye* mi layık olduğuna karar vermeyi zor bulur. İnsanları iğrenç yapan özellikler, onlara tamamen zarar veren şeylerdir. Onları aşağılık yapan özellik, hiçkimseye zarar vermeyen ve kendisi tabiatı itibariyle ahlâken kötü olmayan bir temayülden başka bir şey olamaz. Bu da, hiçbir gaye gözetmeyen ve nesnel olarak hiç işe yaramayan şeylere bir temayüldür. İlk kötülük, düşmanlıktan başka bir şey değildir (ya da yumuşak bir ifade kullanılırsa, hayır yokluğu). İkinci kötülük, *yalan söylemeye temayülden*

---

bilgiye hiç ulaşılabilir olmayan bir konu hakkındadır. Bu konunun varlığını kabul etmek gerçekten doğrudur (çünkü sadece bu suretle pratik aklın ilkeleri tabiatın teorik bilgisi ile uyuşabilir ve sadece böylece akıl kendisi ile uzlaştırılabilir); fakat Yüce Yargıcın varlığını kabul etmek tavsiye edilebilir iken, bu tür itiraf daima serbesttir.

Tarihî bir kaynağa sahip olan inanç kabulleri, otorite sahibi insanlar bu inançtaki diğerlerine talimat vermeden önce daha da fazla bir ateşle bir samimiyet denemesine tâbi tutulmalıdır, çünkü burada saf olmayan bir kanaat çoğunluk arasında daha fazla yayılırdı; bu durumda suç başkalarının vicdanının garantisi olarak kendisini veren kişinin omuzları üzerine düşer, çünkü çoğu insan vicdanları ile ilişkilerinde ilgisizdir.

başka bir şey değildir (zarar verme gayesi olmayan yanlışlık). İlk temayül, bazı durumlarda kullanılabilen ve hattâ iyi olabilen bir niyete sahip olabilir. Tıpkı barışın ıslah olmaz tahripçilerine karşı düşmanlık etme örneğinde olduğu gibi. İkinci temayül bir aracın kullanılmasına dairdir: Arkasında her ne niyet olursa olsun bir işe yaramayan yalan. Çünkü bu aracın kendisi kötü ve hoş karşılanamaz. İlk insanın yaradılışında, *kötü niyet*, yani iyi gayeler için belli şartlarda kullanılabilen bir kötülük bulunmaktadır. O, sadece araç seçiminde günah işler (bununla beraber, bütün durumlarda kınanamaz). İnsanın ikinci tür kötülüğü *değersizliktir*: İnsanın karakterini tamamen mahveden bir kötülük. Burada özellikle kalbin derinliklerinde gizlenen bir ikiyüzlülükte ısrar ediyorum; çünkü insan kendi şuurundan önce en içeri duygularını değiştirmeyi başarabilir. Bu, onun harici yalanlara temayülüne çok fazla şaşırmamak için başka bir nedendir. Bu iç ikiyüzlülük yaygın değilse eğer, herkesin kendisiyle ticaret yaptığı paranın sahte olduğunun tümüyle bilinmesi gerçeğine rağmen, insanların dolaşımda sahte para tutmaya devam ettiğini kabul etmek zorunda kalacaktır.

Hatırladığım kadarıyla M. Deluc, *Dağlar Üstüne Mektuplar, Yeryüzü ve İnsanın Tarihi*'nde, antropolojik araştırmalar için yaptığı seyahatlerinden aşağıdaki sonuçlara ulaştığını belirtmektedir: Bir insanlık dostu olan bu adam, türümüzün tabii iyiliği varsayımı ile işe girişti ve bu görüşünü şehirlerin lüksünün şu âna kadar kalpleri bozmada herhangi bir etki yapamadığı o yerlerde doğrulamaya çalıştı. Deluc, İsviçre'den Hartz'a kadar Alpler'de seyâhat etti. İlk önce insanın hemcinsine yardım etmeye özgeci temayülüne olan inancı tecrübe ile sarsıldı. Fakat hayırseverliğe gelince, insanın yeteri kadar iyi olduğu sonucuna ulaştı (hiç de şaşırtıcı değil! Çünkü bu Tanrı'nın yazdığı iç temayüle dayanır). Ancak onda ince bir ikiyüzlülük temayülü vardır! (Bu da hiç şaşırtmamalıdır; çünkü kötülüğün bastırılması, kişinin kendisinde geliştirmesi gereken insanca karaktere dayanır). Bu her araştırıcının dağlarda seyahat etmeksizin ulaşabileceği bir sonuçtur; insanın komşularını gözlemlemesi ya da –daha yakın olan– kendi gönlüne göz atması bu kanaate ulaşması için yeterlidir.

Türkiye-Avrupa: Bir İkilem

AKDENİZ'DE HASMANE DOSTLAR: İKİ DÜNYA SAVAŞI ARASINDA TÜRKİYE VE İTALYA*

Dilek Barlas**

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Türk-İtalyan ilişkileri inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Türkiye Cumhuriyeti ilân edildiğinde, iki ülke arasındaki politik hava tamamen yumuşamış sayılmazdı. Bunun en büyük sebebi de Cumhuriyet ilân edilmeden bir yıl önce İtalya'da Mussolini'nin iktidara gelmesiydi. Mussolini iktidara gelir gelmez sadece Türkiye'ye karşı değil tüm Balkan ülkelerine karşı hiç de dostane olmayan politikalar benimsedi. Faşist İtalya'nın Türkiye'ye karşı hasmane tutumunda 1927 yılına kadar herhangi bir değişiklik olmadı. Bu dönemde Mussolini Türkiye'yi her an çökebilecek bir ülke olarak görüyordu.

1928 yılından itibaren Roma'nın Ankara'ya yönelik politikasında farklılaşma belirtileri görülmeye başlandı. Bunun altında birkaç neden yatıyordu. Öncelikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kolayca çökmeyeceğini İtalya'daki faşist yönetim anlamaya başlamıştı. Bunun ötesinde Akde-

* İtalya'da yaptığım arşiv çalışmalarına sağladığı maddi destekten dolayı Agnelli Vakfı'na teşekkür ederim.

** Doç. Dr. Dilek Barlas, Koç Üniversitesi, Fen-İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

niz'de ve Balkanlar'daki gelişmeler İtalya'da Türkiye'nin imajının değişmesinde etkili oldu. Artık Roma Türkiye'yi her an büyük Avrupalı güçlerin eline düşmeye hazır bir Anadolu olarak değil Balkan yarımadasının bir parçası olarak görmeye başlamıştı. İtalya'nın Türkiye'ye karşı bu yeni yaklaşımı kısa ömürlü olmuş, Roma 1932 yılından sonra yeniden hasmane tutumuna dönmüştür.

Bu makale, iki dünya savaşı arası dönemde İtalya'nın Türkiye'ye karşı tutarsızlıklar içeren politikalarının nedenlerini ve Türkiye'nin bu tutuma karşı tavrını incelemektedir.

Bu dönemdeki Türk-İtalyan ilişkilerindeki evrimi 1923-1927, 1928-1932 ve 1933-1939 üzere üç dönemde incelenecektir. Bu üç dönemin ayrıntılarına girmeden önce, ilişkilerin bundan önceki seyrine de kısaca değinilecektir.

İtalya, I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmaya doğru gidişinde payı olan Avrupa devletlerinden biriydi. 1915 yılında imzalanan Londra Anlaşması'yla, İtalya'ya Antalya ve civarında toprak kazançları vaat edilmişti. İngiltere ve Fransa İtalya'nın kendi saflarında savaşa katılması için Londra'da bu ödünü vermişlerdi. Ancak İtalya "büyük güçlerin" en az güçlüsü olarak görüldüğü için Osmanlı topraklarının paylaşımında hep ikinci sınıf muamele gördüğü fikrinden hareket etmiştir.[1] Bunun en iyi örneği İngiltere ve Fransa ile İzmir ve civarı konusunda yaşadığı sorundur. İngiliz ve Fransız devlet adamları İzmir ve civarını da İtalya'ya verme konusunda anlaşmalarına rağmen, Yunanların Mayıs 1919'da İzmir'e çıkmalarını desteklemişlerdir. Bu duruma tepki olarak İtalyanlar 1919'daki Paris Konferansı'ndan çekilerek Anadolu'nun Muğla ve Marmaris gibi güneybatı kesimlerini işgal etmiştir.[2]

Bütün bu gelişmelere rağmen tüm İtalyan devlet adamlarının Türklere karşı aynı politikaları izlediği görüşünü söylemek pek mümkün değildir. Mondros Mütarekesi'nden sonra İstanbul'a gelen İtilaf devletleri yüksek komiserlerinden Carlo Sforza daha Kurtuluş Savaşı başlamadan işgalci güçlerin akıbetini önceden kestirebilmiştir. Sforza Anadolu'da direnişin en kısa zamanda başlayacağını tahmin etmişti.[3] Sforza'nın Anadolu'ya karşı gerçekçi tutumu dışında diğer felâketler de İtalya'yı diğer işgalci ülkelerden ayırmıştır. Bunlardan birisi Roma'nın, İngilizlerin Batı Anadolu'yu hiçbir şekilde İtalya'ya bırakmayacağını kavramasıdır. Ayrıca

---

[1] J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East* (Princeton: D. Van Nostrand Company. Inc. 1958), s. 11.

[2] Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi*, Vol. 1 (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1991), s. 118.

[3] Count Carlo Sporza, *Makers of Modern Turkey* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, tarihsiz), s. 356.

Bernardino Nogara gibi İtalyan iş adamları, Anadolu'da Karadeniz Ereğlisi gibi yerlerde diğer İtilaf Devletlerinden bağımsız olarak İtalya'nın ekonomik etki alanlarına sahip olması fikrini savunmuşlardır.[4]

Bütün bu etmenleri göz önüne alan İtalyanlar aynı zamanda Anadolu'daki Türk milliyetçileri ile de (İstanbul hükümeti dışında) ilişkiye girmeye başladılar. Böylece İtalyan devlet adamları hem İngilizleri hem de Yunanları dikkate almadıklarını da göstermiş oluyorlardı. Bunun ötesinde 1920'de İtalya Dış İşleri Bakanı olan Sforza aynı dönemde Ankara ile yakın ilişkiler geliştirmeye çalışan Sovyetler ve Fransızlarla rekabet ederek Kemalistlerle bir an önce anlaşmaya varmak istiyordu. Sonunda, 12 Mart 1921'de Bekir Sami ile bir anlaşmaya varmıştı.[5] Fakat bu anlaşma, Bekir Sami'nin İtalyanlara ekonomik ödün verdiği gerekçesiyle, Mustafa Kemal tarafından reddedilmiştir. Yine de İtalyanların bütün bu çabaları boşa gitmeyecekti. Daha Kurtuluş Savaşı bitmeden İtalyanlar Anadolu'dan kuvvetlerini çekip ve ellerindeki bütün silah ve cephaneyi Türkiye'deki direnişçilere bırakmışlardır. Ayrıca İtalya, Türk milliyetçilerine silah satmaya devam etmiştir.[6]

1922 yılında Mussolini iktidara geldiği zaman karşısında Kurtuluş Savaşı vermemiş ve her an çökmeye hazır bir Türkiye var gibi davranmaya başladı. Lozan Konferansı'na son dakika bizzat katılarak On İki Ada'nın (Menteşe Adaları) İtalya'ya ait olduğunu kabul ettirdi. Mussolini burada değişik mesajlar vermeye çalıştı: Birincisi, Lozan'da sadece Anadolu değil aynı zamanda Balkanlar'ın bir kısmı da (Doğu Trakya) Türkiye'nin toprağı olarak kabul edilmesine rağmen, Mussolini On İki Ada konusundaki tavrıyla Türkiye'yı Balkan diplomasisinden uzak tutmaya çalışıyordu. On İki Ada'ya sahip İtalya, Boğazları kontrolü altında bulunduramayan Balkanlar'daki Türkiye'ye daha büyük bir tehdit oluşturuyordu. İkincisi, Mussolini Yunanistan'ın On İki Ada üzerinde herhangi bir istekte bulunmasına engel olmak istiyordu. Zaten Lozan Konferansı'nın sonuna doğru Adriatik denizindeki Yunan adası Korfu'ya saldırarak Yunanistan'a gözdağı vermişti. Üçüncüsü, öteki Batı Avrupa devletlerine artık İtalya'nın aldatılmayacağı mesajını güçlü bir şekilde vermeyi hedefliyordu.[7]

---

[4] Fabio L. Grassi, *L. Italia e la Questione Turca (1919-1923)* (Torino: Silvio Zamorani Editore, 1996), s. 20-21.

[5] Salai Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika* (Ankara: Dış İşleri Bakanlığı Stratejik Araştırmalar Merkezi,1999), s. 281-296

[6] Mevlüt Çelebi, *Milli Mücadele Döneminde Türk-İtalayan İlişkileri,* (Ankara: Dış İşleri Bakanlığı Stratejik Araştırmalar Merkezi, 1999), ss. 281-296.

[7] Dilek Barlas, *Etatism and Diplomacy in Turkey, Economic and Foreign Policy Strategies in an Uncertain World, 1929-1939,* (Leiden: Brill, 1998), ss. 133-134.

Başka bir deyişle Mussolini geçmişte Sforza gibi İtalyan devlet adamlarınca uygulanan politikalarını değiştirmeyi amaçlıyordu. Aslında politik anlayışı diğer İtalyan devlet adamlarından pek farklı değildi. İtalya'nın haksızlığa uğradığı ve haklarının geri alınması gerektiği konusundaki selefleri ile hemfikirdi. Ancak Mussolini bu hedeflere erişmede daha saldırgan politikalar uygulamayı tercih ediyordu. Örneğin Sforza'nın Türkiye'ye karşı gerçekçi tutumunu ilk aşamada tamamıyla değiştirerek, çökmesini beklediği Türkiye'den pay almak için fırsat kollamaya başladı. Ankara ve Londra arasında patlak veren Musul meselesi Mussolini'nin bu beklentisini daha da körüklemişti.[8] Türkiye ve İngiltere arasındaki Musul sorunundan faydalanarak İtalya'nın Anadolu'daki eski sömürgeci emellerini gerçekleştirebilmeyi ummuştu. Roma Türkiye'nin Musul yüzünden İngiltere ile atışıp sonunda mağlup olacağını ve bu durumdan İtalya'nın da kârlı çıkacağını düşünüyordu.

Bu dönemde Türkiye'de İtalyan tehdidi algılaması en üst düzeye çıkmıştı. Döneme ait İtalyan diplomatik belgeleri, Türkiye'de yaşanan bu yoğun kaygıları yansıtan alıntılarla doludur. Örneğin 1925 yılında Türkiye'de *İkdam* gibi gazeteler Anadolu'ya karşı olası İtalyan askerî harekâtına dikkat çekiyordu.[9] Özellikle Antalya'daki Türk basını İtalya'nın bölge üzerindeki emellerinden vazgeçmediğini yazıyordu. Hattâ bu yöredeki İtalyan okul ve hastanelerinin kapatılmalarını öneriyordu. İtalyan belgeleri, Türkiye'deki bu kaygının pek de yersiz olmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin bir raporunda Antalya'daki İtalyan konsolosu, On İki Ada'nın karşısındaki sahillerde Türkiye'nin aldığı askerî önlemleri izleme konusunda Antalya'nın en uygun konumu sağlamadığından şikayetçi olmuştur.[10]

1920'lerin ortalarında İtalya'nın Türkiye'ye karşı tutumunu, belki de biraz abartılı bir şekilde, Türkiye'deki İtalyan Elçiliğinden İtalyan Dış İşleri Bakanlığına yollanan telgraf yansıtıyordu. Bu telgraf, 1927 yılını İtalya'nın Türkiye'deki sömürgeci yayılması açısından bir dönüm noktası olarak niteliyordu. Telgraf 1927'den sonra bu amaca ulaşmanın zorlaşacağını, zira Türkiye'de rejimin pekişmeye başladığını ve ülkenin askerî alanda güçlenme sürecine girdiğini belirtiyordu. Telgrafta, İtalya'nın İzmir ve Antalya bölgeleri yerine, Adana bölgesini işgal etmeyi planlaması önerilmekteydi. Zengin kaynakları olan Adana ve civarı İtalya'ya daha

---

[8] Musul Meselesi için bkz. Mim Kemal Öke, *Musul Meselesi Kronolojisi (1918-1926)* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1991) ve Ömer Kürkçüoğlu, *Türk-İngiliz İlişkileri 1919-1926* (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1978).

[9] *Archivio Storico Diplomatico*, Pacco 1714/7890, 10.4.1925.

[10] *Archivio Storico Diplomatico*, Pacco 1714/7889, 21.1.1925.

büyük ekonomik olanaklar sunabilecekti. Ancak özellikle üzerinde durulan, meselenin politik yönüydü. Politik olarak, bu bölge İtalya'ya önemli bir fırsat sunacaktı. Bu sayede İtalya Orta Doğu'da İngiltere ile yakın işbirliği yapabilirdi. Eğer İtalya varlığı ile bu bölgede Türkiye ve Musul arasında bir anlamda tampon vazifesi üstlenirse, İngiltere Musul'da daha rahat ve emin hareket edebilecekti.[11]

Kısaca İtalya Orta Doğu'da İngiltere ile rekabet edemeyeceğini biliyor ve bu yüzden İngiltere'yle uyumlu politikalar izleyerek bu bölgede çıkabilecek fırsatlardan istifade etmeye çalışıyordu. 1923-1927 yılları arasında Türkiye'yi Orta Doğu'ya uzanmakta olan Anadolu olarak gören Roma aslında Türkiye'ye karşı tek başına büyük bir tehdit oluşturmuyordu. Eğer İngiltere yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni çökertme imkânı yaratırsa İtalya bundan faydalanmalıydı. Türkiye ve İtalya Anadolu dışında bir başka coğrafyada etkileşim içindeydi. Her ne kadar İtalya için Türkiye sadece Anadolu'dan ibaret görülmekteyse de, Türkiye kendini aynı zamanda Balkanlar'ın da bir parçası olarak görüyordu. Dolayısıyla İtalya'nın Balkanlar'daki politikası kaçınılmaz olarak Türkiye'yi de etkiliyordu.

Mussolini zaten tüm dikkatini Balkanlar'a özellikle de Adriatik kıyılarına çevirmişti. 1922-1923 yıllarında sadece Korfu'yu değil Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı'nın Adriatik kıyılarında yer alan Fiume'yi de sahiplenmek istemişti.[12] 1925 yılına gelindiğinde Adriatik kıyısındaki en küçük Balkan ülkesi Arnavutluk üzerinde hem ekonomik hem de politik hâkimiyet kurmuştu.[13] Ankara'ya göre On İki Ada'ya da sahip olan İtalya'nın bundan sonraki hedefi Türkiye idi. Böylece İtalyanlar Balkanlar'ın iki yakasını, hem Adriatik hem Ege'yi, tamamıyla egemenlikleri altına alabileceklerdi.

Oysa İtalya'nın Türkiye'ye karşı tutumu 1927'nin sonlarından itibaren değişmeye başladı. Bu tarihe kadar dikkatini daha çok Balkanlar'ın Adriatik kısmında yoğunlaştıran Roma, artık Balkanlar'ın diğer yakasıyla da ilgilenmeye başladı. Fakat Mussolini'nin stratejisi Ankara'nın beklentisinden farklı çıktı. 1928-1932 yılları arasında Roma kısa bir süre için de olsa On İki Ada'yı Anadolu'ya yayılmada bir sıçrama taşı olarak kullanma yerine Türkiye ve Yunanistan'a uzanan bir işbirliği üçgeni hâlinde görmeye başladı. Roma'nın bu değişen tutumunu etkileyen çeşitli neden-

---

[11] *Archivio Storico Diplomatico*, Pacco 4171/584, 9. 6. 1927.

[12] 1929'a kadar Yugoslavya; Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı olarak adlandırılmıştı.

[13] H. Stuart Hughes, "The Early Diplomacy of Italian Fascism, 1922-1932", Gordon A. Graig and Felix Gilbert, (der.) *The Diplomats* 1919-1939 (Princeton: Princeton University Press, 1981), içinde s. 223.

ler vardı. Birincisi, Türkiye Cumhuriyeti, Avrupa devletlerinin beklentilerinin tersine, çökmedi. Ankara Musul konusunda İngiltere'ye ödün vererek iki ülke arasında daha ciddi sorunlar oluşmasını engelledi. İkincisi, Türkiye Musul'un dışındaki kara sınır sorunlarını 1927 yılına gelindiğinde aşağı yukarı çözümlemişti. Bu süreçte sınırdaş ülkeler Sovyetler Birliği ve İran ile dostluk antlaşmaları imzaladı.[14]

Bütün bunlardan daha önemlisi İtalya'nın Türkiye hakkında imajının değişmesiydi. Bu değişim Balkanlar'daki son gelişmelerin de bir sonucuydu. En belirleyici etmen ise Roma ile Belgrad arasındaki giderek gerginleşen ilişkilerdi. İtalya Arnavutluk ile sıkı ilişkilere girince Belgrad bunu gittikçe artan İtalyan tehdidinin işareti olarak gördü. Tepki olarak 1927'nin sonbaharında Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı Fransa ile bir ittifak anlaşması imzaladı.[15] İki ülke arasındaki yakın ilişki yeni değildi. 1922 yılında Belgrad, Prag ve Bükreş arasında imzalanan Küçük Antant'a, Fransa önayak olmuştu.

1927'deki Paris-Belgrad ittifakı Mussolini'yi Türkiye'ye yönlendirdi. Bu işbirliğini önlemenin en uygun yolu Türkiye ile benzer bir ittifaka girmekti. Roma'nın özellikle Türkiye'yi seçmesinde çeşitli nedenler vardı. 1921 yılından beri İtalya Türkiye ile doğrudan bir çatışmaya girmemişti. Türkler Slav bir millet olmadığından Belgrad'ı destekleme eğilimleri yoktu. Ayrıca Küçük Antant'ın da üyesi değillerdi. İtalya'nın yakın ilişkide bulunduğu Bulgaristan'dan da farklı olarak sadece Karadeniz'e değil ayrıca Ege ve Akdeniz'e de kıyısı olan bir ülkeydi. Kısacası stratejik konumu Türkiye'yi İtalya'nın gözünde hayli çekici kılıyordu.

Bu yaklaşıma Türkiye'nin tepkisi ne oldu? Ankara kaçınılmaz olarak ikilem yaşadı. Kendisini Balkan ülkesi olarak hisseden ve Doğu Trakya dışında Balkanlar'da Osmanlı mirasını reddeden yeni Cumhuriyet diğer Balkan ülkeleri ile çatışma hâline girmek istemiyordu. Öte yandan İtalya'ya da sırtını tamamıyla dönmek istemiyordu. Henüz İngiltere ve Fransa ile sorunlarını çözmemişti ve Milletler Cemiyeti dışında kalan Türkiye, uluslararası alanda tamamıyla izole olmak istemiyordu. İtalya Türkiye'ye Balkanlar'da, İngiltere ile Yunanistan'ın, Fransa ile de Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı'nın ilişkisine benzer alternatif bir ilişki türü öneriyordu.

Nisan 1928'de Türk devlet adamları İtalyan Dış İşleri Bakanlığı'nın Milano'ya davetini kabul ettiler.[16] İtalyanların amacı Ankara'nın Roma

---

[14] İsmail Soysal, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları,* I. Cilt (1920-1945) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), s. 264-304.

[15] H. James Burgwyn, *Italian Foreign Policy in the Inerwar Period 1918-1940* (Connecticut: Praeger, 1997), s. 42.

[16] *Ayın Tarihi*, 48 (Nisan 1928), s. 3331.

ile işbirliğine yatkın olup olmadığını anlamaktı. Aynı tarihlerde Yunan Dış İşleri Bakanı da Milano'ya davet edilmişti. Roma iki Balkan ve Akdeniz ülkesi, Türkiye ile Yunanistan'ın sorunlarını çözmelerine aracı olmak ve üçlü bir ittifakın öncülüğünü yapmak istiyordu. Başka bir deyişle Türkiye ile yapacağı ittifaka Yunanistan'ın da katılmasını istemekteydi. Böylece bir taşla iki kuş vurmuş olacaktı. Eğer Atina İtalya'ya yaklaşırsa Yunanistan'ın yakın dostu İngiltere'ye darbe indirmiş olacaktı. Aynı zamanda da Yunanistan ile dostluğu gelişerek İngiltere'ye hoş görünecekti.

Roma bir bakıma bu girişiminde başarılı oldu. Milano görüşmeleri sonucunda, İtalya hem Yunanistan hem de Türkiye ile Tarafsızlık, Uzlaşma ve Yargısal Çözüm Antlaşması imzaladı. Oysa Türkiye kendisi ile İtalya ve Yunanistan arasındaki olası bir Üçlü İttifak'ın üzerine hemen sarılmadı. Bu ittifakı engelleyen hem politik hem de ekonomik nedenler vardı. Öncelikle İtalya'ya tamamıyla güvenmiyordu. Ankara Roma'ya karşı bekle ve gör politikasını yeğledi. Öte yandan Türkiye henüz Yunanistan ile tüm sorunlarını çözmemişti. Tüm bu sorunların arasında 1929 Dünya Ekonomik Krizi patlak verdi. Kriz Türkiye de dahil olmak üzere ülkelerin sadece ekonomilerini değil siyasi çizgilerini de belirledi.

Krizlerin etkisiyle Türkiye daha açık bir dış politika izleme ihtiyacı duydu. İtalya'nın da önayak olduğu Türk-Yunan yakınlaşmasında olumlu adımlar atıldı ve 1930 yılına iki ülke arasında Dostluk, Tarafsızlık, Uzlaşma ve Hakemlik Antlaşması imzalandı.[17] İtalya bunu memnuniyetle karşıladı. Mussolini'ye göre Üçlü İttifaka doğru atılan ileri bir adımdı. Bu amaca ulaşabilmek için İtalya hem Türk hem Yunan donanma programlarına destek olmaya başlamıştı. Aslında bu girişim Türkiye'nin isteği ile olmuştu. Ege'de Yunanistan'a karşı donanmasını güçlendirmeye çalışan Türkiye daha 1929 yılında İtalya'dan savaş gemisi sipariş etmişti.[18] Londra bu türlü bir ilişkiyi "kurt" ve "kuzu"nun yan yana gelmesi olarak yorumluyordu.[19]

Üçlü İttifaka hemen yanaşmayan Türkiye neden İtalya ile bu türlü bir ilişkiye girmişti? Birincisi ekonomik kriz yüzünden Türkiye'nin maddi yardıma ihtiyacı vardı. İngiltere böyle bir yardımda bulunmak niyetinde değildi. Musul yüzünden daha da kötüleşen ilişkiler bir yana İngiltere krizden dolayı vereceği kısıtlı yardımı Yunanistan'a vermeyi tercih ediyordu. Bir yandan Osmanlı borçları öte yandan da Suriye ile sınır meselesinden Fransa ile ilişkiler hiç de iç açıcı değildi. İtalya bu iki ülkeye kar-

[17] Soysal, s. 391.

[18] Dilek Barlas, Serhat Güvenç, "To Build a Navy with the Help of an Adversary, Italian-Turkish Naval Arms Trade, 1929-1932", *Middle Eastern Studies* (baskıda).

[19] *Public Record Office,* FO 371-13085, E3218/43/44, 25.06.1928.

şın çekici alternatifler sunuyordu. İtalyan devleti Türkiye'nin alacağı deniz silahları için İtalyan tersanelerine sipariş bedelinin % 70 oranında devlet garantisi vermişti.[20] Bu işin sadece ekonomik değil bir de politik yönü vardı. İtalya'ya sempati ile bakacak Türk ve Yunan donanmalarının güçlendirilmesi, İtalya'nın Akdeniz'de Fransa ile rekabetinde önem taşıyordu.

Türkiye de, o dönemde başının pek hoş olmadığı Fransa'nın Belgrad ile anlaşmasını şüphe ile karşılamıştı. Üstelik 1930 yılında Fransa Dış İşleri Bakanı Aristide Briand Avrupa Birliği fikrini ortaya atarken Türkiye'yi dışlamıştı. Bunu fırsat bilen İtalya, Paris'in Türkiye'yi dışlamasını kınayarak Fransa'nın I. Dünya Savaşı sonundaki galip ve mağlup devletler ayrımında ısrar ettiğini öne sürmüştür. Oysa İtalya, Yunanistan ve Türkiye'nin arasını yapmaya çalışmaktadır.[21] Hattâ Türkiye Dış İşleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışında Türkiye ve Yunanistan arasında 1930 yılında imzalanan dostluk anlaşması ile ilgili Mussolini ve İtalya Dış İşleri Bakanı Dino Grandi'ye teşekkür etmiştir.[22]

Öte yandan Türk-Yunan Antlaşması sadece İtalya'nın desteği ile değil aynı zamanda Balkanlar'daki bölgesel işbirliğine gitmenin de bir sonucudur. Türkiye İtalya'yı dışlamak istememekte ama kendisiyle aynı ekonomik sıkıntıları çeken diğer Balkan ülkeleri ile de işbirliğine ağırlık vermekteydi. Ankara, Roma'nın aksine, Belgrad'ı da bir Balkan işbirliğinin içine almak istemiştir. 1930-1934 yılları arasında yapılan bir dizi Balkan konferansında Türkiye ön planda yer almıştır. Aras, *Popolo d'Italia* ile yaptığı röportajda, Türkiye, Yunanistan ve İtalya'nın zaten dostluk antlaşmaları ile birbirine bağlı olduklarını ayrıca üçlü bir pakta ihtiyaç olmadığını belirterek, önceliğinin bu pakt olmadığını ima etmiştir.[23]

Bu arada İtalya'nın Türkiye'ye yapmakta olduğu yardımın sınırları belli olmaktaydı. Ekonomik olarak zaten çok güçlü olmayan İtalya dünya krizinin de etkisiyle Türk donanmasına vermekte olduğu yardımı yavaşlattı. 1931'de teslim edilmesi gereken *Zafer* ve *Tınaztepe* muhripleri ancak Başbakan İsmet İnönü'nün Mayıs 1932'deki Roma ziyareti sırasında teslim edilebildi. İnönü'nün o yıl Roma'ya gitmesinin nedenlerinden en önemlisi Ankara'nın dış kredi gereksinimiydi.[24] İtalya'nın Türkiye'ye

---

[20] *Archivio Storico Diplomatico,* Pacco 1727/7948, 21.07.1927.
[21] *Ayın Tarihi* 75-78 (Haziran-Eylül 1930), s. 6430.
[22] *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 25, Devre 3, İçtima 4, İn'İkat 28, (12 Şubat 1931), ss. 35-37.
[23] *Ministe des Affaires Etrangeres*, Levant/Turquie, Vol. 609, no: 234, 25.8.1930, ve no: 111, 26.11.1930.
[24] *Archivio Storico Diplomatico,* Busta 10, 10-20.02.1933 / 1-23.03.10.1933, Akşam, 26 Aralık 1932.

300 milyon İtalyan Lireti kredi verme olasılığı söz konusu olmuş ancak bu gerçekleşememişti.

Türkiye, tek kaynağa bağlı kalmak istememiş, aynı yıl Sovyetler Birliği'ne giden İnönü, 8 milyon dolarlık bir kredi için anlaşmaya varmıştı. Hattâ Sovyetlerle anlaşmak daha kolay olmuştu çünkü Moskova krediyi faizsiz vermeyi kabul etmişti. Oysa İtalyanlar ancak % 6.5 faizle kredi verebileceklerini belirtmişti. Türkiye kredi almak için Sovyetleri tercih edince İtalyan diplomatlar Türkleri "Balkan mentalitesi" ile hareket etmekle suçlamıştı.[25] Bunun anlamı Batı Avrupa ülkelerine ekonomik konularda pek güvenmemek demekti.

1932 yılı Türk-İtalyan ilişkilerinde bir anlamda eski kötü günlere dönüşün başlangıcını oluşturur. Ankara İtalya'nın ekonomik yardımlarda pek de güvenilir bir dost olmadığını açık olarak anlamıştı. Bununla birlikte İtalyan dış politikası da sertleşmiş, Mussolini Grandi'yi Dış İşlerinden uzaklaştırarak ipleri eline almıştı.[26] Bunun Ankara ile ilişkilerde en önemli yansıması Roma'nın 1932 yılında Türkiye'nin Milletler Cemiyeti'ne girmesine karşı çıkışı olmuştur. Zaten İtalya, uluslararası barış ve istikrarın Milletler Cemiyeti'ndeki dört büyük gücün, İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya'nın işbirliği ile sağlanabileceği görüşünü savunuyordu ve Mussolini bu görüşünü 1933 yılında açıkça ifade etmişti.[27] Bu açıklama Türk devlet adamlarının hangi cephede yer alacakları konusundaki düşüncelerini berraklaştırdı. Yoğunlaşan Balkan ülkeleri işbirliği Türkiye, Yunanistan, Romanya ve Yugoslavya'nın Balkan Paktı'nı imzalaması ile noktalandı.

1939'a kadar olan süre içinde Türkiye'nin İtalya'dan duyduğu kaygı giderek arttı. Mussolini'nin 1934'te ünlü söylevinde "İtalya'nın çıkarının Asya ve Afrika'da olduğu"nu ilan etmesi, bunu takiben 1935 yılında Etiyopya'yı işgali ve son olarak da Nisan 1939'da Arnavutluk'u işgali bu kaygıları pekiştirmiştir. Bir anlamda ilişkilerde 1928 öncesi döneme hâkim olan hasmane tutumlara geri dönülmüştür. İki savaş arası dönemde yaşanan bu iniş çıkışlara (ya da gerginlik-yumuşama-gerginlik döngüsüne) rağmen Türk-İtalyan ilişkileri hıçbir zaman açık bir çatışmaya dönüşmemiştir. Türkiye 1920'ler ve 1930'larda İtalya'yı hep tehdit olarak görmüştür. Ancak bu durum İtalya ile işbirliği arayışlarına girmesini de engellememiştir. Hem uluslararası alanda tamamıyla tecritten kurtulma çabası hem de ekonomik ihtiyaçlar Türkiye'yi değişik alternatifler ara-

[25] *Archivio Storico Diplomatico,* Busta 6, 03.10.1932.
[26] Burgywn, s. 71.
[27] R. Albrecht-Carrie, *Italy from Napoleon to Mussolini* (New York: Columbia University Press, 1968), 202.

maya itmiştir. Bu iki etmen Türkiye'nin İtalya ile ilişkilerini büyük ölçüde belirlemiştir. İki ülke arasındaki ilişkilerin izlediği inişli çıkışlı seyir yabancı gözlemcilerin de dikkatinden kaçmamıştır. Örneğin bu dönemde hem kaygı ve korku hem de işbirliği içeren Türk-İtalyan ilişkilerindeki değişimleri izleyen Fransızlar, Türkiye'nin İtalya'ya bakışını hasmane dostluk (amiadversion) olarak tanımlamıştır.[28] Hasmane dostluk, Türkiye'nin İtalya'ya ilişkin ikircikli tutumunun belki de en veciz ifadesini oluşturmaktadır.

[28] *Ministère des Affaires Etrangères,* Levant/Turquie, Vol. 616, no. 316, 27.4.1935, ss. 49-51.

19. YÜZYILDA OSMANLI-AVRUPA İLİŞKİLERİ*

Hüner Tuncer**

Napolyon'un alt üst ettiği Avrupa'nın haritası, 1814-1815 yıllarında toplanan Viyana Kongresi'nde yeniden çizilmişti. Avrupa'nın Büyük Güçleri olarak nitelendirilen İngiltere, Fransa, Avusturya, Prusya ve Rusya, 1815 sonrasında, "yasallık" ve "güç dengesi" ilkelerinin ışığında Avrupa'yı yeniden biçimlendirmeyi amaç edinmişti.

On dokuzuncu yüzyıl, Avrupa'nın dünya politikasına egemen olduğu bir yüzyıldı ve dünyanın hiçbir köşesi Avrupa'nın ilgi odağı olmaktan uzak kalamamıştı. Stratejik konumu ve Avrupa'ya yakınlığı açılarından, Osmanlı İmparatorluğu da Avrupa'nın müdahalelerinden kendini uzak tutamamıştı. Ayrıca, her Büyük Güç'ün, Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik yaşamsal çıkarları bulunmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği sorunu, on dokuzuncu yüzyıl diplomasisini meşgul eden konuların en başında gelmekteydi.

Avrupalıların deyişiyle "Doğu Sorunu", Viyana Kongresi'nde ele alınmamakla birlikte, Büyük Güçler, "Avrupa'nın Hasta Adamı"nın kaderiyle çok yakından ilgilenmişlerdi. Özellikle, Osmanlı egemenliği altında bulunan Balkanlar ve Boğazlar, Avrupalı Büyük Güçler'in gözlerini diktikleri ve denetimleri altına almak istedikleri başlıca yerlerdi.

---

* Bu makale, yazarın, *19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri,* Ankara, Ümit Yayıncılık, 2000 isimli kitabından yazar tarafından derlenerek hazırlanmıştır.

** Doç. Dr. Hüner Tuncer, Atılım Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Balkanlar'da, bir yandan, değişik etnik gruplara bağlı Hıristiyan halklar Osmanlı Devleti'ne karşı bağımsızlık savaşımı vermekte; öte yandan da, Avrupalı devletler bölgedeki çıkarları açısından, bu savaşımın içinde yer almaktaydı.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa kıtasındaki geniş ve verimli topraklarını yitirmiş ve askerî açıdan da prestij kaybına uğramıştı. Avrupa'nın gözünde Osmanlı, artık sonuna yaklaşmaktaydı.

Tanzimat ve Islahat Hareketleri ve 1856 Paris Barış Antlaşması'yla Avrupa topluluğuna kabul edilmesi bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durduramamıştı.

Balkan Savaşları sona erdiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun da sonunun geldiği görülmüştü. Balkan Savaşları, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasındaki en önemli aşamalardan biriydi. Balkan Savaşları'nın sonunda Osmanlı Devleti'nin artık yıkımın eşiğine geldiğini anlayan Büyük Güçler, özellikle İngiltere, Fransa ve Rusya, bundan sonra kendi aralarında gizli anlaşmalar yaparak, Osmanlı'yı paylaşmaya başlayacaktı.

"METTERNICH SİSTEMİ"

On dokuzuncu yüzyılın birinci yarısı, genellikle, tarihçiler tarafından "Metternich Çağı" olarak tanımlanır. Napolyon döneminin son yıllarında ünü artmaya başlayan ve yarım yüzyıla yakın bir süre Avrupa'nın siyasal sahnesine egemen olan Metternich, "Avrupa'nın dizginlerini elinde tutan adam" lâkabını kazanmıştı.

Fransız Devrimi'ne karşı yürüttüğü savaş, onun tarihteki rolünü belirlemişti. Metternich, Fransız Devrimi'nin nedenlerini ve niteliklerini anlamakta ve bunlarla savaşmakta oldukça güçlük çekmiş; ancak, Devrim bir insanla özdeşleşince bunu çok iyi anlayabilmiş ve Napolyon'a karşı savaşım, onun yaşamını yönlendiren başlıca olguyu oluşturmuştu. Napolyon'la savaş, Metternich için, Devrim ile savaşla eş anlamlıydı.[1]

Viyana Kongresi sonucunda Avrupa'nın siyasal açıdan yeniden yapılanması, büyük ölçüde Metternich'in eseriydi. Metternich, Fransız Devrimi'nin ve Napolyon Savaşları'nın yıkıntılarının ardından, Viyana Kongresi düzeniyle, Avrupa'nın barış ve sükûnet dönemine gireceğini umuyordu. Metternich'e göre, Avrupa'da barış, ancak güç dengesi ve 1815'te kurulan siyasal düzenle sağlanabilirdi.

Metternich, çabalarını "eski düzen"i yeniden kurmaya yöneltmişti. Düzene aykırı siyasal düşünceler yok edilmeli ve geçen yüzyılın gelenek-

[1] E. Kittel, "Metternichs politische Grundanschauungen", *Historische Vierteljahrschrift*, XXIV (1929), s. 447.

sel ilkeleri yeniden kesin bir biçimde uygulanmalıydı. Bir devlet adamının görevi, otoriteyi kurmak ve var olan düzeni korumak olmalıydı. Düzeni ve hükümetin sürekliliğini en iyi koruyabilecek yönetim biçimi olarak da "monarşi"yi görmüştü.[2]

Avrupa'da statükonun korunmasından yana olan Metternich, Muhafazakâr İttifak'ın ruhu ve öncüsü, yaratıcısı ve uygulayıcısı olarak nitelendirilmekteydi. Başka bir deyişle, Avrupa'nın Napolyon döneminde olduğu gibi, tek bir devletin egemenliği altına girmesine kesinlikle izin vermek istemeyen Metternich, böyle bir durumun gerçekleşmemesi için, tek seçenek olarak "Güçlerin birliği" tezini savunmaktaydı.[3]

Birleşmiş Milletler Örgütü'nün kurulmasından bir yüzyıldan fazla bir süre önce Metternich, Avrupa kıtasını birbirlerinden ayrı ve birbirleriyle savaşan uluslar ve halklar olarak değil, tek ve bölünmez bir ulus, "Avrupa Cumhuriyeti" olarak görmekteydi.[4]

Metternich'e göre bir ülkede devrim, öteki ülkelerde de devrim ve savaş anlamına gelmekteydi. "Metternich Sistemi"nde "yasallık" ilkesi ön planda yer almaktaydı. Bu Sistem'in karşısında yer alan güçler ise, ulusçuluk, liberalizm ve demokratikleşme akımları olmuştu. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılda, ulusal ve özgürlükçü düşünceler güç kazandıkça ve yeni siyasal devletler ortaya çıktıkça, Metternich'in sistemi de çatırdamaya başlamıştı.

Metternich'in kurduğu sistemin başlıca iki güçsüz noktası bulunmaktaydı: "Doğu Sorunu" ve ulusçuluk akımı. Rusya'nın, Osmanlı Devleti'nin Avrupa toprakları üzerinde genişleme isteğini gerçekleştirmeye yönelip, burada çıkarları Avusturya ile çatışınca ve Doğu Avrupa'da, Rusya'nın da desteklediği ulusçuluk akımları güçlenmeye başlayınca, Metternich'in "sistemi" de çökmüştü.

"Doğu Sorunu"

Batılıların "Doğu Sorunu" olarak nitelendirdikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderi anlamına gelmekteydi. On dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderiyle doğrudan ilgili başlıca dört devlet bulunmaktaydı: Rusya, Avusturya, Fransa ve İngiltere. Almanya'nın Osmanlılar'a ilgisi ise, büyük ölçüde 1890-1900 yılları arasında ortaya çıkmıştı.

---

[2] E. L. Woodward, *Three Studies in European Conservatism*, London, Frank Cass and Co. Ltd., 1963, ss. 40, 41, 52.

[3] Hüner Tuncer, *Metternich'in Osmanlı Politikası (1815-1848)*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1996, ss. 16, 17.

[4] Peter Viereck, *Conservatism Revisited*, New York, Charles Scribner's Sons, 1949, s. 79.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Avrupa'daki düzene egemen olan Metternich'in görüşüne göre, Avusturya ile Rusya'nın ortak Doğu politikası, her ne pahasına olursa olsun, Osmanlı Devleti'ni olduğu gibi korumak olmalıydı. Osmanlı Devleti'ni desteklemek yoluyla, bu iki İmparatorluk Osmanlılar'ı yaşatmayı deneyebilirdi. Nitekim, Avusturya ile Rusya arasında 1833 yılında imzalanan Münchengraetz Antlaşması ile bu iki devlet, Osmanlı Devleti'nde statükoyu koruma yükümlülüğünü üstlenmişti.

1829 Edirne Antlaşması'ndan sonra Rusya, Doğu politikasında yeni bir çizgi benimsemişti. Kendisiyle aynı soydan ve dinden olan küçük, bağımsız Balkan devletlerinin yaratılmasını desteklemek politikasından vazgeçerek, Osmanlı Devleti'nin dostluğunu kazanmaya çalışmıştı. Rusya, kendi koruması ya da nüfuzu altında bulunan güçsüz bir Osmanlı Devleti'nin, siyasal ve ekonomik çıkarları açısından çok daha yararlı olacağını anlamış ve bunu gerçekleştirmek üzere de, en az tehlikeli yol olarak, Balkanlar'ı egemenliği altına almayı denemiştir.[5]

Balkanlar, on dokuzuncu yüzyılda, Avrupa'daki güçler arasında yer alan rekabetin ve çekişmenin daha küçük bir alandaki yansımasıydı. Balkanlar, bu yüzyılda, hem bir grup küçük devlet arasındaki karşılıklı rekabete hem de Büyük Güçler arasındaki çıkar çatışmalarına sahne olmuştu. Öte yandan, Balkan halkları da, Büyük Güçler arasındaki çekişmelerden kendi çıkarları doğrultusunda yararlanmayı ve bu rekabeti sömürmeyi çok iyi bilmişti.

Balkanlar'daki huzursuzluk, bu bölgedeki küçük ulusal toplulukların Osmanlı Devleti'nden bağımsızlıklarını istemeleri ile başlamış; büyük devletlerin, bölgeye barışı ve düzeni yeniden getirebilmek amacıyla, olaylara karışmalarıyla alevlenmiş ve zaman zaman Osmanlılar'la Büyük Güçler'i karşı karşıya getirmişti.

YUNAN BAĞIMSIZLIK SAVAŞIMI (1821-29) VE BÜYÜK GÜÇLER

[5] Rusya, Balkanlar'da özel bir konuma sahipti. Balkan halklarının önemli bir bölümünün Slav ve dinlerinin de Ruslarla ortak olması nedeniyle, Rusya, kendini Balkanlar'daki Slav halklarının koruyucusu olarak görmekte ve bu halkların iç işlerine karışma hakkını 1774 yılında Osmanlı İmparatorluğu ile akdedilmiş olan Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan aldığını öne sürmekteydi. Bu Antlaşmanın 14. maddesi uyarınca, Rusya Galata'da bir Hıristiyan kilisesini kurmak hakkını alıyordu. Antlaşmanın 7. maddesine göre de, Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerindeki Hıristiyan kilisesini ve dinini korumaya söz vermekteydi. İşte, bu maddelere dayanarak, Ruslar Balkanlar'daki Hıristiyan topluluklarını temsil etmek ve korumak hakkına sahip olduklarını iddia etmişlerdi. Ancak, Rusların öne sürdükleri bu hak, hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu tarafından tanınmamıştı.

Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında yaşayan Yunan ulusunun 1821 yılında Osmanlı yönetimine karşı başkaldırmasıyla başlayan ve değişik aşamalardan geçerek, 1829 yılında sonuçlanan Yunan bağımsızlık savaşımı, aynı zamanda, 1815'te Büyük Güçler arasında kurulmuş olan İttifak sisteminin de sonunu getirmişti. Yunan ayaklanmasının Osmanlı Devleti açısından önemi ise, bu ayaklanmayla birlikte, Osmanlı Devleti'nin de parçalanma sürecinin başlamış olmasıydı.

Metternich, 1820'lerin başlarında, Balkanlar ve Mora'da Yunanlar ile Osmanlılar arasında patlak veren kanlı çatışmaları yalnızca bu iki halk arasında yer alan bölgesel bir çatışma olarak algılamıştı. Metternich'in görüşüne göre, Yunan ayaklanması ile monarşi rejimi ve tüm eski toplumsal kurumlar tehdit edilmekte, Avrupa barışının dayanağını oluşturan ve devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukuka saygı ilkesi sarsıntıya uğramaktaydı. Yunanlara Osmanlı boyunduruğundan kurtulma hakkının tanınması, tüm Avrupa'nın devlet düzeninin yasal temelinin sorgulanması ve yasal olanın devrilmesinin onaylanması anlamına gelecekti. İşte, Metternich'in, Yunan özgürlük hareketi karşısında başlangıçtaki tutumunu belirleyen düşünce biçimi bu olmuştu.

Avusturya'nın Balkanlar'daki tek çıkarı, her şeyin olduğu gibi, değişmeden kalmasından yanaydı. Tuna Beylikleri'ndeki ve Yunan yarımadasındaki ayaklanmalar, Metternich ile Castlereagh'i Akdeniz'de Rus siyasal etkisinin yayılması tehlikesi ile karşı karşıya bırakmıştı.

Ancak, Rusya ve İngiltere'nin 1826 yılında San Petersburg Protokolü'nü imzalayarak, bağımsız bir Yunanistan'ın kurulması yolunda ilk adımı atmasının ardından, Metternich de, o zamana değin kutsal saydığı temel ilkelerinden ayrılmak zorunda kalmış ve Yunan devletinin bağımsızlığının tanınması gerektiğini kabul etmişti.

Metternich'in şaşkınlığı karşısında, Yunan sorununda Rusya ve İngiltere ile Fransa arasında yakın bir ilişki kurulmuş ve Petersburg Protokolü, Londra Sözleşmesi'ne dönüştürülmüştü. Metternich açısından Londra Sözleşmesi, Beşli İttifak'a vurulan ölüm darbesi olmuştu. Metternich, bu Sözleşme'nin, Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne karşı bir savaş açmasına yol açabileceğini önceden görebilmişti.[6]

Rusya'nın Doğu Sorunu'na ilişkin politikasının, Osmanlı İmparatorluğu'nun yok edilmesi yerine, kendi vesayeti altında korunması olduğu söylenebilir. Gerçekten, on dokuzuncu yüzyıl boyunca, Rus politikası bu iki görüş arasında kalmıştı. Nitekim, 1802 yılında Çar I. Alexander'ın önüne iki seçenek konulmuştu: Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tuncer, *op.cit.*, ss. 64-71.

ya da Rus koruması altında, İstanbul'da güçsüz bir devletin varlığını sürdürmesi. Rusya, ikinci seçeneği benimsemeyi yeğlemişti. Osmanlı Devleti'nin yok edilmesi, Rusya için, Avrupa'nın düşmanlığı anlamına gelmekteydi; her türlü etkiye açık bir devlet olarak dahi korunması ise, İngiltere ya da Avusturya ile gelecekteki bir uzlaşmanın kapısını açık bırakmaktaydı. İşte, Rusya 1829 yılında Edirne Antlaşması'nı imzalarken, bu düşünceyle hareket etmişti.

İngiltere de, Napolyon savaşlarından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünün korunması ilkesini kabul etmişti. Bu politika çerçevesinde, İngiliz Dışişleri Bakanı Castlereagh (1812-1822), Osmanlı egemenliği altındaki topraklarda herhangi bir değişiklik yapılması olasılığını tartışmayı dahi reddetmişti.[7]

Ağustos 1822'de Castlereagh'in ölümüne değin, Metternich, İngiltere ile uyum içinde hareket etmede fazla güçlük çekmemişti. Ancak, Castlereagh'in ölümünden sonra Dışişleri Bakanı olan George Canning (1822-1827), Avrupa'daki liberal hareketlere yardım elini uzatarak, Avusturya'nın politikasından büyük ölçüde ayrılmıştı. Canning'in yönetiminde İngiltere, giderek daha açık bir biçimde Yunan yanlısı politika izlemeye başlamıştı. Nitekim, Canning 1826 yılında Rusya ile birleşerek, Yunan sorununa Metternich ilkelerine aykırı bir çözüm bulmakla, İngiliz-Avusturya ilişkilerine en acı darbeyi indirmişti.

4 Nisan 1826 tarihli Petersburg Protokolü'nün akdiyle, Canning'in politikası amacına ulaşmış; bağımsız Yunanistan'ın kurulması yolunda ilk adım atılmış; Boğazlar üzerinde Osmanlı egemenliği sürdürülmüş ve böylelikle, İngiltere'nin Akdeniz egemenliği de güvence altına alınmıştı.

Öte yandan, Fransa da, Yunan sorununda İngiltere ile Rusya'nın yanında yer almış ve Büyük Güçler arasındaki İttifak sisteminin yıkılmasına katkıda bulunmuştu.

Metternich, Yunanların bağımsızlıklarını elde etme savaşımı karşısında diplomasinin tüm kaynaklarını kullanmış; ancak, sonuçta, sisteminin temelini oluşturan "hükümetlerin yasallığı" kavramını ihlâl eden gerçeği kabul etmiş ve ayaklanmanın sonucunda doğan yeni Yunan Devleti'nin kurulmasındaki süreci önermede girişimi kendisi ele almıştı.[8]

---

[7] C. K. Webster, *The Foreign Policy of Castlereagh 1815-1822*, London, G. Bell and Sons Ltd., 1925, ss. 360-61.

[8] G. de Bertier de Sauvigny, *France and the European Alliance 1816-1821, The Private Correspondence between Metternich and Richelieu*, Paris, University of Notre Dame Press, 1958, s. 83.

Metternich, bağımsız Yunan devletinin kuruluşunun sonucunda, Büyük İttifak'ın siyasal çöküşüne ve liberalizmin büyük başarısına tanık olmuştu.

OSMANLI'DA TANZİMAT VE DİPLOMASİ

Padişah II. Mahmut döneminde (1808-1839), diplomasi, devleti kurtarabilecek tek ve son koz durumunda gözüküyordu. Bir hanedan değiştirme provası sayılabilecek Mehmet Ali İsyanı (1831-1841), Osmanlı Devleti açısında diplomasiyi bir "ölüm-kalım" sorununa dönüştürmüştü. Mehmet Ali İsyanı'nın tek başına üstesinden gelemeyeceğini anlayan Osmanlılar, Büyük Güçler'le olan ilişkilerinde diplomasi yöntemini büyük bir hünerle kullanarak, hem Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmesini sağlamışlar hem de Avrupa topluluğuna kabul edilmeyi başarmışlardı.

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, Avrupa merkezli bir çağdaşlık anlayışı dünyaya damgasını vurmaya başlamıştı. Osmanlı Devleti de, Avrupa devletler topluluğunun bir parçası olmak istiyorsa, Avrupalılarla onların değerleriyle konuşmak gerektiğinin bilincine varmıştı.

1834'ten itibaren II. Mahmut, III. Selim döneminde başlatılmış, ancak, bir süre sonra son verilmiş olan uygulamayı yeniden başlatarak, Avrupa'nın başlıca başkentlerinde sürekli Osmanlı elçiliklerini kurmuştu. Diplomatların yabancı dil bilmeleri gereğine inanan II. Mahmut, 1833 yılında Tercüme Odası'nı kurdurarak, Müslümanların yabancı dil öğrenmelerine olanak sağlamıştı. II. Mahmut döneminden sonra, Osmanlı elçiliklerinin kadrolarını Fenerli Rumlar yerine, büyük ölçüde Müslüman Osmanlılar oluşturmuş ve diplomasi mesleğinin üst makamları, giderek Müslüman olmayanlara kapanmaya başlamıştı.

II. Mahmut'tan sonra tahta geçen Padişah Abdülmecit (1839-1861) de, reformlardan yana olan bir kişiydi. Ancak, babası kadar güçlü bir kişiliğe sahip olmayan Abdülmecit, Büyük Güçler'in İstanbul'daki elçilerinin ve özellikle de, İngiliz Elçisi Stratford Canning'in büyük ölçüde etkisi altında kalmıştı. Abdülmecit'in, ayrıca, güvendiği ve danıştığı kişilerin başında Mustafa Reşit Paşa gelmekteydi. Paris ve Londra gibi Avrupa'nın önemli merkezlerinde elçilik görevini yürütmüş olan Mustafa Reşit Paşa, II. Mahmut öldüğü zaman İmparatorluğun dış işleri bakanıydı.

Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat Fermanı'nı kaleme almıştı ve bu Ferman, aslında II. Mahmut'un son vasiyeti niteliğindeydi. Tanzimat Fermanı, 3 Kasım 1839 tarihinde Abdülmecit'in huzurunda ve yabancı diplomatların önünde ilân edilmişti. Yasal, sosyal ve siyasal hakların bir şartı niteliğini taşıyan bu Ferman, bir İslâm ülkesindeki ilk anayasal belgeyi oluşturmaktaydı. Tanzimat Fermanı'yla getirilen haklar, ırk ya da din ay-

rımı yapılmaksızın, tüm Osmanlı uyruklarına eşit bir biçimde uygulanacaktı. Böylece, İmparatorluğun Müslüman ve Hıristiyan uyrukları arasındaki ayrım ortadan kalkmaktaydı.

Paris Antlaşması, Büyük Güçler ve Osmanlı Devleti

Kırım Savaşı, modern Avrupa'nın oluşmasında önemli bir dönüm noktasıdır. 1854'te üç büyük devletin yer aldığı bir savaşın gerçekleşmesi, eski sistemin barışı korumadaki ilk başarısızlığı olmuştu. Ancak, beş büyük gücün kabul ettiği genel bir antlaşma ile bu savaşın sona erdirilmesi, kaybolmaya yüz tutan Avrupa Uyumu'nun bir başarısı sayılabilirdi.

Kırım Savaşı, Rusya'ya, Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalayıp, Boğazlar'a yerleşmenin kolay olmadığını göstermişti. Bu durumda, Rusya'ya, Akdeniz'e inebilmek için Balkanlar'a yerleşmek; hiç değilse, Balkan uluslarını ya teker teker ya da bir birlik içinde kendi egemenliği altına almak kalıyordu. Rusya'nın, özellikle Kırım Savaşı'ndan sonra izlemeye başladığı bu politikaya Panslavizm ismi verilir. Panslavizm, tüm Slav uluslarının (özellikle Balkanlar'daki Sırpların, Hırvatların, Slovenlerin ve Bulgarların), Rusya'nın önderliği altında, siyasal birlik ve beraberliğe kavuşması anlamına gelmektedir.

Kırım Savaşı'nı sona erdiren Paris Kongresi, 25 Şubat 1856'da toplanmış ve 30 Mart 1856 tarihinde imzalanan Paris Barış Antlaşması'yla sonuçlanmıştı. Kongre'de temsil edilen devletler, İngiltere, Fransa, Osmanlı İmparatorluğu, Rusya, Avusturya ve Sardinya'ydı.

Paris Kongresi'nde, Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımsızlığı Kongre'ye katılan devletlerce onaylanmış ve hiçbir devletin, Osmanlı Padişahı ile Hıristiyan uyrukları arasındaki ilişkilere karışma hakkının olmadığı kabul edilmişti. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa Uyumu'nun içine alınmış ve böylelikle, ilk kez büyük güçlerden biri olarak kabul görmüştü.

Paris Antlaşması'yla, Osmanlı'nın yaşam süresi uzatılmıştı. Avrupa topluluğuna üye olarak kabul edilmesine karşılık olarak, Avrupalı devletler, Osmanlı padişahından "evini düzene sokması"nı istemişti. Güçler, ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karışmama yükümlülüğünü üstlenmişti. Ancak, Avrupalı devletler, Osmanlı Devleti'nin Avrupa topluluğunun yazılı olmayan kurallarına uygun bir biçimde davranıp davranmadığını gözlemleyecekti. Görüldüğü gibi, Paris Antlaşması'yla, Osmanlı İmparatorluğu gerçekte Avrupa Uyumu'nun koruyuculuğu altına konulmuş oluyordu.

Paris Antlaşması'nın imzalanmasından on beş gün sonra İngiltere, Fransa ve Avusturya arasında ayrı bir antlaşma imzalanmış ve bu devlet-

ler, ortaklaşa Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımsızlığını ve bütünlüğünü güvence altına almıştı.

Kırım Savaşı, barışın büyüsünü bozmuş ve merkezî Avrupa sorunları üzerindeki Rus gücünün gölgesini kaldırmıştı. Ayrıca, İtalya ve Almanya'nın, savaş yoluyla yeniden biçimlendirilmesi yolunu da açmıştı.

Kırım Savaşı'nın sonucunda, Orta Avrupa'da Rus nüfuzunun kırılması ve Batılı ülkelerin denizaşırı ülkelere yönelik çıkarlarının ağırlık kazanması, İtalya ve Almanya'nın, siyasal birliklerini oluşturmasında önemli birer etken olmuştu. İşte, bu oluşum, Avrupa'daki güç dengesini tümüyle değiştirmişti.

1848'den sonraki on yılda Avrupa yol ayrımına gelmişti. Eski Avrupa Uyumu ölmek üzereydi, güç dengesi yön değiştirmeye başlamıştı ve realizm çağı ufukta gözükmüştü. Çağdaş Avrupa, yani geniş, çok nüfuslu, endüstriyel devletlerden meydana gelen; yayılmacılık güçlerinin, savaş korkularının egemen olduğu bir Avrupa hızla oluşmaktaydı.

1850-70 yılları arasında, Avrupa'da kentleşme ve endüstrileşme süreçleri yan yana gelişmişti. Bu yıllarda, Batı Avrupa'da tekstil endüstrileri yaygınlaşmış, mühendislik ve ağır sanayi büyümüştü. 1870 yılı itibariyle, Belçika, Fransız ve İngiliz demiryolları sistemleri tamamlanmıştı. Fransa ile İngiltere'nin ihracat ve ithalatı, üç katından fazlasına çıkmıştı. Batı Avrupa ülkeleri açısından, bu yıllar çok hızlı endüstriyel ve ticari büyüme yıllarıydı. Orta ve Doğu Avrupa'da ise, endüstriyel ve ticari büyüme çok daha az hızlı olmuştu.

Berlin Antlaşması, Büyük Güçler ve Osmanlı Devleti

1877-78 yıllarında yapılan Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonunda toplanan Berlin Kongresi'nin sonucunda, Balkanlar'da bir denge sağlanmıştı; ancak, bu sırada bölgedeki bağımsızlık savaşları hâlâ büyük önem taşımaktaydı. Berlin Antlaşması uyarınca, üç Balkan devleti olan Sırbistan, Karadağ ve Romanya, o tarihe değin Osmanlı İmparatorluğu'nun ismen parçası olmakla birlikte, tümüyle bağımsız devletler olarak tanınmıştı. Bosna-Hersek'in Avusturya'nın yönetimi altına konulması ise, Sırbistan'da ulusçu duyguların doğmasına yol açmıştı.

Öte yandan, Büyük Güçler arasında da Avrupa'da dengeyi sağlama kaygısı egemendi. Rusya, başarılı fakat maliyeti yüksek olan bir savaşı yürütmüş; ancak, bu savaşın sağladığı yararları öteki devletlerle paylaşmak zorunda kalmıştı. Rusya'nın hoşnutsuzluğunun bir diğer nedeni de, Bismarck'tan ümit ettiği desteği sağlayamamış olmasıydı.

Berlin Kongresi'yle, Almanya, Avrupalı bir güç olarak sahneye çıkmıştı. Artık Almanya Doğu Sorunu'na sırt çeviremezdi. Bismarck da, Metternich gibi, güç dengesinin korunmasını savunuyordu. Berlin Kongresi'yle, Almanya'yı merkez kabul eden yeni bir güç dengesi doğmuştu. Bismarck, yeni Avrupa'yı oluşturmuştu ve onu korumakla yükümlüydü.

1878-1912 yılları arasında Avrupa'da hiçbir silah patlamamış ve 1913 yılına değin Avrupa'da hiçbir sınır değişmemişti. Bunun başlıca nedeni ekonomikti. Kömür ve demir Avrupa'ya zenginlik getirmiş ve Avrupa uygarlığını yeni baştan oluşturmuştu. İnsanlar savaşa zaman ayıramayacak kadar zengin olmakla meşguldü. Uluslararası ticaret özgürleştirilmişti ve hükümetlerin ticarete müdahale etmesi söz konusu değildi. Avusturya-Macaristan dışında her Büyük Güç, Avrupa kıtasının ötesinde genişleme çabaları içindeydi. Böylece, "emperyalizm çağı" başlamış oluyordu.

1878 Berlin Antlaşması, Osmanlı Devleti açısından da büyük önem taşımaktaydı. Bu Antlaşma, on dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecinde önemli bir aşamayı oluşturmuştu. Bu tarihten sonra İngiltere ve Avusturya, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü koruma politikasını terk etmişti. Yine 1878'den sonra Almanya, Osmanlı Devleti nezdinde, İngiltere ile Avusturya'nın yerini almıştı.

1878 yılından sonra Rusya ile Almanya'nın birbirinden uzaklaşması, Avrupa'yı iki kampa bölmüştü: Bir yanda, Fransız-Rus ittifakı; öte yanda da, Avusturya-Almanya-İtalya ittifakı olmak üzere.

AVRUPALI GÜÇLER'İN OSMANLI'YA YÖNELİK POLİTİKALARI

Büyük Güçler'in, Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik politikalarını belirlemede temel aldıkları ilke güç dengesiydi. Hiçbir devlet, ötekilerden daha çok toprak ya da daha fazla bölge üzerinde etki sahibi olamayacaktı.

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nun korunmasını destekleyen devletlerin başında, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gelmekteydi. Avusturya, on dokuzuncu yüzyılda, Habsburg monarşisine en büyük tehdit olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun da sonunu getiren Balkan ulusçuluğunu görmekteydi. Avusturya'ya göre, Osmanlı İmparatorluğu, Monarşi için olabilecek en iyi komşuydu. Habsburg ve Osmanlı İmparatorluklarının kaderleri birbirine bağlıydı. Balkan yarımadasının Rus denetimi altına girmesi, Avusturya-Macaristan'ın yaşam damarlarını kesecekti. Rusya'nın İstanbul'u ele geçirmesi halinde ise, Avusturya yönetilemeyecek bir duruma düşecekti.[9]

[9] Hüner Tuncer, *19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 2000, s. 96.

Avusturya, 1866 yılında İtalyan topraklarının çoğunu ve Almanya'daki üstünlüğünü yitirmesi üzerine, bu tarihten sonra, daha çok bir Slav gücü olmaya ağırlık vermişti. Avusturya, bu yeni politikası çerçevesinde, Bosna-Hersek'i topraklarına katmayı amaçlamış ve daha sonra da gözlerini Makedonya ile Arnavutluk'a çevirmişti. Ancak, Rusya, Balkanlar'a yönelik planlarını tehlikeye sokabilecek her hareketin karşısındaydı ve gerektiğinde, Avusturya'ya karşı Sırplar ile Karadağlıları harekete geçirebilecek durumdaydı.[10]

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan itibaren Avusturya, Osmanlı'nın zayıflaması sonucunda, kendi çıkarları açısından ortaya çıkabilecek tehlikeli bir durumu önlemeyi amaç edinmişti. Bu düşünceden hareketle, Rusya ile birlikte Balkanlar'ı denetleme yolunda çaba harcamış; 1881-87 Üç İmparatorlar Ligi ve 1897 tarihli Avusturya-Rus Antantı'nı oluşturmuştu.

Boğazlar üzerinde denetim kurma, öteki Büyük Güçler'in Boğazlar'ı denetimi altına almasını önleme, Balkan-Hıristiyan halklarının ulusal devlet kurma çabalarını destekleme ve bölgedeki siyasal etkisini arttırma, Rus politikasının "Doğu Sorunu"nda nihaî hedefleri olmuştu.

Boğazlar'ı denetimi altına alabilmesi için, Rusya'nın, ya Osmanlı İmparatorluğu'nu ortadan kaldırması ya da Osmanlı Padişahı'nı hâkimiyeti altına alması gerekiyordu. Yayılmacı politikalarına yasallık kazandırabilmek amacıyla, Rus Çarları, Balkanlar'da ve Kudüs'te Osmanlı egemenliği altında yaşayan Ortodoks Hıristiyanların koruyucuları olduklarını öne sürmekte ve Balkanlar'daki Ortodoks halkların Rusya'ya bu gözle bakmalarını özendirmekteydi.

On dokuzuncu yüzyılın başlarında, Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması ve parçalanması yerine, Rus nüfuzu altında güçsüz bir Osmanlı Devleti'nin korunması politikasını benimsemişti.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Rusya, Avusturya ile statükoyu korumakla yetinmiş; ayaklanmaların riskini azaltabilmek ve dış müdahalelerin önüne geçebilmek amacıyla, Osmanlı padişahına ılımlı reformlar yapması yolunda baskıda bulunmuştu.

Hiç kuşkusuz, Rusya'nın Osmanlı politikasında odak noktasını Boğazlar oluşturmaktaydı. Boğazlar, Avrupa ile Asya'yı birleştirmekte, Karadeniz çevresindeki Rus topraklarına açılımı sağlamakta, Rus ticaretinin Akdeniz'e açılmasına olanak tanımakta ve Balkanlar'da Rus siyasal nüfuzunun oluşmasına imkân sağlamaktaydı. Boğazlar, ayrıca, Rusların her zaman üzerine gözlerini diktiği İstanbul'u da korumaktaydı.

[10] Luigi Villari, ed., *The Balkan Question*, London, John Murray, 1905, ss. 258-60.

Boğazlar'ı ele geçirme ve Rus savaş gemilerinin Boğazlar'dan geçiş hakkına sahip olması, Rusya'nın her zaman için amacı olmuştu. Ancak, uygulamada, 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra Rusya, Boğazlar'ın savaş gemilerine kapalılığı ilkesini benimsemiş ve desteklemişti. Rusya, bu ilkenin tüm Avrupalı Güçler'i bağlaması gerektiğini savunmaktaydı.

Fransa, on altıncı yüzyıldan itibaren, Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Katoliklerin koruyucusu rolünü üstlenmişti. Bu rolü nedeniyle, Fransa, Katolik misyonerlere ve Lübnan'daki Hıristiyan topluluklara diplomatik destek sağlamaktaydı.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisindeki Katolik mezheplerin etkinlikleri giderek önemini yitirmiş ve Fransa'nın, Osmanlı Devleti'ne yönelik politikasını da daha çok ekonomik çıkarları belirlemeye başlamıştı.

Fransız hükümetleri açısından, Suriye, İstanbul ve Boğazlar çok büyük siyasal öneme sahip olmuştu. Fransa, Boğazlar'ın sürekli olarak kapalı tutulmasından ve Akdeniz'deki mevcut deniz gücünün dağılımının korunmasından yanaydı. Suriye'de (Lübnan ve Filistin dahil), yoğun Fransız çıkarları söz konusuydu. Suriye bölgesine Fransız diplomasisinin geleneksel nüfuz alanı olarak bakılmakta ve Suriye, Fransa'nın bir gün toprak istemlerinde bulunabileceği bir yer olarak sayılmaktaydı.

İngiltere, on dokuzuncu yüzyılda, Hindistan'a ve Çin'e, Osmanlı egemenliği altında bulunan Suriye ve öteki topraklar üzerinden ihracatını özgürce yapabilmek amacıyla, Osmanlı Devleti'nin korunması politikasını savunmuştu. Ancak, 1878 yılından sonra İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü koruma politikasını terk etmiş ve bunun yerine, Osmanlı İmparatorluğu'nu ortadan kaldırma ve Osmanlı toprakları üzerinde, ya kendisinin yerleşmesi ya da kendisine bağımlı devletler kurma politikasını benimsemişti.

İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne yönelik yeni politikasının ilk adımı, Kıbrıs adasını işgal etmesi ve Kıbrıs'ı kendi yönetimi altına koyması olmuştu. İkinci adım olarak, İngiltere 1882 yılında Mısır'ı işgal etmişti.

İngiltere Osmanlı Devleti'ni parçalama yönündeki yeni politikası çerçevesinde, bağımsızlıklarını kazanmak isteyen Ermenileri de harekete geçirmişti. 1878 Berlin Antlaşması uyarınca, Osmanlı Devleti, Ermenilerin yaşadığı bölgelerde reformlar yapmak ve Avrupa devletlerini zaman zaman bu reformlardan haberli kılmak yükümlülüğü altına konulmuştu. İngiltere, 1880 ortalarında, Babıâli'ye Fransa ve Rusya ile birlikte ortak bir nota vererek, Ermeni bölgelerinde ıslahat yapılmasını istemişti. Babıâli ise, bu notaya verdiği karşılıkta, gerekenin yapılmakta olduğunu bildirdi. 1894 Ağustos'unda Bitlis'te, Ermeniler ile Osmanlılar arasında yer

alan kanlı çarpışmaların sonucunda, İngiltere, Rusya ve Fransa ile birlikte, 1895 başlarında Babıâli'ye yeniden ıslahat konusunu ele alan bir tasarı sunmuş ve gerekirse, güç kullanma tehdidinde bulunmuştu. Ancak, Rusya güç kullanmaktan yana olmadığını açıklayınca, Osmanlı Devleti de kendisine sunulan ıslahat tasarısını reddetmişti.[11] Bu tarihten sonra Ermeniler, Hınçak ve Taşnak gibi gizli örgütleri kurmuş ve Osmanlılar'a karşı soykırım eylemlerini başlatmıştı.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan halkları arasında kısa bir sürede yayılan ulusçuluk hareketi, Avrupalı devletlerin koruyuculuğu altında olmaksızın, bu denli başarılı olamaz ve İmparatorluğun parçalanma sürecini bu denli hızlandıramazdı. İlk kez 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla, Rusya, Osmanlı Devleti'ndeki Ortodoks halkların koruyucusu olarak kabul edilmişti. Daha sonraları Fransa Katoliklerin, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri de Protestanların koruyucusu olmuş; böylece, Musevilerin dışındaki tüm gayrimüslim halkların, Büyük Güçler'den birer koruyucusu olmuştu.

Avrupalı Büyük Güçler, on dokuzuncu yüzyılda, genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun korunmasından yanaydı; ancak, Osmanlı'nın toprak bütünlüğü Avrupa'nın denetimi altında korunmalıydı. Avrupalı devletler, Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmesini istemekteydi; ancak, bu devlet, kendilerinin denetimi altında yaşamalıydı. İşte, geçen yüzyılda, Avrupa'nın büyük devletlerinin benimsedikleri Osmanlı politikalarını belirleyen başlıca düşünce biçimi buydu. İngiltere, Fransa, Avusturya ve Rusya, "kendi başına buyruk", kendilerinden bağımsız hareket edebilecek, güçlü bir Osmanlı Devleti'ni Avrupa'da görmek istemiyordu; bu devletlerin istedikleri, kendi çıkarlarına zarar vermeyecek olan ve aynı zamanda da, birbirleri aleyhine genişlemelerine engel oluşturacak, yarı-bağımlı bir Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmesiydi.[12]

Avrupa Birliği'ne girme ve "Avrupalı" olarak kabul görme çabası içinde olduğumuz şu günlerde, bu tarihsel olguların özellikle göz önüne alınması gerektiği görüşündeyim.

"Tarih tekerrürden ibarettir" deyişinin doğruluğuna ve geçerliliğine eğer inanıyorsak, Osmanlı'nın geçen yüzyılda, Batılı Güçler'le olan ilişkilerini değerlendirmekte yarar olacağı kanısındayım.

---

[11] A. Haluk Ülman, *Birinci Dünya Savaşı'na Giden Yol*, Ankara, Sevinç Matbaası, 1972, ss. 116-17.

[12] Tuncer, "19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri", *op.cit.*, s. 96.



18 OCT 2007
14 OCT 2007

BİR KITA: AVRUPA
HASAN BÜLENT KAHRAMAN
Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su: Türk Modernleşmesi Kurucu İradesinde Yeni Bir Bakış Denemesi

ASLI ÇIRAKMAN
Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezciliğe

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
Avrupa: Öznenin Doğum Yeri

RECEP BOZTEMUR
Avrupa'nın Uzun On Dokuzuncu Yüzyılı

SERDAR TAŞÇI
İktidar ve Söylem: Kapitalizm ve Avrupa

MURAT BELGE
Orta Çağ

ALİ AKAY
Orta Çağdan Çıkarken Kadın ve Yeni Çağ Dante'si

MEHMET ALİ KILIÇBAY
Tarihsizliğin Marjından Marjinalleştiren Tarih Alanına: Avrupa'nın Kendini ve Dünyayı İnşa Etmesi

OĞUZ ADANIR
Occidentalisme!

AHMET ULVİ TÜRKBAĞ
Doğu'nun Akşamından Batı'nın Şafağına: Modern Avrupa'yı Yaratan Anlayışın Doğuşu

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Toplumlar Arasındaki Ayrımlar Üzerine

OSMANLI-AVRUPA: BİR TARİHÇE
HALİL İNALCIK
Avrupa Devletler Sistemi: Fransa ve Osmanlı

BİR RÜYA: AVRUPA BİRLİĞİ

KÜRŞAT ERTUĞRUL
AB ve Avrupalılık

ALİ L. KARAOSMANOĞLU
Avrupa Güvenlik ve Savunma Kimliği Açısından Türkiye-AB İlişkileri

ÜÇLEME
ÖMER NACİ SOYKAN
Deus Sive Logica: Wittgenstein'ın Tanrı Anlayışı Üstüne

ALİ UTKU
Yazı Oyunundaki Ölü Adam: Yazarın Ölümü ve Foucaultcu Retorik

IMMANUEL KANT
Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine

TÜRKİYE-AVRUPA: BİR İKİLEM
DİLEK BARLAS
Akdeniz'de Hasmane Dostlar: İki Dünya Savaşı Arasında Türkiye ve İtalya

HÜNER TUNCER
19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207