DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:7 | SAYI:25 | KASIM, ARALIK, OCAK 2003-04 | ISSN: 1303-7242



MODERNLİĞİN GÖLGESİNDE: GELENEK

DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ



DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

MODERNLİĞİN GÖLGESİNDE:

GELENEK

25

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 25 2003/25
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Ankara Temsilcisi: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Kemal Altunboğa
İç İlişkiler Sorumlusu: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz

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

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

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilerek alıntı yapılabilir.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni
esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması yayın kurulunun
kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

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

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

Baskı: Cantekin Matbaacılık,
Kasım 2003

1. Baskı: 5 000 adet

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

İÇİNDEKİLER

GELENEK VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

Halis Çetin 11
Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi

Ekmeleddin İhsanoğlu 41
Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası

Çiler Dursun 59
Türk-İslâm Sentezi İdeolojisi ve Öznesi

Funda Gençoğlu Onbaşı 83
'Geleneksel' Ve 'Modern': Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine...

GELENEK NEDİR?

Edward Shils 101
Gelenek

GELENEK VE KÜLTÜR

Necdet Subaşı 135
Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu

GELENEK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Bengül Güngörmez 147
Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet

GELENEK VE DİN

Mehmet Vural 161
Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği

GELENEK VE RUSYA ÖRNEĞİ

Ömer Göksel İşyar 179
Gelenekçi Rus Klâsik Avrasyacı Düşüncesinin Gelişimi ve Temel İlkeleri

NIETZSCHE

Ian Almond 223
Nietzsche'nin İslâm İle Barışı: Düşmanımın Düşmanı, Dostumdur

Ali Utku 239
Deleuze'ün Nietzsche'si "Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek"

SİNEMA

Aslı Daldal 255
Gerçekçi Geleneğin İzinde: Kracauer, "Basit Anlatı" ve Nuri Bilge Ceylan Sineması



Leslie Navajes, Les Beaux, Provence, 1991
Mode Foto Mode, Sibylle Bergamann, Horrst Wackerborth, 1991.

"HAYATI GERİYE DÖNEREK ANLAR, İLERİYE DÖNEREK YAŞARIZ"

Derginin bu sayısı "modernliğin gölgesinde" üst başlığını taşıyor. Aynı başlık "modernliğin gölgesi altında kaybolan gelenek" şeklinde de telaffuz edilebilir. Modernliğin gölgesinde anılmaya lâyık görülen gelenek, sosyal bilimlerde şimdiye kadar kötü bir şöhretin sahibi olarak yer edinmiş, en ılımlı yazarlardan en keskin görüşlere varıncaya dek, bir dizi sert eleştirinin muhatabı olmuştur. 'Gelenek', 'geleneksellik', 'gelenekçilik' gibi tarihin arkaizmine yerleştirilen sözlerin çağrışımları olumsuz, öneri ve tasarımları geçersiz sayılmıştır. Küçük bir azınlığın dışında kimse bu tür sıfatlarla anılmayı istemez. "Geleneksel bir düşünür" denildiğinde, zikredilen filozof, daha şimdiden güncel evrenimizin uzağında bir yerde yaşamaktadır. Geleneksel sanatın duyarlılıkları önünde hafif bir saygıyla eğilmeyi yeğleriz, klâsik değerleri yüceltir, geçmiş zamanı bütün güzelliklerin başlangıç noktası olarak varsayarız. Yine de gelenekle tinsel bütünleşmenin boyutları ironik bir zayıflığın ötesine geçememektedir.

İdeolojik merkezlerin belirleyicilik güçlerine göre gelenek, toplum ve siyaset üzerinde kontrol edici bir mekanizma olarak yorumlanır. O, verimsiz ölü bir toprağın parçasıdır. Geçmişin muğlak adımları, katı ritüeller, statik değerler, hantal kurumlar, onun sırtında taşıdığı ağır metaforlar zinciridir. Gelecek adına hiçbir şey vaat etmeyen, paslanmış bu zincirin halkalarına tutunmanın ne anlamı var? Öyleyse sadece yenilik cevheri bu meşum kavramın biricik düşmanı, panzehiri olabilir.

Belki de bu yüzden bizleri boğan orijinallikler denizinde yüzüyor gibiyiz: "Toplum ilerlemeli, değerler değişmeli, düşünceler yenilenmelidir!" Ancak ne geleceğe dair ciddiye alınabilir tasarımları, ne de geçmişe ilişkin herhangi bir kaygısı olanlar iradelerini cılız kavramlaştırma düzeyinde dile getirmektedirler.

Öncelikle, gelenek ve modernlik arasında keskin sınırların olmadığını belirtmeliyiz. İngiliz diplomasi geleneği, Alman hermeneutik geleneği veya Fransız sembolist geleneklerinden söz edildiğinde kimin, hangi dönemde, geleneği mi yoksa modernliği mi temsil ettiği tartışma dışı bir sorudur.

Avrupa'da bir dönemin en moda akımları olarak kabul gören varoluşçu ve nihilist akımlar bile, Hıristiyan ilahiyatının ve kilise azîzlerinin ince esprilerini ana metinlerden anlayabilecek temel okuma-yazma bilgisini gerekli kılıyordu.

Modernlik gelenekle bütün bağların koparılması anlamına gelmediği gibi tarihin en güçlü modern sesleri, en güçlü geleneklerden doğmuştur. Her iki kavram arasındaki intikal, yorumlama ve eleştiri süreci bir diğerinin önemini vazgeçilmez kılmaktadır. Aydınlanma düşünürlerinin toplum projelerinde yer alan ve daha sonraları radikal bir ilerleme hayranlığının 'motto'larına dönüşen "gerici- ilerici" gibi ayrımlar, pozitivistlerin kulağına hoş gelse bile, pozitivist ilim erbabı çalışma yöntemlerinde bu tür yapay sınıflandırmalara pek itibar etmemişlerdir.

Gelenek, çoğunlukla din ve muhafazakârlığın tamamlayıcısı, kutsal fiilî destekleyicisi rolündedir. Ancak muhafazakâr ve dinî söylemlerin toplumsal değişimlere büyük reaksiyon gösterdiği anlarda ise o, kolaylıkla günah keçisi olarak takdim edilebilmiştir. Neden günah keçisi? Çünkü geleneğe aitmiş gibi gösterilen birçok sorun (baskı, otorite, adalet vb.) ileri düzeydeki toplumları başka zor denklemlerle meşgul etmiştir: Geçmişin kendi kabuğu içerisinde huzurla yaşayan eğitimsiz insanı, bugünün eğitimli fakat psikiyatri kliniklerinin gedikli müşterisi hâline gelmiştir (Tabii bu denklem yalın bir geçmiş-gelecek kıyaslamasını içermiyor).

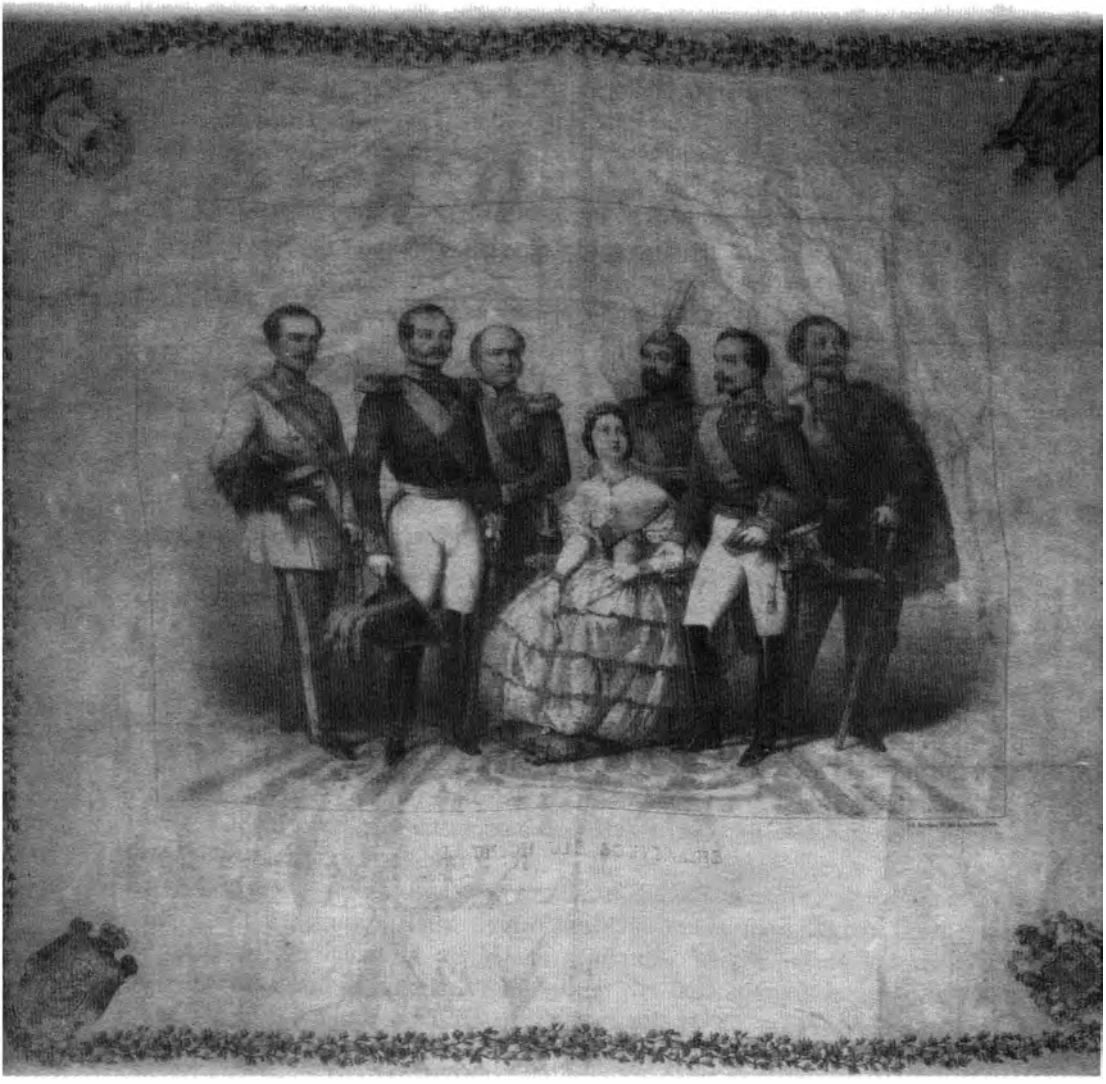
Türk modernleşmesine bakıldığında ise, geleneğin tarihi hem kısa, hem de çok uzundur. Gelenek yalnızca geçmişte olup biten bir süreç olmadığına göre o doğal sınırlarına ancak sonraki kuşakların geçmişe ilişkin rasyonel ve dengeli tezleriyle kavuşabilir.

Türkiye'de geleneğin tarihi kısadır: Çünkü geleneğin "şanlı ve uzun mâzî"sini canlandıran epik tiyatro tarihçilerimizin monologları fazlasıyla sıkıcıdır. Diğer taraftan, matbaanın gecikmesi, harem hayatı, kardeş katli gibi bizdeki tarihin masalsı ve hikâyeleştirici fantezileriyle boğuşan büyük aydınlanma idealimizin süslü ve hafif gladyatörleri de, diğerlerinden daha az sıkıcı görünmemektedir.

Türkiye'de geleneğin tarihi uzundur. Çünkü gelenek, sadece muhafazakâr gelenekçilerin alanına hapsedilemeyeceği gibi, gelecekte bizleri bu topluma ait en radikal felsefelerle tanıştıracak olanlar, geçmiş zamanın büyüleyici aktif makinesinde üretilen nostaljik mirası, 'Doğulu' veya 'Batılı' herhangi bir komplekse kapılmadan kendi gündemlerine taşıyacaklardır.

Taşkın Takış

Gelenek ve Türk Modernleşmesi



Paris Kongresi ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa Camiası'na girmesi anısına yapılmış olan tablo, İstanbul geleneği üzere ipek mendile basılıp yüksek yöneticilere hediye edildi.

Dünya Kenti İstanbul Sergisi , Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1996,

GELENEK VE DEĞİŞİM ARASINDA KRİZ: TÜRK MODERNLEŞMESİ

Halis Çetin*

GİRİŞ

Modern devlet ve modernleşme sürecini siyasal açıdan iki aşamada ele almak gerekir. İlk dönem, modern devletin "egemenlik" teorileriyle beslendiği ve devletin bir, bütün, mutlak olarak nitelendirilerek yüceltildiği ve tüm siyasal teorilerin devletin yüceliği ve topluma ve bireye üstünlüğü bağlamında okunduğu klâsik dönemdir. Bu sürecin baş aktörü elinde güç kullanma, yasa koyma ve yargılama tekellerini bulunduran devlettir. Modern devlet, bu süreçte mutlak egemen güç olmakla beraber sosyal, siyasal ve ekonomik değişimin/modernleşmenin de başat unsurudur. Bu başatlıktan dolayı devlet, toplum üzerinde modernleştirici âmil olarak da etkindir. Modern devletin modernleştirici yönüne yönelik bireysel özgürlük ve toplumsal eşitlik talepleri ve gelişen insan hakları ve uluslar arası/ulus üstü hukuk normları modern devletin bir, bütün, mutlak ve sınırsız güç olma üstünlüğünü zayıflatmıştır. Özellikle Faşizm ve Sosyalizmin yenilgileri ve Liberalizmin yükselişi ile

* Y. Doç. Dr. Halis Çetin, Cumhuriyet Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü.

devletin birey ve toplum üzerindeki egemenlik alanı hem daraltılmış, hem de sınırlandırılmıştır. Artık devleti de sınırlandıracak ve bağlayacak evrensel insan hakları ve hukukun üstünlüğü ilkeleri egemen değer olarak yükselmiştir. Fakat, modern devletler bu değerlerin sınırlandırıcılığı altında modernleştiricilik misyonundan zorunlu olarak vazgeçerken, modernleşme sürecine sonradan giren ve modernleşmeyi, toplumu ideolojik olarak düzenlemenin bir aracına indirgeyen devletler modernleştiricilik misyonundan, doğal olarak da klâsik egemenlik anlayışından vazgeçmemektedirler. Modernleştirici devlet geleneği, modernleşmeyi bir ideoloji olarak "güçlü devlet" olmanın aracı olarak kabul eder ve onu toplum açısından meşrulaştırmak için "ütopya"nın tüm kutsal ve mitsel kurgusu içerisinde harmanlar ve bireysel hakları ve toplumsal rızâyı egemen devletin "güçlü"lüğü altında yok eder. Çalışmamızda, modernleşmenin ve modernleştirmenin kökenlerine inerek modernleşmenin doğal bir siyasal değişim ve gelişim olarak okunması ile ideolojik ve ütopik dünya kurgulaması olarak algılanması arasındaki farkları değerlendireceğiz ve Türk modernleşmesinin bu iki gelenek içerisindeki yerini ve sorunlarını tartışacağız.

MODERNLEŞME VE MODERNLEŞTİRME

Modernleşme kavramı, tarihsel olarak geleneğe dayalı toplumsal ve siyasal değer ve ilkelerin yerine modern ölçütlerin geçiş evrimini/sürecini ifade eder. Modernleşmeyi, modernizmin siyasal gelişme sürecinin siyasal yönlerini ve sonuçlarını ifade eden bir kavram olarak kullanıyoruz. Modernleşme yönündeki değişimlerin siyasal gelişmeyle özdeşleştirildiği çeşitli amaçlar arasında demokrasi, istikrar, meşruluk, katılma, mobilizasyon, kurumlaşma, eşitlik, yetenek, farklılaşma, özdeşlik, derinleşme, dağılım, bütünleşme, rasyonelleşme, bürokratlaşma, güvenlik, refah, adalet, hürriyet sayılabilir.[1] Bu amaçlara yönelik değişim daha genel olarak modernleşme süreci olarak ifade edilecektir.

Modernleşme sürecinin tarihsel olarak Rönesans'tan sonra Aydınlanma ile başladığı kabul edilmektedir. Onyedinci ve onsekizinci yüzyılları kapsayan Aydınlanma Çağı boyunca kilisenin insana ve topluma yaptığı baskıya karşı felsefî ve zihnî tepkiler, akıl ve toplumun özgürleşmesine giden yolu açmıştır. Ondokuzuncu yüzyılda pozitivist bilim anlayışının başarılarının da desteğiyle sanayi devriminin ortaya çıkması ve Batı'nın ekonomik gücünün artması, yeni bir dünya modelinin oluşumunu hızlandırmıştır. Batı'nın kendi geçmişine karşı bu eleştirel yaklaşımı, fikrî ve siyasî geleneğe karşı oluşu da

[1] Samuel P. Huntington-Jorge I.Dominguez, *Siyasal Gelişme*, Çev: E. Özbudun, Siyasi İlimler Derneği Y., Ankara, 1985, s. 6.

diğer toplumlara nitelik farkı gözetmeksizin örnek olarak sunulmuştur. Dolayısıyla modernizm kavramı; yeni bir bilim anlayışı, yeni bir siyasal düzen, yeni bir iktisadî düşünce yapısı ve yeni bir ahlâk anlayışını ortaya koymakta ve Batı toplumlarının yaşadığı *doğal* bir süreci tanımlamaktadır.[2] Modern olanın Batı dışı toplumlar tarafından talep edilmesiyle birlikte modernleşme kavramı ortaya çıkmakta ve bu kavram ulaşılmak istenen sonuca göre *doğal olmayan* bir süreci zorunlu kılmaktadır. Kendiliğinden bir süreç olmaması nedeniyle de yeni bir itici gücü gerektirmektedir. Geleneksel bir yapı içerisinde varlığını sürdüren toplumun çoğunluğunun modernleşme süreci için itici bir güç olmaması, sürece yeterli katkıyı vermemesi; bu tip toplumlarda yol gösterici liderlere, tek parti örgütlenmesine ve siyasal iktidara daha fazla görev düştüğünün deterministik bir gerekçelendirmesini ortaya çıkarmıştır.[3]

Siyasal gelişmenin bu özellikleri ile modern değerlerin örtüşmesi modernleşme sürecini ortaya çıkarır. "Modern" olanın belirlediği gerçekliklere uygun olarak hareket etmek bir olgu olarak "modernity"/modernlik ve bir süreç olarak "modernization"/modernleşme kavramlarıyla açıklanabilir. "Modernlik" kavramı, teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek üzere kullanılırken "modernleşme", öteki ülkelerin o özellikleri elde etme sürecini belirtir.[4] "Modernleşme", gelişmiş kurumların insanın bilgisindeki artışı yansıtan ve hızla değişen işlevlere toplumun uyarlanması süreci olarak tanımlanabilir ki bu, toplumun nitelikçe değiştirilebilir ve değiştirilmelidir inancını ortaya çıkaran deterministik nitelikte bir modernleşmeyi savunmak anlamına gelir. Modernleşmenin tarihsel yasalara ve zorunlu değişimlere bağlı olduğuna inanmak determinizmdir. Modernleşme sürecinin ilerlemeci, asla geriye çevrilemeyen, her toplum için zorunlu aşamaları ve yasaları ifade eden bir süreç olarak algılanması modernleşmeyi bir ideoloji olarak karşımıza çıkarır. Bu durum modernleşmenin kendisinin bir ideolojiye dönüştürülmesi durumudur. Böyle bir modernleşme anlayışı "ideolojik ilerlemeciliğe" indirgenen yanlış bir değişme kavramına yol açar ki, modernleşmenin bu boyutu modernleştirici siyasal iktidar tarafından toplumun düzenlenmesine götüren modernleştirici bir siyasal iktidar sürecini de içinde barındırır. "Modernleştiricilik" ile devletin düzenleyici iktidarının birleştiği alanlarda ise siyasal gelişme krizlerle dolu bir sürece dönüşür. Modernleşme başlı başına bir kriz iken modernleştirme bu krizin siyasal gelişmenin sürekliliği ile örtüştürülmesidir.

---

[2] Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev: A. Baki Güçlü, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 172.

[3] S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change, Englewood Cliffs* N.J. Prentice-Hall İnc., 1966, s. 56-73.

[4] Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Çev: M. Fatih Gümüş, V/Teori Yayınları, Ankara, 1989, s. 17.

Doğal olarak da karşı karşıya olduğumuz şey modernleşmenin siyasal kriz ile bütünleşmesidir. Yani modernleşme krizinin sürekli bir siyasal gelişme krizine, doğal olarak da siyasal iktidar krizine dönüşmesidir.

Modernleşme, Batı'nın kendine özgü tarihsel, kültürel ve siyasal gelişmesinin ürünüdür. Bu gelişmenin temelinde iki unsur vardır: birincisi; gelişmenin aktörünün birey olması ve bireylerin kendi hakları ve çıkarları için toplumu da aşabilen taleplerde bulunmalarıdır. İkincisi ise, buna bağlı olarak bireysel örgütlenmelerin ve toplumsal çıkarların farklılaşıp/ örgütleşip çatışmacı bir dinamizmle devlet içerisinde düzenlenmesidir.[5] Batılı olmayan toplumlarda ise modernleşme, o ülkelerin kendi iç dinamiklerinin değil, özellikle Batı'nın bir dış etken olarak müdâhaleleri, düzenlemeleri ve zorlamaları sonucunda ortaya çıkan tepeden inme/devletçe düzenlenen bir değişim sürecidir. Bu durumda da, Batılı olmayan toplumlarda modernleştirici devletin doğal olarak da yönetici seçkinler zümresinin (lider, ordu, aydın, bürokrasi) her türlü güçle donanmış bir "yol göstericilik" misyonu vardır. Aslında bu yol göstericilik misyonuyla beraber bir toplumun otoriter ve totaliter olarak şekillenmesi süreci de paralel gitmektedir. Modern toplum, kalkınmış devlet, demokratik kültür gibi hedefler hem bu seçkinler zümresinin iktidarını, hem de bu iktidarın modernleşme ile birlikte devam etmesini meşrulaştıran araçlardır. Modernleşme ile modernleştiricilerin birbirini sürekli beslemesiyle siyasal iktidar statükosunun sürekliliği de sağlanmış olur.

Toplumsal olayların evrensel bir gerçeklik olarak evrimleştiğine dair pozitivist inanç belirli ve özgül bir değişim biçimi olan Batı modernleşmesini, diğer değişim biçimlerinin evrimlerinin yöneldiği nihâî hedef olarak algılanması sonucunu doğurur. Bu anlayış her toplumun kendine özgü değişimini mutlak değişim yasalarına/Batı modeline "göre" ve ona "yönelik" dönüşümler olarak kavranması ve böyle bir kavrayışın pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda "mutlak gerçek"i yansıttığının benimsenmesi ve bunun topluma dönük düzenlemelere meşruiyet kazandırması mümkün olmaktadır. Doğal olarak da, Batı tipi modernleşmeye doğru evrilmek/yönelmek anlamında bir siyasal gelişme anlayışının "gerçek"i yansıtmadığı görüldüğünde, bu gerçeği yansıtacak "istikrar ve düzenli değişim" gibi kavramsal arayışların içine girilmesinin Batılı olmayan toplumların özgül gerçekliklerini açıklayıcı olamayacakları bir gerçektir. Böylelikle modernleşme, bir sosyal bilim kuramı olmaktan çok, özgül bir toplumsal gerçekliğin ifadesi olan bir "toplumsal kuruluş teorisi" olacaktır.[6] Bu kuruluşu, bir toplumun dünya değiştirmesi, geleneksel kurum ve siyasal, toplumsal referans ve meşruiyet kaynaklarının yerlerine modernleşmiş Batı dünyasınınkileri koymak anlamında

[5] İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der yayınları, İstanbul, 1997, s. 28.
[6] Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 77.

okumak gerekir. İçsel değişim dinamiklerinin dışsal unsurlara göre ve onlara yönelik değişimi bir toplumsal değişim anlamından öte "toplum (dünya/hayat) değiştirme"[7] anlamında olup *kuruluş ideolojsi*yle beraber *bir kurtuluş ütopyası*nı da ifade eder. Mannheimcı teori gereği modernleştirici süreç için pozitivist değişimi ve onun devamını öngören ve *status quo*'nun meşruiyetini destekleyen bir "ideoloji", buna karşılık mevcut siyasal ve toplumsal gerçeklikten kaçarak veya değiştirerek yeni bir dünya kurma amaçlılığı anlamında bir "ütopya"dan bahsedilebilir.[8] Gandhi, modern toplumların ulaştıkları; ekonomik kalkınma, halkın siyasal iktidara katılımı, sekülerizmin toplumsal kültüre yayılması, toplumsal mobilizasyonun artması özelliklerinin Batılı olmayan toplumlar tarafından gerçekleştirilmesi sürecinin "ideolojik hareket" olduğunun altını çizer. Batı'nın da bu ideolojik hareketin kendisini "nihâî amaç", belki bir ütopya olarak idealleştirilmesinin besleyicisi olduğunu vurgular.[9] Bu bağlamda modernlik ütopik bir *evrensel değerlilik*; modernleşme/ modernleştirme ise bu değere ulaşma süreci olarak *ideolojik hareketlilik* anlamını taşımaktadır.

Modernleşme olgusunu modernlik, modernleşmiş ve modernleşen (modernising) toplumlar olarak ayrıma tâbi tutan Smith, modernleşmiş ve modernleşen toplumların soyut ve evrensel kabul ettikleri modern değerleri içselleştirdikçe modernleştiklerini söyler. Bu süreçte ise değişimin, temel olarak, evrimci ve devrimci bir içerik taşıdığını belirten Smith, gelenekselliken modernliğe geçişin evrensel ve topyekûn toplumsal dönüşüm olduğuna inanan elit bir azınlığın devrimci geleneği (Fransa, Türkiye, Rusya, Çin) temsil ettiğini vurgular. Smith, düzen ve denge içerisinde bir sürekliliği, toplumsal dinamiklerin ve geleneğin kendiliğinden dönüşümünü, içsel olguların etkinliğinin dışsal olgulardan daha güçlü olduğunun kabul edilmesiyle de evrimci geleneğin (İngiltere, Hindistan, Japonya) ortaya çıktığını anlatır.[10] Smith'in bu ayrımı bizim yapmış olduğumuz modern, modernleşme (evrim) ve modernleştirme (devrim) ayrımımıza da denk düşmektedir. Biz bu ayrımları siyasal iktidarın toplumsal dönüşüm sürecindeki rolü açısından ele almaktayız ve bu açıdan da çalışmamızda toplumsal olgulardan daha ziyâde modernleşmeyi belirleyici ana unsur olarak devlet kaynaklı bir açıklamayı öncelemekle yetiniyoruz.

Modernizmin siyasal arayışı, demokratikleşme yönünde olmuştur. Demokrasi, modernizmin siyasal boyutunu ifade eder. Doğal olarak da mo-

---

[7] Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 19.
[8] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976, s. 49.
[9] Raj S. Gandhi, "Modernization and Development in the Third World: A Critical Assessment", *International Journal of Contemporary Sociology*, Vol:24, No:1-2, January-April, 1987, s.20-26.
[10] Anthony D. Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Çev: Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996, s.87-90.

dernleşme ile siyasal gelişmenin evrimi demokrasinin kuruluş ve iyi işleyiş süreciyle aynı şeydir. Buna iktisadî kalkınma ve kültürel değişimi de eklediğimizde modernleşmenin temellerine ulaşmış oluruz. Batı toplumunun modernleşmesi ile örtüşen bu süreç paralelinde siyasal gelişmede problem ile çözüm birbirini aynı doğrusallıkla besleyen unsurlar olmuşken, Batılı olmayan toplumlardaki modernleşme süreci, toplumsal hareketliliği ve siyasal katılmayı arttırmış, buna karşılık siyasal kurumlaşma düzeyi, bu katılım artışını sistem açısından işlevselleştiremediği için ortaya siyasal gelişme değil, siyasal bozulma olarak adlandırılabilecek bir değişim süreci çıkmıştır. Bu değişimin aktörleri ise yoğun bir modernleştiricilik misyonu ile hareket eden ulusalcı liderler, tek-parti yönetimleri veya askerî diktatörlükler olmuştur.

Modernleşme, Gelenek ve Siyasal Değişim

Bir toplumun siyasal gelişmesi dendiğinde o toplumun modern değerlere uyumluluk konusundaki düzeyi anlaşılmalıdır. Demokrasi, insan haklarına bağlılık, anayasal düzen bu değerlerin günümüzdeki en etkin göstergeleridir. Siyasal gelişmenin düzeyi siyasal demokrasinin derecesi, ekonomik gelişme düzeyi, modernleşme sürecinin mâhiyetine ve özellikle bu sürecin ne ölçüde şiddete dayandığına veya barışçı olduğuna, sosyo-ekonomik gelişmenin de hızlı ve/veya tedrîcî olduğuna, geleneksel değerlerin ve kurumların siyasal sistemdeki yerine, modernleşmeyi destekleyen siyasal, sosyal ve ekonomik sınıfların katkısına, modernleşmenin iç ve dış kaynaklardan beslenme düzeyine, devletin modernleşme sürecindeki rolüne bağlıdır.

Siyasal değişim olgusu; biçim, yöntem, içerik ve yön açısından modernleşme sürecinin en önemli unsurudur. Bir toplumun siyasal evrimi, onun hem iç hem dış ortamından etkilenir. Modernleşen toplum, modernleşmiş toplumlardan düşünceler, modeller, yöntemler, kaynaklar ve kurumlar ithal ederek o toplumun modernleşme biçimine ve sürecine bağımlı hâle gelir. Modernleşmiş toplumlar, çoğu zaman modernleşen toplumlara siyasal, askerî, ekonomik veya kültürel yollardan müdâhale ederek onların modernleşmesine etki ederler.[11] Veya bir savunma mekanizması veya güçlü devlet olma kaygısı ile modernleşen toplumlar, modernleşmiş toplumların kendilerine müdâhalesini engellemek için onlar gibi modernleşmek gerekliliğine inanırlar. Modernleşen toplumlarda dış müdâhalelerin etkisi, modernleşmiş toplumlara oranla çok daha büyüktür. Aslında bu, modernleşme sürecinin de en önemli krizlerinden birini oluşturmaktadır. Dışa "göre" ve dışa "yönelik" modernleşme, modernleşme sürecinin en önemli unsuru olan toplumsal ta-

[11] Samuel P. Huntington-Jorge I. Dominguez, *Siyasal Gelişme*, s. 17.

leplere göre ve "toplumla birlikte" değişimi engeller ve modernleşme krizlerine kaynaklık teşkil eder. Modernleşen toplumlar yeni dünya/toplum değiştirme sürecinde kendine özgülülük yerine modernleşen dünyaya/topluma âitlik "ütopya"sıyla geleneksel kurumlar, kültürel değerler ve toplumsal/siyasal meşruiyet kaynaklarının yerlerine modern dünyanın/toplumun âidiyetlerine bağlanması modernleşmeyi bir kriz sürekliliğine dönüştürür. Öncelikle kimlik krizi bağlamında "toplumsal varoluş anlamı"[12] kaybolur. İkircikli bir siyasal, toplumsal ve ekonomik varoluş, istikrar ve güvenliğe şartlandırılmış bir değişim sendromu, modernliğe bağımlılığının doğurduğu kendine güvensizlik, ideoloji ve ütopyanın birbiriyle örtüşmeyen söylemlerinin doğurduğu farklılıklardan beslenen "gerçek gerçek"lerin bulanıklığı kimlik krizinin siyasal değişme süreciyle paralel gitmesini sağlar.

Modernleşen toplumun siyasal gelişmedeki en önemli sorunlarından birisi "geç kalmışlık" psikolojisidir. Doğal olarak da modernleşme, sürece geç giren bir toplumun önündekileri yakalama yarışıdır. Bizim "geç kalmışlığın âciliyeti sendromu" dediğimiz bu durumda devlet aradaki farkı kapatmak için, sürece müdâhale eden modernleştirici âmil olmaktadır ve bu misyonu hiç kimseyle paylaşmak istememektedir. Çünkü "az zamanda çok iş yapmak" gerekliliği ancak devlet eliyle ve devletin kontrolünde gerçekleşebilir. Modernleşmede geç kalan toplumlarda siyasal gelişme, neredeyse devletin toplumu geliştirmesi ve değiştirmesine indirgenmiştir. Devlet kültürde, ekonomide, siyasette, eğitimde vb. alanlarda hızlandırıcı etken olarak çok önemli ve zorlayıcı bir rol oynar. Modernleşmenin devlet eliyle gerçekleşmesi modernleşmenin toplumsal araçları/aracıları olan toplumsal sınıfların ve farklılıkların ortaya çıkmasını engeller. Bu yüzden örneğin burjuvazi veya aydın sınıfı devlet eliyle yaratılır. Siyasal gelişme ile başat olan demokrasinin de üzerine oturacağı siyaset zemini tamamen devlet kaynaklı olacağı için demokrasi güdük kalacaktır. Devletin tekçi/monist mobilizasyon istekliliği siyasete egemen olacaktır. Devletin modernleştirici ideolojisine bağlı olmayan düşünceler ve istekler meşruiyet alanı bulamayacağından siyasal katılım ve temsil krizleri ortaya çıkacaktır. Sonuçta ise istikrarsızlık, şiddet, toplumsal bunalımlar artacaktır. Tüm bunlar modernizmin en önemli amacı olan bütünleşmeyi önleyecektir. Ekonominin devlet eliyle düzenlenmesi sonucunda da devletin bölüştürmesinin yaratacağı ekonomik gelir ve dağılım eşitsizlikleri ekonomik ve toplumsal krizlerin kaynağı olacaktır. Devlet ve toplumun modernleşme kaynaklı bu ayrılığı toplumu modernleşmeye karşı tepkisel kılar. Toplumun modernleşmeye mi yoksa modernleştirici devlet düzenlemelerine ve sonuçlarına mı karşı olduğunun devlet tarafından anlaşı-

[12] Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, s. 7.

lamaması sonucunda tüm toplum modernleşme karşıtı olarak "öteki"leştirilip "topluma rağmen" modernleşme sürdürülür. Sonuçta modernleşen sadece "görüntü" olur.

Siyasal gelişmenin yönü, gücü ve sürekliliği geleneğin o toplumdaki konumu ve etkinliği ile çok yakından ilgilidir. Modernleşme sürecinde modernleştirici devletin geleneğe bakış açısı modernleşmenin evrimsel veya devrimsel olup olmamasını belirler. Gelenek, insanların iradelerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak siyasal hayatı ve onun işleyiş şekillerini tâyin eden, onu idare eden, siyasal iktidarı ve toplumu kontrol eden tarihî, siyasal ve toplumsal kanunlardır. Gelenek, ortak bir tarihsel miras, siyasal iktidarın devamlılığı, ahlâkî birlik, siyasal ve toplumsal kültür gibi temel bağlaşmaların ortak kabulünü ifade eder. Gelenek, siyasal iktidarın toplumsal itaat alanında onanmasının tarihsel dinamiklerini gösterir. Gelenek, toplumsal hayatta insanların ortak tercihlerini, birlik ve beraberliğin kültürel bağlarını ve sözleşmeleri kapsar. İnsan hayatının toplumsal kuruluşu din, tarihsel bilinç, kültür, ırk, yurtseverlik, aile veya soy gibi bir çok temel bağlaşmadan oluşan gelenek, toplumda ortak kimlik yaratıcı değerler manzûmesi[13] olarak modernleşmenin biçimini de etkiler.

Weber, geleneği "ezelî geçmişin iktidarı" olarak ifade ederken, toplumun hatırlanamayacak kadar eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı göreneklerden bahseder.[14] Weber, gelenekten anlamamız gereken şeyi; alışılmış günlük hayattaki psişik bir tutumlar zinciri ve günlük çalışmanın ihlâl edilemez bir davranış normu olduğu inancı ve buna, yâni öteden beri var olduğu bilinen ya da sanılan bir şeye inanışa dayanan bir egemenlik, yâni gelenekselliğin meşruiyeti ve otoritesi olarak belirtir. Ona göre, meşruiyeti geleneğe dayalı en önemli egemenlik tipi patriyarkalizmdir. Patriyarkal ve onun bir çeşidi olan patrimonyal otoritenin belirgin özelliği karşı gelinmez normlar sisteminin kutsal sayılmasıdır. Bu normların dışına çıkılması sihirli ya da dinsel felâketle sonuçlanacaktır. Bu sistem fonksiyonel yerine kişisel ilişkiler çerçevesinde hüküm veren efendinin kısıtlanmamış keyfîliğini ve lütûflarını beraberinde getirir. Bu anlamda, gelenekçi otorite irrasyoneldir. Tarihin ilk devirleri boyunca, olağanüstünün kutluluğuna veya değerliliğine olan inanca dayalı karizmatik otorite ile alışılmış günlük işlerin kutsallığı inancına dayalı gelenekçi egemenlik, en önemli iktidar araçlarını aralarında paylaşmışlardır.[15]

Geleneğin siyasal gelişmeyi olumlu etkileyeceğine inanan birçok modernleşme biçimi gelenek ile barışçı bir şekilde modern değişim sürecine

[13] R. Dahrendorf, *Life Chances*, London: Weindenfeld and Nicoson, 1979, s. 74.
[14] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 81.
[15] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 253.

girmiştir. Modernleşme sürecinde hem yeni bir siyasal iktidar kuruluşu hem de buna uygun toplum inşâsı için ortak bir mirasa dayanmanın gerekliliği modernleştirici devleti gelenek ile birlikte değişime zorlamıştır. Gelenek ile geçmiş bugüne getirilerek geleceğin de aynı süreklilik ile korunması sağlanmıştır. Sürekliliğe ve tarihsel bir köken ve mirasa dayanmayan modernleşme iddiasının toplumsal kabul görme oranı oldukça düşük olacağı ve içerisinde gelenek ile çatışmaya dayalı krizsel bir süreci barındıracağı için modernleştirici devlet, geleneği kullanmak ister. Bu nedenle siyasal iktidar, bir toplum yaratmak için geçmişin kahramanlık anılarını canlandırma, ortak bir tarihsel miras yaratma, ortak bir şuur ve kültür oluşturma yoluyla toplumsal uyumu ve ulusal onuru geliştirmeye çalışmaktadır. Eski geleneklerin ve uygarlıkların yeni durumun meşruiyet kökenleri olduğunu iddia ederek modernleşmenin kabulü ve sürekliliğindeki önemli boşlukları doldurmaktadır.[16] Geleneğin bu misyonu sayesinde, toplumun siyasal iktidarla aynı kaderi paylaşan bir birlikteliğin ürünü olarak itâati oldukça kolaylaşmakta ve siyasal değişime daha kolay uyum sağlamaktadır.

Modernleşme, eğer bir gelenekselliğe dayanmamış ise veya gelenekten tam bir kopuşu ve reddedişi temsil ediyorsa tarihsel ve toplumsal bir yabancılaşmanın ve yabancılaştırmanın içinde bulunuyor demektir. Toplumu bir arada tutan tarihsel, kültürel, etnik, dinsel, dilsel vb. bağlılıkların yok sayılması, modernleşmenin kendisini *sıfırdan bir tarih yazımı ve "toplum kurum"u* olarak dayattığı anlamına gelir ki, bu modernleşmenin bizzat kendisinin bir gelenek olması veya "yeni bir gelenek kurması" demektir. Bu yöndeki modernleşmenin zora, baskıya ve tepeden inme değiştirme yasalarına dayanması gerekir. Modernleştirici devlet, eğer geleneğin toplum üzerinde oluşturduğu kabulün reddi üzerine kurduğu yeni değerleri aynı güçle veya etkinlikle kuramazsa/ikâme edemezse modernleşme krizleri kaçınılmaz demektir. Çünkü *modernleşmenin karşısındaki en güçlü toplumsal değer dünyası gelenektir*. Modernleştirici devletin bu dünyanın karşısına çıkardığı yenilik *ideoloji*dir. Aslında bu bağlamda bakıldığında *modernleşme, gelenek ile ideolojinin çatışma sürecidir*. Modernizmin gereği olarak, siyasal değişim süreci içerisinde gelenek, modern iktidar/ideoloji karşısında üç tercihle karşı karşıyadır. Gelenek ya siyasal iktidarın, kendisini tanımlama ve endoktrine etme girişimlerine *rıza* gösterecek ya siyasî ve ekonomik kazanımlar için kendiliğinden/gönüllü olarak iktidar değerleriyle *özdeşleşme*ye çalışacak ya da bütünüyle siyasî iktidarı ve onun meşruiyetini reddederek *farklılaşma*ya çalışacaktır.[17] Çünkü modernizm, yerel bağların ve bağımlılıkların yerine evrensel bağlılıklar ve kozmopolit tutum ve davranışları toplumsal yapıda

[16] Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, s. 100.
[17] Naci Bostancı, "Kürt Sorunu ve Milliyetçiliğin Ötesi", *Türkiye Günlüğü*, Ankara, 1999/54, s. 87.

hâkim kılmak anlamına gelir. Modernleşme süreçleri çoğu zaman bu olguyu iki kutuplu bir çatışma olarak ve birini (moderni) diğerinin (geleneğin) yerine ikame etmek şeklinde algılanmak eğilimindedir. Dolayısıyla da bu iki toplumsal yapıdan ötekini dışlama üzerine kurulu bu süreçte sosyal değişim mühendisliği/modernleştirme, eskiyi atıp yeniyi getirme yönünde hareket etmektedir.[18] Modernleşmede devlet/ideoloji ve gelenek arasındaki bu gerilim toplumsal alanda meşruiyet, kimlik, bütünleşme gibi krizlerin de kaynağını oluşturur. Modernizmin tek biçimli toplumsal dönüşüm projesinin önündeki en büyük sorun olan geleneğin, meşruiyet, kimlik ve bütünlük yaratmadaki alternatif yapısı modernleşme sürecinin ikircikli/düalist doğasının da özünü oluşturur.

Bu bağlamda önemli bir başka sorun da modernleşmenin geleneksel kurumları nitel olarak dönüştürmesinde izlenen yöntemdir. İmparatorluk-Devrim modeli, Feodal-Mutlakiyetçi model, Feodal-Plüralist model, Geleneksel Pretöryen model, Sömürge Bürokrasisi modeli[19] şeklinde var olan kurumsal evrim modellerinin değişim süreci de modernleşmenin en önemli sorunlarının başında gelmektedir. Modernleştirici devletler bu modellerin birisinin içerisinde modernleşme sürecine yönelirler. Modernleşme krizleri de bu sürecin evrimsel veya devrimsel niteliğiyle çok yakından ilgilidir. Gelenekle bir evrim süreci içerisinde geçiş yapan modernleşme örneklerinde (İngiltere, Anglo-Sakson Devletler, Japonya) modernleşme krizleri daha yumuşak aşılırken, geçmişle sürekliliğin bir devrim yoluyla koparıldığı modernleşme örneklerinde (Fransa, Türkiye ve çoğu İslâm Ülkesi) krizler, büyük siyasal ve toplumsal sorunlara yol açabilmektedir. Hatta devrimci modernleşme örnekleri, birden ve toptan yıktıkları geleneksel siyasal düşünce ve davranış biçimlerini ve kurumlarını yeni ve modern kılıklar içinde (Diktatörlükler, Krallıklar, Tek-Parti Rejimleri, Askerî Rejimler) yeniden ortaya çıkartmak/üretmek zorunda kalırlar.

Modernleşme süreci gelenekselden yeni olana doğrudur. Yeni toplumsal değişim kendini kentlere yönelen olağanüstü bir göç, meslek değişimi, aile yapısındaki değişim, gelir düzeyinde artış, statü geliştirme imkânı, eğitim alanında fırsat eşitliği, erkek-kadın arasındaki ilişkilerde belirgin değişiklikler şeklinde gösterir. Fakat bu siyasal ve toplumsal hareketlilik ve değişmeye paralel olarak her zaman toplumsal ve siyasal açıdan eşitleyici bir durum görülmez ve bu ayrımların ortadan kalkması da oldukça zordur. Tüm bu değişiklikler bütünü bireylerin benimsemiş oldukları bağlılık odağının topluluktan topluma, "yerel"den "ulusal"a doğru aktarılması anlamında adlandı-

[18] Lloyd I. Rudolph-Susanne H. Rudolph, "The Place of Tradition in Modernization", *Development Digest*, Vol:IX, No:1, January, 1971, s. 63.
[19] Samuel P. Huntington-Jorge I. Dominguez, *Siyasal Gelişme*, s. 75.

rılan "sosyal hareketlilik"tir. Sosyal hareketliliğin siyasal önemi onun hem ulusçuluğu, hem ekonomik ve toplumsal bütünleşmeyi özendirerek ve süreç içinde ulusal topluluğun kendi yurttaşlarının tümü üzerindeki etkisini güçlendirerek ulusal düzeyde bir anlaşma sağlanmasını kolaylaştırıyor olmasıdır. Geleneksel toplumların göreli durağanlığı, modern koşullar altında yok olmaktadır. "İlerlemecilik" ilkesi gereği modernleşme toplumların yenilenen ilkeler üzerinde bütünlüğe kavuşturulması ve yeniden bütünleştirilmesi olarak düşünülürse, bu durumun geleneksel toplum özelliklerinin parçalanıp yok olacağını da kapsadığı açıktır. Bu açıdan bakıldığında ilerlemecilik ve modernleşmenin gerektirdiği toplumsal uyarlanma hızlı ve köklü değişikler gerektirdiğinden toplumun iki ayrı ögesinin (geleneksel-çağdaş) yeni duruma uyarlanması aynı hız ve nitelikte gerçekleşmez ve kargaşa ortamında şiddet, uyumsuzluk ve çatışma ortaya çıkar. Bu bağlamda, siyasal ve toplumsal gelişim süreci içinde modernleşme, insanın bozulması ve değişim için bunaltılması karşılığında yeni olanak ve umutlar getiren ve aynı zamanda hem *yaratıcı* hem de *yıkıcı* bir süreç olarak düşünülmelidir. Modernleşme sürecinde toplumsal gelişim ve değişimin birçok unsuru/kurumu kurulduktan sonra kolaylıkla tutuculuğa ve baskıya yönelik bir güce dönüşebilir. Ulusçuluk, devletçilik, bürokrasi, eğitim, modern şekilcilik, ekonomik gelişim, ordu, polis gibi unsurlar bunun en iyi örnekleridir. Sık sık belirttiğimiz gibi modernleşme sürecinin araçları zamanla amaçlar hâline dönüşüyor ve bunlar için verilen savaş, amaçları fedâ etme tehlikesi yaratan bir modernleştiricilik baskısıyla yürütülmeye çalışılıyor. Modernleşme, çoğu kez geçici olanın üstün tutulmasına ve geleneğin kurumsal biçimleri içinde açıklanan temel değerlerin de sık sık yadsınmasına yol açmaktadır. Modern bütünleşme ve merkezîleşme, insanlar ve kurumlar için özellikle krizlere neden olmaktadır. Modernleşme sürecinin içsel çelişkisi, modern devlet iktidarının siyasal olarak örgütlenmiş toplumlar düzeyinde yoğunlaşmaya meyletmesi ve aynı zamanda insan etkinliğinin pek çok yönlerinin daha geniş bir çerçevede, bazı durumlarda bütün insanlığı kapsamına alacak düzeyde bütünleşmeye yönelmesidir.

Modernleşmeye özgü başka bir kriz kaynağı, küçük bir ayrıcalıklı önderler grubunca desteklendikleri sırada oluşmuş bulunan gelenek ve değerlerin gelişen ve bütünleşmiş bir çağdaş toplumca tehdit edilmesidir. Gelişen ve değişen değerler karşısında modernleşmenin ilk geleneğini oluşturmuş önderler, kendi ilkelerinin değişmesini ve kendi ayrıcalıklı konumlarının paylaşılmasını veya yok olmasını istemeyerek bu değişime direnmektedirler. Ayrıca, bu statükodan beslenen çağdaş seçkinler topluluğu da, eski ve ilerlemeci modernlik arasında ikilemli direniş gösterebilmektedirler. Tüm bu gelenek-modernlik çatışması bireysel dünyada kimlik krizi bağlamında "yabancı-

laşma"ya yol açar. Gelenek ile modernlik arasındaki değersel, ilişkisel, bağlılıksal unsurlar arasındaki çelişkiler bireysel olarak yalnızlaştırılmayı beslemektedir. Yalnızlaştırılan bireyin bütün yaşam alanları, işi, evi, beslenmesi, sağlığı, eğitimi, eğlencesi bireyleri kişilikten arındırılmış sayılar, gruplar ve soyut birimler olarak ele almaya yönelen çeşitli bürokratik örgütlerce yürütülür. Birincil ilişkiler yerine ikame olan resmî/ikincil bağlılıklar kişisellikten uzak yaşam biçimine neden olduğu için geleneksel toplumların sıkı dayanışmalı topluluk yaşamının tam bir karşıtı olarak bireysel yabancılaşmanın temelini oluşturur.[20] Kimlik krizi ve katılım krizlerinin temelinde yatan bu sorun, modernleşme sürecinin gelenekle ilişkisi düzeyinde artar ya da azalır.

Bu krizler, birey-toplum-devlet arasındaki karşılıklı ilişkilerin "güven" ilkesine dayanması gerekliliğini yok ederek yerine devlet kaynaklı çıkar ilişkileri ve güvensiz toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır. Geçmiş kuşakların yıllar boyunca oluşturmuş olduğu toplumsal güven ortamı/gelenek modernleşme sürecinin rasyonel ve ikincil ilişkileri içerisinde yok olmuştur. Fukuyama'ya göre toplumsal bütünleşme ve ilişkiler güvene dayanır. Güven ise toplumsal kültüre ve geleneksel ahlâka dayanır. Güven, bireylerin toplumda ortaklaşa paylaştıkları normlar ve ilkelere bağlı olarak Tanrı, adalet, sorumluluk gibi "değer"sel olabileceği gibi çalışma ilişkileri gibi dünyevî de olabilir. İşte tüm bu değersel dünya, o toplumun "sosyal sermaye"sidir ve tarihsel alışkanlıklar, gelenek veya din gibi kültürel mekanizmalar aracılığıyla yaratılır ve iletilir ki böylece bireyleri bağlayıcı bir kültürel ve "ahlâkî uzlaşma" ortamı oluşsun, "organik dayanışma" gerçekleşsin. Devletin bu "kendiliğinden sosyalleşme ve bütünleşme" sürecine yaptığı müdâhaleler toplumsal uzlaşma ve dayanışma atmosferini yok ettiği gibi sivil toplum tarafından tesis edilen kendiliğinden toplulukları da zayıflatır.[21] Modern kurumların geleneksel, toplumsal ve ahlâkî kültür/sosyal sermaye ile güven ve uzlaşı içerisinde geliştiği toplumlar (Almanya, İngiltere, ABD, Japonya), bu değerleri yadsıyarak veya çatışarak modernleşen toplumlara (Fransa, İtalya, Çin, Rusya, Türkiye) oranla daha fazla sosyal mutluluk, toplumsal barış ve kendiliğinden bütünleşme imkânına sahip olmuşlardır.[22]

Türk Modernleşmesi ve Kriz Alanları

Modernleşme kuramlarında "gelişme" kavramı ortak bir anlam içerisinde kullanılmaktadır. Gelişme, bir toplumun sosyal, siyasal ve ekonomik olarak

[20] Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, s. 37-41.
[21] Francis Fukuyama, *Güven*, Çev: Ahmet Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1998, s. 37-38.
[22] Francis Fukuyama, *Güven*, s. 117, 139.

kendi iç dinamiklerinin doğurduğu "ilerleme" şeklinde ele alınır. İlerleme kavramı ise büyük bir "değişim"i, yeniden yapılanmayı/paradigmik dönüşümü anlatmak için kullanılır. Böylece modernleşme, gelişme süreci içerisinde bir ilerlemeyi ve ilerleme çizgisi içerisinde büyük bir değişimi anlatır. Fakat modern toplumlar için (Batı) öngörülen bu modernleşme anlayışı, modernleşen toplumlarda (Batı dışı modernleşme), *gelişmeden ilerleme* veya *ilerlemeden değişme* anlamına dönüşmektedir. Bu tür modernleşmeler, iç dinamiklerin (toplumsal değişim araçlarının/isteklerinin) gelişiminden kaynaklı değişim değil, dış dinamiklerin (toplum dışı veya toplum üstü) baskısından/isteğinden/müdâhalesinden kaynaklı toplumsal gelişme olmadan toplumu değiştirme örnekleri ile doludur. Doğal olarak bu "değiştirim" sadece tarihsel değil aynı zamanda toplumsal, siyasal ve ekonomik bir sıçrama/atlama/kopmayı temsil etmektedir. Türk modernleşmesi de, Osmanlı'dan itibaren bu tür bir modernleştirme projesinin adıdır. Türk modernleşmesi, bu bağlamda bir sürekliliğe sahiptir. Toplumsal olarak her şeyin değiştirildiği ama toplum dışı/üstü hiçbir şeyin değiştirilmediği bir süreklilik.

MODERNLEŞTİRİCİ DEVLET GELENEĞİ

Türk modernleşme geleneğinin Osmanlı'dan devraldığı bazı modernleşme mirasları bize Türk modernleşmesinin sürekliliği yönünde bazı ipuçları verebilir. Bu mirasların en başında devletin modernleştirici misyonuna meşruiyet arayışı gelmektedir. Bu gelenek, Osmanlı için devletin bekası için anayasal düzenlemeler ve Sultanın iradesi iken, İttihatçılar için yine anayasal ama bu kez halkın rızasının aranması şeklinde tezahür etmiştir. *Meşruiyet*, Cumhuriyetçiler için devletin korunması ve *modernleşmenin bizzat kendisi idi*. Modernleşmenin, aslında bir toplumsal dönüşüm ifade etmesine rağmen, Türk modernleşme süreci, toplumun devletçe sıkı sıkıya denetlenmesinin ve kontrol altında tutulmasının bir aracı olarak kullanılmıştır. Bu yüzden de devletin modernleşmeye bakış açısı daima modernleşmenin kendisine sunduğu toplumu düzenleme ve kontrol etme imkânı tanıdığı kadar olmuştur. Devlet; varlığı, birliği, bütünlüğü ve bekası ile modernleşme ilkeleri çatıştığında hiç şüphesiz tercihini birinciden yana kullanmıştır. İkinci bir miras ise, *bürokrasi*nin/ordunun modernleştirici devlet geleneğinde aldığı etkin rolün sürekliliğidir. Devlete hizmetin hem *ethos* ve *eidos*'una ve yüzlerce yıldır siyasî kültürün içinde toplanmış değerlerin tatbikiyle görevlendirilen bürokratik bir cihaza sahip[23] bu gelenekte, modernleşmenin de buna koşut olarak güçlü bir kurumsallaşmayı ve etkin bir devlet modernleştiriciliğini doğuracağı açıktır.

[23] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Der: M. Türköne-T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 177.

Üçüncü bir miras ise, tüm modernleşme sürecine *toplumun katılımının yetersiz ve isteksiz olması*, modernleşme taleplerinin toplumdan değil devlet seçkinlerinden gelmiş olmasıdır. Önemli bir diğer miras ise, modernleşme geleneği içerisinde toplumun/ulusun birlik ve beraberliğini temsil eden onunla özdeşleşen, toplumun üzerinde mutlak bir güçle donatılmış güçlü ve merkezîleşmiş *devlet olgusunun modernleştirici misyon*udur. "Devlet için iyi olan herkes için iyidir" inancının beslediği bu misyon, *devleti modernleşmeyle beraber güçlendiren bir olgu*dur. Bu gelenek içerisinde toplumun/ulusun ve devletin bütünlüğünü temsil eden lider en önemli modernleştirici aktördür. Onun iradesi, modernleşmenin yönünü ve şeklini belirler. Tüm bu modernleşme sürecinin üzerine kurulduğu toplumsal birlik anlayışında Mardin'in ifadesiyle *"yekpâre" bir toplum özlemi*nde[24] de kırılma olmaması bir başka önemli mirasın ipuçlarını verir. Osmanlı'daki millet olgusu/Osmanlı milleti, Cumhuriyet sürecinde hiçbir kırılma göstermeksizin Türk milletine dönüşerek, ulusal birlik ve bütünlük içerisinde modernleşme sürdürülmüştür.

Bu tarihsel modernleşme miraslarından en önemli kırılma/kopuş modernleşmenin yönünün ve öznesinin değişmesidir. Cumhuriyet'e kadar devletin modernleşmesiyle sınırlı kalan sorunsal, yerini toplumun modernleş(tiril)mesine bırakır. Bu açıdan Cumhuriyet de, devlet içinde modernleşme mücadelesinin genel olarak kazanılması/bitirilmesi ve yeni/modern kurumların oluşturulmasından sonra, bu sorunsalın topluma ihraç edilmesi aşamasına geçişi simgeler. Bu yönüyle modernleşmeye toplum üzerinde mutlak egemen olma araçsallığı şeklinde bakan ve toplumun içindeki her türlü çatışmanın meşruiyetini başından itibaren reddeden, toplumu soyut bir ulusallık dışında algılayamayan ve sadece kendi himâyesinde bir toplumsallık düşünebilen Cumhuriyet, Osmanlı'daki patrimonyalizm geleneğini büyük bir sadâkatle sürdürmüştür.[25]

Türk modernleşmesini Osmanlı modernleşme geleneğinden farklılaştıran en önemli özellik ise, yöntem ve zaman algılamasında yatmaktadır. Osmanlı'da "âciliyetin geç kalmışlığı" sendromu, Türk modernleşmesinde daha önce de belirttiğimiz "geç kalmışlığın âciliyeti" sendromuna dönüşmüştür. Az zamanda çok iş yapmak ve bu işlerin tamamını bir kuşaklık zaman dilimine sıkıştırmak gerekirliği[26] üzerine kurulu yöntem ve zaman tasavvuru, Türk modernleşmesini dünü, bugünü ve yarını kapsayan bir toplumsal-siyasal dönüştürme projesine götürmüştür. Birincisinde, mekânın ve şartların gerektirdiği değişimin zamana uydurma sorununu, ikincisinde ise zamanı,

[24] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 107.
[25] Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, s. 20, 55.
[26] Everett E. Hagen, "İktisadi ve Siyasi Değişme ve Gelişme Üzerine", Çev: Mehmet Selik, *İktisat Çevirileri*, AÜSBF. Yayınları, Ankara, 1964, s. 171.

mekâna ve şartlara uydurma sorununu çözme çabası vardır. Birincisinde mekân ikincisinde zaman daralmakta ve şartlar mekânı ve zamanı değiştirmeye zorlamaktadır. Birincisinde, geniş mekânda (halklar) dar modernleşme, ikincisinde, dar mekânda (ulus) geniş modernleşme inancı gelişmiştir. Birincisinde, devlete rağmen aydınlar, ordu, dış şartlar tarafından halklara yönelik, ikincisinde halklara rağmen, devlet (ordu, aydınlar, önder, dış şartlar) tarafından, ulusa yönelik bir modernleştirme söz konusudur. Her iki anlayış da modernleşme yerine modernleştirme geleneğinden beslenmiş ve bu geleneğin retoriği ve programı uygulanmaya çalışılmıştır.

Modernleşme, Batı dışı toplumların kendilerine ait olmayan tarihi yaşamaya çalışma çabasıdır.[27] Türk modernleşmesinin ana unsurları olan Batılılaşma, kalkınma ve yeni bir kültür yaratma çabaları hep bu yeni tarih yaratma yönünde gelişmiştir. Modernleşme bu olgulara indirgenmiştir ve bu yönde yapılan devrimlerle toplumsal değişim öngörülmüştür. Başta da belirttiğimiz gibi Türk modernleşmesi bir tarih değiştirme çabası yanında bir toplum değiştirme projesidir ve projenin uygulayıcısı hiç kırılma göstermeksizin modernleştirici devlet ve lider-asker-bürokrat kadrosudur.

Türk modernleşmesi, toplum değiştirme yönünde en büyük atılımı Cumhuriyet sürecinde göstermiştir. Yeni bir ulus yaratmanın tüm unsurları bu amaçla kullanılmıştır. Tarih, dil, mitoloji, ideoloji, din, kültür, hukuk, ekonomi, eğitim vb. unsurlar modernleştirici devletin elinde modernleşme araçları olarak kullanılmıştır. Kalkınmış bir ekonomi, tek tip eğitim, modernleştirici ideolojinin entelijansiyası, devlet otoritesini tesis eden hukuk, halkı bir bütün olarak mobilize eden tek-parti/lider ve tüm bu yapıtaşlarını aynı amaca yönlendiren ve kontrol altında tutan *resmî ideoloji*/Kemalizm, Türk modernleşmesinin temel dinamikleridir. Ahmad'ın bir "devrim mitolojisi" olarak ifadelendirdiği Kemalizm, Türk milliyetçiliği paralelinde halkçılık ilkesini kullanarak modernleştirici seçkinci sınıfın misyonunu halkın vekilleri sloganıyla meşrulaştırıyordu. *Halkçılık*, aynı zamanda sınıf çatışması ve sınıf mücadelesi gibi kavramları etkisizleştiriyor ve oluşum hâlindeki burjuvazinin amaçlarına hizmet ediyordu. Halkçılık; halkı farklı sınıflardan oluşmuş olarak değil, Türk halkının bireysel ve toplumsal hayatındaki iş bölümünün gereklerine göre çeşitli mesleklere bölünmüş bir topluluk olarak ele alıyordu. Halkçılık ilkesi gereği, devlet "yeniden bölüşümcü" bir toplumsal düzen tesis ediyordu. Bu ilke ile, modernleşme süreci sınıf çatışması yerine toplumsal düzen ve dayanışmayı güvence altına almak ve çıkarlar arasında uyum sağlamak üzere kurgulanıyordu. *Lâiklik* ilkesi ile, din bir vicdan meselesi hâline getiriliyor ve devletin kontrolünde bir din anlayışı yaygınlaştırılıyordu.[28]

---

[27] Mümtaz'er Türköne; *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara, 1994, s. 60.

[28] Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul,1995,

Lâiklik, bir ideolojik anlam kayması olarak lâisizme dönüşüyor ve pozitivizmin ürünü olarak dinsel alanın da devlet tarafından düzenlenmesine zemin teşkil ediyordu. Dinî alan üzerinde devletin bu düzenleyici rolü ve lâikliğin bizzat kendisinin dine karşı alternatif olması sonucunu doğuruyordu. Bunun sonucunda; birinci bağlamda "resmî din", ikinci bağlamda da "lâikliğin dinselleşmesi" ortaya çıkıyordu.[29] *Devletçilik* ilkesi, devletin ekonomi başta olmak üzere her türlü alana müdâhale imkânını devlete tanıyordu. Devlet, devletçilik ilkesi gereği elinde bulundurduğu ve müdâhale edebileceği her türlü ekonomik gücü, imkânı ve serveti dağıtan/dağıtıcı kaynağı temsil ediyordu. Bu yönde ise devletin tercihi millî bir burjuvazi yaratmak yönünde oluyordu.[30] Modernleştirmeyi sağlayan ilkeler ve devrimlerin özünde devletçilik ilkesi yatar. Devletçilik ilkesi, toplumda her türlü dinamiğin devlet denetim ve gözetimi altında gerçekleştiği, her toplumsal gelişmenin devletin üstün çıkarları açısından değerlendirildiği, devlet dışı hiçbir toplumsal olgunun özerk meşruiyetinin tanınmadığı bütüncül bir siyasal dünyadır. Esas olan toplumun modernleşmesi değil, modernleşilirken devletin toplum üzerindeki egemenliğinin korunması ve güçlenmesidir. Devletin modernleştirici misyonunun devamı kaygısının her türlü bireysel ve toplumsal kaygıdan üstün tutulduğu siyasal görüşün tekelinde tuttuğu modernleşme hedefi, zaman içinde toplumun sessiz tepkisini ifade ettiği itici bir görünüm kazanır.[31] Toplum modernleşmeye karşı çıkmakla modernleşme eylemlerindeki yöntemlere karşı çıkmak arasında tıkanır ve bu tıkanıklık meşruiyet ve katılım krizlerine yol açar. Modernleşme geleneği ile devletçilik geleneğinin çatışması en önemli krizlerden birisidir. Modernleşme misyonu, devletçilik misyonunun üzerine oturduğu zemini kaydırınca devlet yönünü modernleşmeyi durdurmaya çevirir. Modernleşmenin ürünü olarak, toplumun siyaseti yönlendirmesi ve bunun için örgütlenmesine karşı siyasete müdâhaleler gündeme gelir. Özellikle askerî müdâhaleler bu sorunun çözümü için modernleştirici devlet tarafından kullanılmıştır. Bu darbelerin ürünü olan kurumlar aracılığıyla (askerî anayasalar/askerin etkin konumu) da modernleşme krizleri süreklilik kazanır. Devletçilik, resmî ideoloji, lider ve tek-parti ile birleştiğinde ortaya bir parti diktatörlüğü ve kahraman/"ebedî önder" mitosu çıkar. Türk siyasal kültüründe hâkim olan "otoriteryenlik nüvesi"nin mekanizmalarından biri olan "kahraman(lık)"[32] ile toplum-tarih-devlet-kahraman birbiriyle özdeşleştirilir. Bu, aslında, çelişkili de olsa, modernleştirici devletin yıkmaya

---

s. 91-95.

[29] Mümtaz'er Türköne; *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, s. 33-34.

[30] Stefanos Yerasimos, Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye III, Çev: Babür Kuzucu, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 135.

[31] Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, s. 13-14.

[32] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 270.

çalıştığı geleneksel meşruiyet kaynaklarının modern görünümler altında yeniden üretmesinden başka bir şey değildir.

Türk modernleşmesine damgasını vuran en önemli unsur gelenekten tevârüs eden devlet-toplum ilişkisinde önceliğin ve üstünlüğün devlete âit olması ilkesinin bu süreci belirleyiciliğidir. Modernleşme sürecinde böyle bir devlet algısı, yurttaşların nesnesi oldukları devlet tarafından modernleştirilmeleri gerekliliğine yol açmıştır. Yâni, Osmanlı'daki tebaa sistemi ve patrimonyalizmin temel ilkeleri olan "tâbiyet, sadâkat ve itâat" ilkelerinden devamla bir modernleşme süreci gerçekleştirilmiştir. Devletin bir üst etkinlikler düzeyi olarak kabulü toplumsal, siyasal ve ekonomik açıdan bireylerin varlığını ve girişimlerini engellediği gibi devlet dışında bir organizmik bütünlük içerisinde bireysel rol ve siyasal katılımı da yok etmiştir. Modernleşme; üzerine kurulacağı birey, toplumsal, siyasal ve ekonomik örgütleri/sivil kurumları yok sayarak kurulmaya çalışılmıştır. Modernizmin iki temel sacayağı olan "rasyonelleşme" ve "özneleşme" koşullarından sadece rasyonelleşmeyi eksen alan bir modernleşme çabası, Türk modernleşmesinde, alternatif rasyonalitelere zemin hazırlayacak ve meşruluk kazandıracak bir özneleşmenin ortaya çıkmamasına neden olmuştur. Toplumu tebaa olarak tutmaya devam etmenin arkasında böyle bir dinamik vardır. Tebaanın da modernleştirilmesi, eğitilmesi, terbiyesi devletin görevidir.[33]

Devlet, Osmanlı'dan hiçbir kopma göstermeksizin, devlet seçkinlerinin yönetimindedir. Modernleşmenin niçinliğini ve nasıllığını belirleyen tek güç de, yine bu seçkinler topluluğudur. Türk modernleşmesindeki temel modernleşme krizlerinin kaynağını da bu sorun oluşturmaktadır. Seçkinlerin temsil ettiği siyasî kültür, siyasal gelişme ve modernleşme, modernleştirici misyon ve yöntemlerden dolayı bir halk kültürü ve toplumsal modernleşmeye neden olmamıştır. Türk modernleşmesi, Mardin'in üzerinde yoğunlukla durduğu "büyük geleneği" temsil eden siyasî seçkinlerin halka âit "küçük gelenek" kültürünü siyasadan dışlama uğraşını temsil eder. Bu bağlamda, Türkiye'nin içerisine düştüğü modernleşme krizlerinin özünde de küçük geleneği oluşturan ögelerin, daha fazla oranda büyük geleneğe nüfuz etme/etkileme çabası[34] ve büyük geleneğin bunu önleme müdâhaleleri vardır. Bunun sonucunda da siyasal kültür ve toplumsal kültür arasında çok ciddi ikilikler oluşur. Modernleşme, siyasal kültür için toplumu düzenlemenin bir aracı iken, toplumsal kültür alanında bu durum devletin dayatma ve baskı aygıtı olarak algılanır. Bütünleşme, meşruiyet ve siyasal katılım krizlerinin kökeninde de yine bu ikircikli modernleşme anlayışı vardır. Türk modernleşmesi başlı başına bir devletleşme ve milletleşme sürecini ifade eder. Dev-

[33] Mücahit Bilici, "Öğretmen Cumhuriyette Mazbut Demokrasi", *Birikim*, İstanbul, 1998/115, s. 48.
[34] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 187.

let milletle özdeşleştirilerek aradaki tüm ikincil birliktelikler (birey, sınıf, etnisite) yok edilir. Modernizmi salt bir devlet sistemi olarak Cumhuriyet'e indirgemek toplumu ortak bir çıkar/dava etrafında bütünleştirmek gereğinden kaynaklanmıştır. Bu nedenle modernizm/Cumhuriyet, bir milletin ortak/genel iradesinin ürünü olarak "kamusal topluluk" hâline dönüştürülmüş milletin/cumhurun var olma nedenselliğine dönüşmüştür. Bu nedenselliğin yürütücüsü olan lider/parti/ideoloji de, bu bağlamda toplum üstü olarak kutsallaştırılarak meşrulaştırılır. Modernleştirmenin ideolojisi olarak milliyetçilik, toplumsal inşânın zorunluluğunu, tarihselliğini, kuruluş ve kurtuluş mitosunu yeniden tanımlayarak toplumu kuşatır. Millet; devlet ve lider özdeşliği içerisinde modern bir cemaat kültüne; Cumhuriyet, bir tarihsel cemaat narsisizmine; demokrasi de, "millî irade" otoriteryenizmine doğru kayar.[35]

Devletin, geleneksel olarak büyük bir rol oynadığı cumhuriyet modernleşmesinde devletçilik ilkesi, devletin modernleşmeyi kendi eliyle her alanda gerçekleştirme istekliliğinin ürünü olarak modernleşme krizlerinin derinleşmesine katkıda bulunmuştur. Ulus devlet ve ulusal egemenlik teorilerinin klâsik yorumundan kaynaklı olarak devletçilik Türkiye'de "devletin sarsılmaz otoritesi aracılığıyla" toplumun, ekonominin ve siyasanın düzenlenmesini öngörmektedir. Devletçilik, bu çerçevede merkezî devlet otoritesi, toplumsal düzen ve disiplin temaları üzerine kurulu bir ideolojik anlam içerir. Bu ideolojinin hedeflediği toplumsal yapı güvenlik, huzur, istikrar, devletin ve milletin birliği ilkelerine dayanmaktadır. Klâsik egemenlik kurgulamasındaki ulus devletin "güçlü devlet" ile örtüştürülmesi sonucu "muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak" ülküsü, ulusal egemenlik ve ulusal güvenlik vurgusuna paralel olarak güce yönelik bir arayışı ifade etmektedir. Türk modernleşmesinin amaçsal merkezinde "güçlü devlet" ilkesi vardır. "Güçlü devlet" teorisi doğal olarak da devletin güçlendirilmesi süreci Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş ve gelişme aşamalarında son derece önemli bir ilke olmuştur. Heper'e göre, güçlü devlet düşüncesinin temelinde iki ana boyut vardır. Birinci boyut; devletin, toplum üzerindeki denetimini uygulayabilmesi, kolluk güçlerinin daha etkin duruma getirilmesi istekliliğidir. Devletin, bu açıdan ayırıcı temel niteliği, fiziksel bir güce sahip olması ve bu gücü etkili bir şekilde kullanabilmesidir. İkinci boyut ise, "fiziksel güç" olgusunun da ötesinde bir "kavramlaştırma"nın hedeflenmesidir. Bu boyutuyla devlet, metafizik bir nesnedir. Heper, bu anlayışın kaynağının Hegel'in; toplum üzerinde devletin mutlak egemenliğinin, kamu yararının/genel çıkarın devletin kontrolünde olması ve bunun düzenlemesi için mutlak ve evrensel sınıf

[35] Tanıl Bora, "Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakâr Türk Cumhuriyetçiliği", *Birikim*, İstanbul, Kasım 1998/115, s. 24.

olan kamu bürokrasinin devleti temsil etmesinin gerektiği düşüncesinin olduğunu vurgular.[36]

Bilindiği gibi modernizm siyasal alanda demokrasiyi, bilimsel alanda pozitivizmi, ekonomik alanda ise kapitalizmi kuşatır. Eğer modernleşme, modern olan modele göre bütünüyle bir değişmeyi ifade ediyorsa, bunun bir yönünün de kapitalist gelişme biçiminin olması kaçınılmazdır. Bu anlamda, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinin yönetici ve aydın kadroları Batı uygarlığının temellerini kapitalist yoldan sanayileşmeye dayandırmışlardır.[37] Buna göre, modernleştirici devletin kalkınma için öngördüğü toplumsal ve kurumsal yapı, bir kapitalist sosyo-ekonomik kuruluşun yapısı olarak belirlenmişti.[38]

Modernleştirici devlet geleneğine uygun olarak merkezî iktidarın omurgasını teşkil eden bürokrasi, devletçilik vasıtasıyla, sosyal ve siyasî alandaki inkılâpları ekonomik sahayla bütünleştirmek düşüncesindeydi.[39] Dolayısıyla kalkınma hedefi içerisinde hem ekonomik hem de toplumsal değişimin modern biçimi bir araya getirildi. Bu yöntemle, Batı'nın sanayi devrimini gerçekleştirdiği hızlı kalkınma sürecinin Türkiye'de de gerçekleştirilmesi amaçlanmaktaydı. Devlet, amacını tamamlamak için kendi araç ve imkânlarını, Batılı toplumlarda görüldüğü gibi daha sonra sosyal kalkınmanın anahtar rolünü oynayacak özel sektörün gelişip güçlenmesine aktaracaktı.[40] Modernleşme hedefi içerisinde değerlendirilen kalkınma hamlesinin gerçekleştirilebilmesi için, yabancı müteşebbisin yerine geçebilecek, zengin/zenginleştirilmiş yerli sanayici/müteşebbis bir sınıfa ihtiyaç vardı[41] ve güçlü bir burjuvazi kalkınmanın motoru olarak görülmekteydi. Fakat bu sınıfın devlet kontrolünde olması gerekmekteydi. Çünkü devlet kalkınma süreci içerisinde sınıf çatışmalarının ortaya çıkmasını istememekteydi.[42] Bu sınıftan hem devletin modernleştiricilik misyonunun kabul edilmesi hem de ülkenin modernleşme sürecinde resmî ideolojinin toplumsal/ekonomik dayanaklarını oluşturmak gibi çok önemli bir görev üstlenmesi beklenmekteydi. Böylece devlet, modern değerlere sahip olan bir sınıfla ekonomik kalkınma

---

[36] Metin Heper, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Der: E.Kalaycıoğlu A. Y. Sarıbay, Beta Yayınları, İstanbul, 1986, s. 223-224.

[37] Jerzy J. Wiatr, "Kemalizm ve Gelişmekte Olan Ülkelerde İlerici Askeri Girişimler", *Uluslararası Atatürk Sempozyumu* 17-22 Mayıs 1981, İkinci Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984,s.155. Ahmet Kal'a, "Cumhuriyet Ekonomisinde İlk Dönem Gelişmeler", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 23-24, Cilt:V, s.3305.

[38] Y. Sezai Tezel, *Cumhuriyet Dönemi İktisat Tarihi* (1923-1950), Yurt Yayınları, Ankara, 1982, s. 140.

[39] Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 137-138.

[40] Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s.124. ve Taner Timur, "Osmanlı Mirası", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, Belge Yayınları, İstanbul, 1990, s. 17.

[41] İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 10. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 279.

[42] Taner Timur, *Türk Devrimi...*, s. 118.

hamlesini gerçekleştirmeyi tercih etmekteydi.[43] Bu yönde burjuvazi ve devlet birbirlerini karşılıklı besleyen bir iktidar ilişkisine girmiş oluyordu.

Devletin kendisine yakın bir sınıfla kalkınma hedefine ulaşma isteği, devletin geleneksel değerlere sahip kesimin, kaynakları verimli kullanabilme yeteneğine olan güveninin az olmasından ve aynı zamanda kontrolü elinden kaçırma endişesinden kaynaklanmaktaydı.[44] Halbuki devlet kontrolünde olan bir sınıfla, hem siyasal yönetim yapısı desteklenebilir, hem de bu sınıf belli ölçülerde bu yapının içine alınabilirdi. Devlet desteğiyle yaratılması düşünülen toplumun bu varlıklı kesimlerinden de siyasal kurumların üst katlarında askerî-bürokrat kadronun başat bir yer tutmasını kabul etmeleri beklenmekteydi.[45] Cumhuriyet sonrası kalkınma faaliyetlerini üstleneceği düşünülen millî ticaret/sanayi burjuvazisi ise, birkaç zümrenin bir araya gelip ittifak kurmasıyla oluşmuştu. İttifak, kaba çizgilerle şu zümrelerden meydana gelmekteydi: İstanbul tüccarı, Anadolu eşrafı ve toprak ağaları ve Millî Mücadele'ye katılan subaylar, mebûslar ve bürokrasinin üst kademeleri.[46] Kalkınma çabalarının önderlerini oluşturan sınıfı meydana getiren bu zümreler birbirini desteklemekte, tamamlamakta ve ekonomik faaliyetin kilit noktalarını elinde tutmaktaydı. Söz konusu ittifakın amacı, devletin desteğini kullanarak yabancıların ve azınlıkların yerini almak,[47] hiç olmazsa Avrupa firmalarına temsilci şeklinde kendilerini kabul ettirmekti.

Türk modernleşme sürecinde devlet fonksiyonlarının ve bunları uygulayacak bürokratik yapıların gelişmesi devletin düzenleyici, dağıtıcı, üretici, çıkartıcı ve koruyucu olarak genişlemesine neden olmuştur. Devlet, işte bu fonksiyonlarını yeni oluşturan sınıfın lehine kullanmak amacını taşıdı. Bu amaç sayesinde palazlanan ve devletin ekonomik gücüyle ayakta kalan bu sınıf, ekonomik güç ve değer üretmekten çok ekonomik gücünü/nüfuzunu siyasal güce/devlete bağımlı bir hâle dönüştürdü. Bu yüzden de devletin modernleştiricilik misyonunun daima yanında yer alarak toplumsal, siyasal ve ekonomik modernleşmenin dinamiklerini temsil edemedi. Hatta bu yönüyle modernleşmenin önünde engel teşkil eder duruma geldi. Batı'daki burjuva sınıfının aksine, bireysel ve toplumsal özgürleşimin, serbest girişimin, demokratik ve sivil örgütlenmenin öncüsü değil, devletin toplumu kontrol ettiği örgütlenmelerin arasında yer aldı. Toplumsal taleplerin yanında

---

[43] Gencay Şaylan, *Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji*, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 135.
[44] Çağlar Keyder, "75 Yılda Türk Ekonomisi", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 23-24, Cilt: V, s. 3282.
[45] Y. Sezai Tezel, Cumhuriyet Dönemi..., s. 142.
[46] İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, a.g.e., s. 289; Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, a.g.e., .s. 224; Gencay Şaylan, *Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji*, s.78.
[47] Kurt Steinhaus, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi III*, Çev: Necdet Sander, Cumhuriyet Gazetesi Armağanı , 1999, s. 108.

değil karşısında konuşlanarak modernleşmenin ekonomik krizlerinin baş aktörü oldu. Türk burjuva sınıfının, modernleştirici devlete karşı ve rağmen bir ekonomik çıkar bölüşüm talebinde bulunmaması, modernleşmenin ekonomik krizlerinin başında yer alan gelir dağılımındaki eşitsizlikleri besledi. Modernleşmenin en önemli unsurlarından olan, kalkınmış ve refah düzeyi yüksek toplum öngörüsü, Türk modernleşme sürecinin ekonomik krizleri nedeniyle gerçekleşememiştir. Buna karşın, kalkınmış ve refah düzeyi yüksek bir sınıf, gücünü her krizle birlikte biraz daha arttırmıştır. Ekonomik krizlerin modernleşme krizleriyle bütünleşmesi/örtüşmesi sonucunda fakirleşen toplumun siyasal yapının meşruiyetine ve temsiline olan inancı zayıflamış ulusal bütünleşme tam anlamıyla gerçekleşememiştir.

İDEOLOJİ VE ÜTOPYA ARASINDA PARADİGMANIN DÖNÜŞÜMÜ: MUÂSIR MEDENİYET VE AB

Türk modernleşmesinin tarihsel bir kopuş olma iddiası, modernleştirici devlet ideolojisinin kendi hegemonyasını kurmak için gereksinim duyduğu bir tarihselleştirme kurgusudur. Böylece Türk modernleşmesi kendini daha önce yaşanan tartışmaların dışında ve üzerinde tanımlamaya kalkışır. Çelişkisiz, reçetesi olan ve bütün problemleri strateji ve taktikler içerisinde çözmeye kalkışan bu anlayışın varlığını kendinden menkul değerler ve doğrular üzerine bina etmesi; kendisinin gelenek olma/yaratma durumundan tamamen farklı bir yerde tanımlanmasına yol açar. Böylece Türk modernleşme süreci/ideolojisi "modernliğin düşünümsel ve helezonik ilerleme"sini yok saymış ve donuk bir modernliğin ortamını hazırlamıştır. Bu da, dünü, bugünü ve geleceği adeta soğuran sonsuz ve homojen bir zaman tasavvuru içerisinde geçmişle hesaplaşmadan, geleceği düzenlemeden bir modernleşme sürecini imkânsız kılmıştır.[48] Doğal olarak da bizzat modernleşmenin bir krize dönüşmesini kaçınılmaz olarak beslemiştir.

Türk modernleşmesinin aynı zamanda bir krizi ifade etmesinde en önemli unsur bir modernleşme alt yapısının olmamasıdır. Modernleşmeyi sağlayan aktörler, değerler, çatışmalar Türk modernleşmesinde görülmez. Aksine bu unsurların sun'î olarak yaratılması yönünde çalışılmıştır. Fakat modernleşmenin krizlere dönüşmemesi için yaratılan/gelenekten devralınarak yenilenen/yeniden üretilen devlet mitosu, krizler karşısında ortak bir sığınma alanı olarak kullanılmıştır. Devlet, krizlerin kaynağı olmasına rağmen krizlerden kurtarıcı ve koruyucu bir mitos olarak yükselmiştir. Modernleşmenin sun'îliği içerisinde devlet ve kamu gibi imgeler kendine özgü saygı ve korku

[48] Ahmet Bekmen–Kerem Ünüvar, "75 Yıllık Şimdiki Zaman", *Birikim*, İstanbul, Kasım 1998/115, s. 107-109.

yaratmaya yönelik semboller olarak cumhuriyetin yönetim sisteminde yer alır. Yeni devletin bu özelliği sayesinde; devlet iletişim sisteminin, memurunun, hâkiminin, eğitiminin erişemediği yerlerde, hizmetlerinin uzanamadığı noktalarda salt bu mitostan güç alır. Devlet, bu noktalarda, modernleşme eksiğini, topluma ulaşma yetersizliğini, örgütlenme sorununu devletin cüssesinin varlığını işleyerek kapatır. Yapı olmayan yerde, yapı yerine sembol kullanmak/mitos yaratmak çok eskiye dayanan bir buluştur. Yapı yerine sembol kullanma, devlet idaresinde temel bir yanlış anlamaya yol açar. Gerçek yapı ile o yapıyı simgeleyen devlet sembolizmi arasındaki fark unutulur, hükûmet konağı köylere kadar inen hizmetle, fabrika temelinin atılması ile fabrika bir sayılır. Bu, devletin işlevlerine bakış açısını çarpıtır; bize ideal bir devlet yapısıyla ve görkemli kurumlarla günlük bunalımlarımızın büyük ölçüde çözülebileceğini düşündürür. Üretim ve idare sorunlarının birtakım "görkemli" yapıların kurulmasıyla çözüleceğini düşündürür. Gerçek, ayrıntılı, gelişmiş bir iletişim mekanizmasından güç alan gerçek bürokratik sistem hiçbir zaman kurulamadığı için "görkemlilik" ütopyasının aldatılacağına kolayca kanılır ve görkemliliğe tapma, ülkede tüm kesimlerin paylaştığı ortak bir tutum olur.[49] Bu görkemliliğe tapınma ile Türk modernleşmesi, "gibi olmak", "göre olmak" uğraşlarının yanına "mış gibi görünmek" sembolizmini de eklemiş olur.

Modernizmin doğurduğu sorunların aşılmasında en önemli araç olarak kullanılan modernleştirici ideolojiler, toplumun siyasal iktidar içerisinde kendisini düşünsel, çıkarsal, etnik farklılıklar olarak gerçekleştirmesini değil devletin toplumu kurmasını ve düzenlemesini sağlamaya yönelmiştir. Modernleştirici devlet geleneğinde ideolojinin gücü, siyasal iktidarın belirlediği tanımlar ve amaçlar/modernleşme çerçevesinde toplumu kurma ve ona bir üst kimlik verme konusundaki etkinliğinden kaynaklanmaktadır. İdeoloji, "toplumsal formasyonun belirleyicisi, buna göre toplumu dönüştürücü ve bireyleri bu ilişkiler ağı içerisinde yönlendirici egemen fikirler ve tasarımlar sistemi"[50] olarak "toplumsal formasyonun birlik ve beraberliğini sağlayan ve devam ettiren, sistemin toplumsal koşullarını sürdüren ve yeniden üreten ve devletle aynı amaca yönelmiş bir düzen"[51] kurma işlevini "insan düşüncesinin ve eyleminin amacını, bu amaçlara nasıl varılacağını tanımlayarak ve sosyal ve fizikî koşulların niteliğini belirleyerek"[52] gerçekleştirir. Modernleştirici devlet geleneğinin en önemli fonksiyonlarından biri olan "bütünleş-

[49] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 360-361.
[50] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Y. Alp, M. Özışık, İletişim, İstanbul, 1991, s. 47.
[51] Ernesto Laclau, *İdeoloji ve Politika*, Çev: Hüseyin Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul, 1998, s. 73.
[52] E. Allard, *Institionalized Radicalism in Decline of Ideology*, New York, 1971, s. 117.

miş düşüncelerden oluşan total bir sistem kurmak, siyasal iktidarın eylemlerini meşrulaştırmak, hayatı tanımlamak ve bu tanımlı hayatı bireylere haklı olarak göstermek"[53] amacı ideoloji ile gerçekleştirilir. İdeoloji, modernleştirici devletin öznelliğini gizleyerek tartışılmaz ve itiraz edilmez bir boyuta taşır. İdeoloji ile siyasal iktidarın meşruiyeti, dogmatik inançlara, köklü ve zorunlu kabullere, mutlak gerçekliklere ve değişmez ilkelere bağlanırken siyasal iktidar tarafından da ideoloji resmîleştirilerek ödüllendirilir. Bu resmî ideoloji içerisinde bireye biçim verilmesi, ideolojiye uygun yeni insan yaratılması ve ideolojinin organik toplumsal bütünlük içerisinde içselleştirilmesi[54] gerçekleştirilir. Shils'in değerlendirmesiyle ideolojiler; "görüş açısı, inanç sistemi, fikirsel bütünlük değerlerinden aşkın olarak anlatım kesinliği, merkezî bir ahlâkî veya bilişsel eksen etrafında sistematik olarak kümelenme derecesi, geçmişin ve çağın düşünce türleriyle yakınlığı, yeni unsurlara veya çeşitliliğe kapalılık derecesi, davranışı etkilemeye çalışma derecesi, beraberinde getirdiği etki, katılanlardan istenen fikir birliği, fikrin meşruluğunun ne oranda bir otoriteye bağlandığı, inancı gerçekleştirmeyi üstüne almış bir kurumla ilişkisi en yüksek"[55] bütünleştirici düşünce yapıları olarak modernleştirici devlete toplumu düzenlemek için çok boyutlu bir güç ve içerik kazandırır.

Türk modernleşmesinin bu gereksinimini bir ideoloji olarak Kemalizm, bir ütopya olarak Batılılaşma amacı gidermiştir. Bu ideoloji, siyasal iktidarca belirlenen ilerleme, modernleşme, iyi ve refah içinde âdil bir toplum yaratma amaçlarına meşruiyet kazandırarak daha iyi bir gelecek ve mevcut siyasal ve toplumsal yapıya süreklilik kazandırmak için statükoyu koruyucu ve sürdürücü bir rol oynamaktadır. Bu rol, zamanla insanlar daha iyiye gidecek, medeniyet seviyesi yükselecek, modern bir toplumsal düzen kurulacak, toplumu ilerletecek daha etkin araçlar bulunacak iddiaları ile siyasal iktidarı elinde bulunduran güçlerin siyasa ve toplum içindeki ayrıcalıklı yerini pekiştiren bir roldür. Bu, geleceğin iyiliği ihtimaliyle bu güne meşruiyet kazandıran bir durumdur. Bu rol ile birlikte siyasal iktidarın meşruiyeti sağlanmakla birlikte siyasal iktidarın toplumu ilerletmek, modernleştirmek ve mutlu kılmak için daha da güçlenerek siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardaki egemenlik ve müdâhale imkânı arttırılmaktadır. Bu rol, topluma devletin belirlediği alanlar dışında hareket hakkı ve imkânı tanımadığı için modernleşme krizlerinin aşılması en zor yönünü içermektedir. Özellikle, Batı ve Batılı değerlerle ciddi

---

[53] Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor, 1967, s. 94.

[54] Juan J. Linz, *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, Çev: Ergun Özbudun, Siyasi İlimler Türk Derneği/S Yayınları, Ankara, 1984, s. 23.

[55] Edward Shils, "The Concept and Function of Ideology", *International Encyclopedia Social Sciens*, 1968, VII, s. 66.

özdeşim kurma (AB'ye katılım) ilişkilerinde devletin/resmî ideolojisinin bu yönü, Batılılaşmak istekliliğinin önüne geçmektedir. Bu durum daha önce ayrımını özellikle vurguladığımız "ideoloji"nin "ütopya"yı yok etmesidir. Türk modernleşmesi, resmî ideolojinin bu ikircikli yapısı içerisinde toplumu düzenlemek ve kontrol etmek ideolojisi ile Batılılaşmak ütopyası arasında (özellikle AB'ye katılım sürecinde) ciddi krizler yaşamaktadır.

Türk modernleşmesindeki bu ideolojik düzen kurgusu toplumu ve siyasayı kendi gerçekliğine kapatırken devleti de modernleşmenin demokratik ve özgürlükçü yönüne yönelme açısından evrensel dünyaya ve evrensel değer ve ilkelere kapatır (AB'ye giriş tartışmaları bu bağlamda okunabilir). Türk modernleşmesi, modernleşmenin en önemli boyutu olan, "modernleşme ile birlikte gelen",[56] onunla birlikte var olan, kısaca onsuz olmayan "evrensellik" ilkesini ret üzerine kurulu ideolojik modernleşme geleneği içerisinde evrensel değerler (ütopya) karşısında içine büzülerek (yerelleşerek/kendine özgülüleşerek) bireyi topluma, toplumu devlete, devleti de evrenselliğe kapatır. Bu süreç içerisinde sadece topluma yabancılaşmış birey veya devlete yabancılaşmış toplum değil aynı zamanda evrensel dünyaya yabancılaşmış bir devlet ortaya çıkar. Kendisini evrensel değer ve ilkelere kapatan bu kapalı toplum/devlet geleneği içerisinde meşruiyet, kimlik, bütünleşme, katılım krizleri artık bireysel ve toplumsal boyutu aşıp tamamen devlete âit krizlere, devletin kendisini evrensel düzlemde tanımlama (kapalı toplum-açık toplum) krizlerine dönüşmektedir.

Toplumlar arası etkileşim ve bütünleşme de modernleşmenin en önemli unsurlarındandır. Bu nedenle modernleşme sürecindeki toplumlar hem geleneksel kurumları modern işlevlere uyarlanan bağımsız birimler olarak, hem de bir çok dış etmenlerin etkisi altında kalan toplumlardır. Dış etkiler o denli güçlüdür ki modernleşme bazen aslında bir "kültürleştirme", başka bir toplumun kültür özelliklerinin benimsenmesi olarak görülür. Bu, günümüz modernleşme süreci bağlamında "batılılaşma" olarak da değerlendirilebilir. Modernleşme yolunda değişmenin içsel süreci ile modernleşmiş ileri toplumlarca simgelenen modeller sürecindeki rol oynayan unsurlar (amaç-araç) arasındaki ayrım hayatî önemdedir. Modernleştirici önderlerce kabul edilen modeller, modernleşmeyi ilk önce başaran toplumlardan alınmıştır. Oysa karşılaştıkları sorunlar içseldir ve çok önemli konularda kendine özgüdür. Modernleşen toplumlarda görülen bir sorun da, uygulanması sözde genel olan, ama ancak kendisine o özgün anlamı veren tarihsel bağlamın çerçevesi içinde yararlı olabilen terminoloji acaba hangi ölçüde kullanılmalıdır. Bu terimler ya kesinlikle tanımlanmış anlamlarıyla kullanılmakta ya da bunları

[56] Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Der: E. Kalaycıoğlu-A.Y. Sarıbay, Beta Yayınları, İstanbul, 1986, s. 36.

atarak daha soyut terimler veya kendilerine çok çeşitli durumlara uygun anlamlar yüklenebilen yeni terimler kullanılmaktadır.[57] Türkiye örneğinde devlet, demokrasi, milliyetçilik, devletçilik, lâiklik, ulusal güvenlik, ekonomik sistem siyasal iktidarın belirlediği genellikte ve soyutlukta ele alınarak topluma geniş bir müdâhale alanı yaratılmaktadır. Ayrıca modernleşmenin kendisi bile bu muğlaklığı içinde barındırmaktadır. Modern değerlere uyum konusundaki isteksizliği evrensel ve yerel ilkelerin birbiriyle karıştırılması olarak geçiştirme ve Batı ile ilişkileri bir egemenlik sendromuna dönüştürme şeklinde ortaya çıkan tepkiler modernleşmenin eklektik bir anlayışla (devletin toplum üzerindeki vesâyetinin zayıflaması) yorumlandığını gösterir. Daha önemlisi modernleştirici siyasal iktidarın toplumu düzenlemesinin ve denetlemesinin meşruiyet kaynaklığını "modern devletler seviyesine ulaşmak" olmasıdır. Modernleşmenin krize dönüşmesi de budur zâten. Modernleşmenin günümüz dünyasındaki anlamı devletin toplumu düzenlemek ve denetlemekten vazgeçmesidir. Oysa modernleştirici devlet bu anlayış yerine geçmişten getirdiği gelenekle toplumsal, siyasal ve ekonomik mühendislik misyonundan kendini kurtaramamaktadır. Türkiye'de de resmî ideoloji bütün bir kültürü kendine özgü biçimiyle kuşatmakta ve diğer düşün ve eylemliliklere meşruiyet hakkı tanımamaktadır. Öteki düşünceler sistemin dışına itilerek siyasal yapı korunmaya çalışılmaktadır. Ötekiler ise siyasal yabancılaşmanın yanına kendi varlık sebeplerinin gayr-i meşruluğunu da eklemişlerdir.

Türkiye modernleşmesinde en önemli siyasal kriz, modernleştirici devlet geleneğinin dayandığı tek parti dönemi resmî ideolojinin çok partili bir düzen içerisinde de sürdürülmeye çalışılmasıdır. Resmî ideolojinin toplumu topyekûn kurmaya ve düzenlemeye yönelik total bir bağlayıcılığı vardır. Modernleştirici resmî ideoloji tek parti dönemindeki işlevselliğini modernleşmenin zorunluluklarından olan çok partili demokratik düzende de sürdürmektedir. Bu siyasal sistemde tek ve mutlak meşruiyet aracı olan resmî ideoloji egemenliğini devam ettirmektedir. Bu sistemde demokratik plüralizmin aksine ideolojik bir monizmden yani ideolojik iktidar tekelinden bahsedebiliriz. Türkiye örneğindeki bu plüralizm, toplumsal örgütlenmeler ile bireylerin siyasal iktidarı değiştirmesi veya kontrol etmesi değil ideolojik iktidar tekelini kullanan siyasal aktörlerin sayısal çokluğunu ifade etmektedir. Bu çokluk kişisel olabileceği gibi partisel de olabilir. Tek bir ideolojik hegemonya içerisinde siyaset yapmaya kurgulanmış birden çok partinin varlığı da tek parti örgütlenmesinin/ideolojik iktidar tekelinin/monizmin ifadesidir. Bizce siyasal plüralizm toplumun tek bir ideolojik kimlikle bütünleşmiş farklı partiler ve kişiler arasında tercih yapması değil farklı ideolojik tercihleri ve farklı

[57] Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, s. 56-61.

kimlikleri temsil eden partiler arasında tercih yapabilmesidir. Sadece çok partili siyasal yapı demokrasiyi getirmez. Bilâkis monist ideolojik hegemonya içerisinde aynı ideolojinin farklı isimler ve partiler altında temsili demokrasiyi yok eder. Modernleştirme sürecinde tek bir ideolojik hegemonya/tek parti içerisinde örgütlenen siyasal rejim öngörüsü, modernleşmenin dayattığı ideolojik olarak da farklılaşmış siyasal parti yapılanmasına karşılık "çok partili tek parti rejimi" şekline dönüşerek siyasal modernleşmeye direnmektedir. Demokrasi ve insan hakları konusunda evrensel/modern kriterlere uymak isteksizliğindeki modernleştirici siyasal iktidarlar Jakobenizm'e dayalı toplum mühendisliğini çok partili sistemle yürütebilmenin yeteneğini ve gerçekliğini üretmişlerdir. Siyasal boyutuyla modernizm sadece çok partili demokratik seçim sistemi değil bireysel ve toplumsal tercihlerin özgür sivil örgütlenme ile siyasal katılıma dönüştürülmesi ve yönetimin siyasal ve hukukî olarak toplum tarafından denetlenmesidir. Meşruiyetini siyasal iktidarın ideolojik belirleyiciliğinden ve müsâade etmesinden müsâade ettiği kadar alan sivil örgütlenmeler ve siyasal partiler bireysel ve toplumsal özgürleşimin/siyasal modernleşmenin araçları değil resmî ideoloji içerisinde kalan resmî bağımlılık araçlarıdır ve temsil ettiği şey plüralist toplumsal katılım değil monist siyasal mobilizasyondur. Sonuçta resmî ideoloji dışında alternatif yönetim tercihlerinin olmaması siyasal iktidarın ve toplumsal rızanın monist/tekçi bir organizmik örgütlenme içerisinde bütünleştiğini gösterir. Zaten modernleştirici devlet geleneği alternatif ideolojik ve meşruiyet çözümlemelerinin reddi üzerine kurulmuş bir kriz yönetimidir. Sorun bu krizin sürdürülme istekliliğidir. Türkiye'de yaşanan siyasal sistem krizlerinin odağında yatan bu sorun devletin tek bir ideolojik dünya kurgulaması içerisinde toplumu düzenleme alışkanlığından vazgeçmemesinden kaynaklanmaktadır. Son yıllarda özellikle Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde modernleşme/muasır medeniyet ve ideolojik toplum mühendisliği arasında tercihe zorlanan modernleştirici devlet, kendi gerçekliğine mahkûm ettiği/benzettiği siyasal partiler ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla tercihini gelenekten/devletin toplumu ideolojik düzenlemesinden yana koyarak modernleştirme (ideoloji) uğruna modernleşmeye (ütopyaya) direnmektedir.

Sonuç

Modernleşme ve modernleştirme olgularını paradigmik bir evrim ve pragmatik bir devrim bakış açısı içerisinde karşılaştırdık. Batı'nın modernleşmesi tam anlamıyla bir paradigma değişimidir. Batı'daki modernleşme süreci geleneksel, dinsel, ekonomik, kültürel, bilimsel yapının yeni bir ortak bütünlük dünyasına (paradigmaya) evrilmesidir. Bu parçalardan herhangi birisinin uyumsuzluğu paradigmanın bozulması anlamına gelir. Bu yüzden

modernleşme, Batı dünyası için, kendine özgü bir paradigmik evrimdir. Modernleştirici gelenek içerisinde bu paradigma bir bütünlükten çok eklektik, zorunlu ve devlet kaynaklı bir parçacılığı temsil eden pragmatik bir devrimdir. Modernleşme birey-toplum ve devletin çıkar çatışmalarının konsensüsü anlamında olağan ve doğal bir süreklilik iken modernleştirme güçlü olanın olağanı kendi lehine olarak olağanüstü ve yapay bir değiştirme ve kendisine yabancılaştırma çabasıdır. Modernleşme, bir ideolojik yeniden yapılanma iken, modernleştirme mitolojik veya ütopik bir kur(gula)madır.

Modernleşme Batı'nın kendine özgü tarihsel, kültürel ve siyasal gelişmesinin ürünüdür. Bu gelişmenin temelindeki unsur, gelişmenin aktörünün, kaynağının ve sonucunun birey olması ve bireylerin kendi hakları ve çıkarları için toplumu da aşabilen taleplerde bulunmalarıdır. Batılı olmayan toplumlarda ise modernleşme, o ülkelerin kendi iç dinamiklerinin değil özellikle Batı'nın bir dış etken olarak müdâhaleleri, düzenlemeleri ve zorlamaları sonucunda ortaya çıkan tepeden inme/devletçe düzenlenen, topluma yönelik, topluma rağmen bir değiştirim sürecidir. Bu durumda da Batılı olmayan toplumlarda modernleştirici devletin doğal olarak da yönetici seçkinler zümresinin/modernleştirme aktörlerinin (ordu, aydın, bürokrat) her türlü güçle donanmış bir "yol göstericilik" misyonu vardır.

Modernleştirici devlet geleneği, modernleşmenin rasyonalite ve öznellik ilkelerinden sadece rasyonaliteye yönelmekte ve bu yönelimin sonucu olarak da pozitivizmden beslenmektedir. Toplumsal olayların evrensel bir gerçeklik olarak evrimleştiğine olan pozitivist inanç belirli ve özgül bir değişim biçimi olan Batı modernleşmesini diğer değişim biçimlerinin evrimlerinin yöneldiği nihâî hedef olarak algılanması sonucunu doğurur. Bu anlayış her toplumun kendine özgü değişimini mutlak değişim yasalarına/Batı modeline "göre" ve ona "yönelik" "dönüşümler" olarak kavranması ve böyle bir kavrayışın pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda "mutlak gerçek"i yansıttığının benimsenmesi ve bunun topluma dönük düzenlemelere meşruiyet kazandırması mümkün olmaktadır. Böylelikle modernleşme, "toplumsal kuruluş ve kurtuluş ideolojisi" olmaktadır. Bu kuruluşu ve kurtuluşu, bir toplumun dünya değiştirmesi, geleneksel kurum ve siyasal, toplumsal referans ve meşruiyet kaynaklarının yerlerine modernleşmiş Batı dünyasınınkileri koymak anlamında okumak gerekir. Bu bağlamda okunduğunda modernlik, ütopik bir evrensel değerlilik; modernleşme/modernleştirme ise bu değere ulaşma süreci olarak ideolojik hareketlilik anlamına gelir.

Türk modernleşmesi birçok özelliğiyle modernleştirici gelenek içerisinde yer alır. Modernleşmenin aslında bir toplumsal dönüşüm ifade etmesine rağmen, Türk modernleşme sürecinde modernleşmenin toplumun devletçe sıkı sıkıya denetlenmesinin ve kontrol altında tutulmasının bir aracı olarak

kullanılması; bu yüzden de devletin modernleşmeye bakış açısı daima modernleşmenin kendisine sunduğu toplumu düzenleme ve kontrol etme imkânı tanıdığı kadar olması, devletin; varlığı, birliği, bütünlüğü ve bekası ile modernleşme ilkeleri çatıştığında hiç şüphesiz tercihini kendinden yana yapması, bürokrasinin ve ordunun Türk modernleştirici devlet geleneğinde aldığı etkin rolün sürekliliğine koşut olarak güçlü bir kurumsallaşmanın varlığı; modernleşme sürecine toplumun katılımının yetersiz ve isteksiz olması, modernleşme taleplerinin toplumdan değil devlet seçkinlerinden gelmiş olması, modernleşme geleneği içerisinde toplumun/ulusun birlik ve beraberliğini temsil eden onunla özdeşleşen, toplumun üzerinde mutlak bir güçle donatılmış güçlü ve merkezîleşmiş devlet olgusunun modernleştirici misyonu; devlet için iyi olanın herkes için iyi olacağına inancın beslediği bu misyonun devleti modernleşmeyle beraber güçlendiren bir olguya dönüştürülmesi, toplumun/ulusun ve devletin bütünlüğünü temsil eden ve kişisel iradesi ile modernleşmenin yönünü ve şeklini belirleyen liderin en önemli modernleştirici aktör olarak sahne alması, modernleştirme ile "yekpâre" bir toplum özleminin birlikte gerçekleştirilmeye çalışılması, "geç kalmışlığın âciliyeti"/az zamanda çok iş yapmak sendromu ile uzun modernleşme sürecinin liderin hayatı ile kaim ve bir kuşaklık zaman dilimine sıkıştırmak isteği Türk modernleşmesinin krizlerinin kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır.

AB'ye katılım konusunda yüz yüze geldiğimiz krizlerin kökeninde de temel sorun olarak Türk modernleşme geleneğinin ideoloji ve ütopya arasında kalmışlığı vardır. Bir yanda devletin toplumu düzenleme gereksinimi gereği bir ideoloji olarak Kemalizm, diğer yanda topluma bunu kabullendirme/meşruiyet gereği bir ütopya olarak Batılılaşma. İdeoloji, siyasal iktidarca belirlenen ilerleme, modernleşme, iyi ve refah içinde âdil bir toplum yaratma amaçlarına meşruiyet kazandırarak daha iyi bir gelecek ve mevcut siyasal ve toplumsal yapıya süreklilik kazandırmak için statükoyu koruyucu ve sürdürücü bir rol oynamaktadır. Bu rol ile birlikte siyasal iktidarın meşruiyeti sağlanmakla birlikte siyasal iktidarın toplumu ilerletmek, modernleştirmek ve mutlu kılmak için daha da güçlenerek siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardaki egemenlik ve müdâhale imkânı arttırılmaktadır. Bu rol, topluma devletin belirlediği alanlar dışında hareket hakkı ve imkânı tanımadığı için modernleşme krizlerinin aşılması en zor yönünü içermektedir. AB'ye katılım sürecinde Türk modernleşmesi, bu ikircikli yapı içerisinde toplumu düzenlemek ve kontrol etmek ideolojisi ile bireysel özgürleşim anlamında Batılılaşmak ütopyası arasında ciddi krizler yaşamaktadır. Batı ve Batılı değerlerle ciddi özdeşim kurma alanı olan AB'ye katılım ilişkilerinde devletin/resmî ideolojinin bu yönü Batılılaşmak istekliliğinin önüne geçmektedir. Bu durum "ideoloji"nin "ütopya"yı yok etmesidir. AB'ye giriş tar-

tışmalarıyla belirginleşen Türk modernleşmesindeki bu ideolojik düzen kurgusu toplumu ve siyasayı kendi gerçekliğine kapatırken devleti de modernleşmenin demokratik ve özgürlükçü yönüne yönelme açısından evrensel dünyaya ve evrensel değer ve ilkelere kapatmaktadır. Türk modernleşmesi, modernleşmenin en önemli boyutu olan, "evrensellik" ilkesini ret üzerine kurulu ideolojik modernleşme geleneği içerisinde evrensel değerler (ütopya) karşısında içine büzülerek (yerelleşerek/kendine özgülüleşerek) bireyi topluma, toplumu devlete, devleti de evrenselliğe kapatmaktadır. Bu süreç içerisinde sadece topluma yabancılaşmış birey veya devlete yabancılaşmış toplum değil, aynı zamanda evrensel dünyaya yabancılaşmış bir devlet ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz: *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

Allard, E.: *Institionalized Radicalism in Decline of Ideology*, New York, 1971.

Althusser, Louis: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Y. Alp vd., İletişim, İstanbul, 1991.

Bekmen-Ünüvar, Ahmet– Kerem: "75 Yıllık Şimdiki Zaman", *Birikim*, İstanbul, Kasım 1998/115.

Berger, Peter L.-Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor, 1967.

Bilici, Mücahit: "Öğretmen Cumhuriyette Mazbut Demokrasi", *Birikim*, İstanbul, 1998/115.

Black, Cyril E.: *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Çev: M. Fatih Gümüş, V/Teori Yayınları, Ankara, 1989.

Bora, Tanıl: "Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakar Türk Cumhuriyetçiliği", *Birikim*, İstanbul, Kasım 1998/115.

Bostancı, Naci: "Kürt Sorunu ve Milliyetçiliğin Ötesi", *Türkiye Günlüğü*, Ankara, 1999/54.

Cem, İsmail: *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 10. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1989.

Coşkun, İsmail: *Modern Devletin Doğuşu*, Der yayınları, İstanbul, 1997.

Dahrendorf R.: *Life Chances*, London: Weindenfeld and Nicoson, 1979.

Eisenstadt, S. N.: *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs N.J. Prentice-Hall İnc., 1966.

Fukuyama, Francis: *Güven*, Çev: Ahmet Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1998.

Gandhi, Raj S.: "Modernization and Development in the Third World: A Critical Assessment", *International Journal of Contemporary Sociology*, Vol:24, No:1-2, January-April, 1987.

Hagen, Everett E.: "İktisadi ve Siyasi Değişme ve Gelişme Üzerine", Çev: Mehmet Selik, *İktisat Çevirileri*, AÜSBF. Yayınları, Ankara, 1964.

Heper, Metin: "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Der: E. Kalaycıoğlu-A. Y. Sarıbay, Beta Yayınları, İstanbul, 1986.

Huntington-Dominguez, Samuel P.-Jorge I.: *Siyasal Gelişme*, Çev: E. Özbudun, Siyasi İlimler Derneği, Ankara, 1985.

İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1990.

Keyder Çağlar: "75 Yılda Türk Ekonomisi", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı:23-24, Cilt:V.

Keyder, Çağlar: *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Köker, Levent: *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Laclau, Ernesto: *İdeoloji ve Politika*, Çev: Hüseyin Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul, 1998.

Linz, Juan J.: *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, Çev: E. Özbudun, Siyasi İlimler Türk Derneği, Ankara, 1984.

Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Mardin, Şerif: "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Der: E. Kalaycıoğlu-A.Y. Sarıbay, Beta Yayınları, İstanbul, 1986.

Mardin, Şerif: *Türk Modernleşmesi*, Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Y., İstanbul, 1997.

Rudolph-Rudolph, Lloyd I.-Susanne H.: "The Place of Tradition in Modernization", *Development Digest*, Vol:IX, No:1, January, 1971.

Sarup, Madan: *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev: A. Baki Güçlü, Ark Yayınevi, Ankara, 1995.

Shils, Edward: "The Concept and Function of Ideology", *International Encyclopedia Social Sciens*,1968, VII.

Smith, Anthony D.: *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Çev: Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996.

Sorel, Georges: *The Illusions of Progress*, Çev: J. & C. Stanley, Berkeley: University of California P., 1972.

Steinhaus, Kurt: *Atatürk Devrimi Sosyolojisi III*, Çev: Necdet Sander, Cumhuriyet Gazetesi Arm., 1999.

Şaylan, Gencay: *Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji*, V Yayınları, Ankara, 1986.

Tezel, Y. Sezai: *Cumhuriyet Dönemi İktisat Tarihi (1923-1950)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1982.

Timur, Taner: "Osmanlı Mirası", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, Belge Yayınları, İstanbul, 1990.

Timur, Taner: *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

Türköne, Mümtaz'er; *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara, 1994.

Weber Max: *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

Wiatr, Jerzy J.: "Kemalizm ve Gelişmekte Olan Ülkelerde İlerici Askeri Girişimler", Uluslararası Atatürk Sempozyumu 17-22 Mayıs 1981, İkinci Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984.

Yerasimos, Stefanos: *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye III*, Çev: Babür Kuzucu, Belge Y., İstanbul, 1992.

MODERN TÜRKİYE VE OSMANLI MİRASI*

Ekmeleddin İhsanoğlu**

Bilinen en geniş coğrafyası ve altı asrı aşkın tarihi ile Osmanlı İmparatorluğu'nun çok dilli ve dinli, değişik etnik menşelerden gelen çok değişik millet, kavim ve cemaatleri bünyesinde bulunduran bir yapısı vardır. Bu topluluklar arasında, çağdışı başka devletlerde olmayan ve Avrupalı tarihçilerin *Pax Ottomanica* dediği Osmanlı barış ve huzurunu yaşatan idaresi altındaki toprakları, üç ana grup altında- bugünkü Türkiye, Balkan ve Arap devletleriele alındığında, Türkler'in merkezî yeri ve önemi daha iyi anlaşılır. Osmanlı İmparatorluğu, çağdaşı Avrupalı devletler ve yazarlar tarafından "Türk Devleti" ve "Türkiye" olarak görülmüştür. Osmanlı Devleti'ne Avrupa dillerinde erken dönemlerden itibaren Turquie/Turekia/ Turkey, Osmanlı tarihini konu alan ve Avrupalılar tarafından yazılan eserlerde zaman zaman Türk devleti denilmesi,[1] hatta Avrupa dillerine yapılan ilk tercümelerinde Kurân-ı Kerim

---

* Bu makale 12-15 Nisan 1999 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen "Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Kongresinde" tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Genel Direktörü ve Türk Bilim Tarihi Kurumu Başkanı.

[1] Hammer ve D'Ohsson gibi Osmanlı tarihini yazan Avrupalılar'ın bir kısmı Osmanlı Devleti'ni, Osmanlı İmparatorluğu olarak vasıflandırırken, birçok Avrupalı onu "Türk" sıfatı ile vasıflandırır. Bazı örnekler: İngiliz tarihçisi Richard Knolles'in 1604'te basılan eserinin adı *Generall Historie of*

için "Türkler'in İncili" veya "Türkler'in peygamberinin kitabı" gibi adlandırmaların yapılmış olması, bu devletin dışarıdan nasıl bir "Türk devleti" olarak görüldüğünü açık bir şekilde belirtir.[2]

Osmanoğulları da esas itibarıyla kendilerini Türk olarak kabul etmiş ve Nejat Göyünç'ün işaret ettiği gibi onbeşinci asır Türkçe metinlerinde Osmanoğulları için Türk kelimesi kullanılmıştır. Osmanlı literatüründe Türkler'i küçümseyen, etrâk-i bî-idrak gibi tabirler, İran Şahı İsmail Safevî'nin etrafında toplanarak onun şah olmasını sağlayan Anadolu göçebe Türkmenler için söylemiştir. Onyedinci yüzyıl başlarında Celâlî isyanlarını anlatan metinlerde de benzer tabirlerin kullanıldığını görüyoruz.[3] Dolayısıyla bu tür tabirleri öne sürerek, Osmanlılar'ın kendilerini Türk kabul etmediklerini söylemek temelsiz bir iddiadır.

Osmanlı Devleti'nin Türk karakteri -Devletin her hangi bir zorlaması olmadan- hem içeride hem dışarıda çok bâriz bir şekilde hissedilmiştir. Balkanlar'da yaşayan ve farklı etnik menşelerden gelen Müslüman Arnavut ve Boşnaklar yirminci asrın başına kadar, Osmanlı idaresinin çekildiği yerlerde dahî, kendilerini bir nevî "Türk" addetmişlerdir. Bu bölgelerde yaşayan insanlara kimlikleri sorulduğu zaman "Elhamdülillah Türküm" dediklerini biliyoruz. Buradaki "Osmanlı Türk"lüğü vasfı, asırlar boyu İslâm ile Osmanlılığın iç içe girdiği ve Türk idaresi ve kültürü ile imtizaç etmiş tarihî birikimin sonunda ortaya çıkan bir üst kimlik olarak oluşmuştur. Bu kavram, Ziya Gökalp'in kastettiği modern milliyetçilik neticesinde ortaya çıkan "Türk"lük kavramından farklı bir kavramdır.

Bütün bunlar, yâni Osmanoğulları'nın kendilerini Türk kabul etmeleri veya yabancıların onları Türk olarak görmeleri, başka ırklardan gelen Müslümanlar'ın kendilerini Türk telakkî etmeleri gibi ifadeler Osmanlı Devleti'nin bugünkü mânâda bir ulus-devlet yapısına veya özelliklerine sahip olduğu mânâsına gelmemelidir. Kendi tarihî şartları içinde oluşan ve Osmanlı üst kültür potasında neşv ü nemâ bulan Osmanlı Türk kimliği ile Cumhuriyet'in kurulmasından beri oluşan Türk kimliği -ki bu sonucu daha çok ulus-devlet temeline dayalı olarak gelişmiştir- arasındaki farkı göz önünde bulundurmak lâzım gelir. Kavram kargaşasının sürdüğü Türkiye'de, uzak ve yakın tarihle ilgili bu karışıklıkları ayırt etmek, eski kavramlar ve

---

Turkes, İtalyan rahibi Abbé Toderini'nin, Osmanlı kültürü ile ilgili eserinin adı ise *De la Littérature des Turcs* yâni *Türklerin Edebiyatı Hakkında*'dır.

[2] 1616'da basılan ilk Almanca Kur'an tercümesinin adı *Alcoranus Mahumeticus, das ist: der Türkcen Alcoran, Religion und Aberglauben*... Salomon Schweigger'in bu tercümesi için bkz. İsmet Binark-Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980*, edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1986, s. 222. Devrin Avrupalı yazarlarının "Türk sıfatını nasıl yanlış kullandıklarına önemli bir örnek ise; Alexander Ross'un Kur'an tercümesini de ihtivâ eden ve 1719'da Londra'da basılan, 4 ciltlik eser: *A. Complete History of the Turks, from their origin in the year 755, to the year 1718* (bkz. *a.g.e.*, s. 113,)

[3] Nejat Göyünç, "Bazı Osmanlı Tarihî Eserlerine ve Arşiv Belgelerine Göre Türk, Kürt ve Arap Deyimleri Hakkında", *Anadolu Dil, Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Afyon 1996), s. 1-5 ve Nejat Göyünç, "Osmanlı Devleti Hakkında", *Cogito*, sayı 19 (İstanbul 1999), s. 86-92.

değer hükümleri ile yenilerini, fikir ihtilâtı doğurmayacak şekilde ele almak gerektiği açıktır.

Akdeniz etrafında yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nun idaresi altında bulundurduğu üç kıtaya uzanan arazi ve değişik beşerî toplulukları bakımından mukayese edebileceği Roma, Bizans İmparatorlukları ve Abbasî Devleti'ne, nasıl ki sırasıyla İtalyan, Yunan veya Arap devletleri denilemez ise, bir imparatorluğun adını bir millete veya ırka icrâ etmek de uygun değildir. Bu devletlerde kurucu hânedânın veya arka arkaya gelen hükümdarların aynı millete mensup olmaları da bu adlandırmayı haklı gösteremez. Dolayısıyla Fransız İhtilâli ile ortaya çıkan milliyetçilik cereyanı ile ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda en geçerli devlet nizâmı olan ulus-devlet anlayışını (*nation-state*), çok uluslu ve dinli Osmanlı İmparatorluğu'nda aramak, tarihin gerçeklerine ve seyrindeki tekâmül esaslarına uygun düşmeyen, anakronistik bir arayıştır.

Daha önce işaret ettiğimiz hususlar göz önünde tutulursa, Osmanlı İmparatorluğu'nu kuran Osmanlı hânedânının ve onun liderliğindeki Türkler'in, devletin temelini inşâ etmede ve devletin bilinen geniş ufuklara yayılmasında olduğu gibi, idare felsefesinde ve devlet müesseselerinde çok önemli katkıları olmuştur. Bununla birlikte devlet doktrininin oluşmasında Türk geleneklerinin temel teşkil ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, Osmanlı Devleti'nde Türk karakterinin ağırlıklı olduğu muhakkaktır. Devletin resmî dilinin Türkçe olmasının da bu "Türk" karakterinin vurgulanmasında önemli rolü olduğu şüphesizdir.

Bugün, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünü kutlayan Türkiye Cumhuriyeti, kendisinin bu devletin mirasçısı olduğunu kabul etmiş bulunuyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Balkanlar'da, Orta Doğu'da ve Kuzey Afrika'da kurulan devletlerden hiçbirisinin bu yıl dönümünü kutlamayı düşünmemiş olması ve bu mirasa sahip çıkma gibi bir teşebbüsünün olmaması da bu gerçeğin farklı bir ifadesi olarak görülebilir. Bugün bu ülkelerin çoğu Osmanlı mirasına menfî bakmakta, hatta bazıları Osmanlı dönemini, ilerlemelerine ve millî benliklerine darbe vurulduğu bir dönem olarak mütâlaa etmektedir. Bu ülkelerdeki milliyetçilik cereyanı ile başlayan, bir milleti yüceltme ve başkalarına nazaran üstün tutma gayreti ile ulus-devlet kurma mücadelesinin meşruiyet zeminini teşkil eden millî heyecan ve hislerin hasmâne hedefi, Osmanlı Devleti olmuştur. Avrupalı devletlerin son asrında, "hasta adam" dedikleri Osmanlı'nın mirasından daha büyük pay almak için, onun hükümranlık meşruiyetini ortadan kaldırmak yolundaki gayretleri biraz önce işaret ettiğimiz hasmâne tavır ile desteklenmiş ve bugün eski Osmanlı topraklarında kurulan devletlerde gördüğümüz, tarihçilik ilmine uygun düşmeyen, daha çok "ideolojik" Osmanlı imajının doğmasına yol açmıştır.[4] Bu incelememizin çerçevesi dışında

[4] Türkiye'de, tarih kitaplarındaki Osmanlı imajı için: 1930'dan günümüze Türkiye okullarında okutulan tarih ders kitaplarındaki Osmanlı imajı ve değişimi konusunda bkz.; Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında* (1913-1993) *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berktay, İstanbul

kalan bu konunun en son ve bâriz örneği, 1990'lı yıllarda arka arkaya yaşanan Bosna-Hersek ile Kosova savaşlarıdır. Sırplar, 1389 Kosova Savaşı'nda Osmanlı ordusunun Sırp ordusuna karşı kazandığı zafer ve I. Murad'ın savaşta öldürülmesini aşırı milliyetçilik ideolojilerinin temeli olarak görmüş ve yirminci yüzyılın son günlerinde etnik, dînî ve kültürel katliam ve tasfiyeler vasıtasıyla altı yüzyıllık "mirâs"ın hesabını kapatmayı istemişlerdir. İşte Osmanlı mirasının siyasî ve ideolojik emellere göre yanlış değerlendirmesi ve yorumlanmasının günümüzde görülen en çirkin örneği.

Osmanlı Devleti'nin tabîî mirasçısı olarak, Türk insanının bu mirasa bakış açısını ve ona karşı sorumluluğunu ele alırken, onun tavrının yukarıda işaret ettiğimiz Balkan ve Arap haklarının ve devletlerinin tavrından farklı olup olmadığını tartışmak çok ilgi çekici mukayeseli bir çalışma konusu teşkil etmekle beraber, burada bu konu üzerinde durulmayacaktır.

Bu yazıda ele alacağınız "Modern Türkiye"nin Osmanlı mirasına karşı tavrı konusu, bir çelişkiyi de beraberinde getirmektedir. Çünkü "Modern Türkiye" kavramı, Osmanlı Devleti'nin son döneminin mahsulü veya daha doğrusu ondan doğan yeni bir bir oluşumdur. Yâni, modern Türkiye tarihinin iki büyük safhası vardır: birincisi Osmanlı, ikincisi Cumhuriyet dönemidir. Bizim burada tartışmaya çalışacağımız hususlar arasında, Cumhuriyet Türkiyesi'nin Osmanlı Türkiyesi'nden neler tevârüs ettiği ve birinci hâlden ikinciye geçilirken hangi fikrî tesirlerin etkisinde kalındığı meselesi bulunmaktadır.

Cumhuriyet'in temellerinin atıldığı dönemde fikir hayatını şekillendiren nesil, II. Meşrutiyet döneminde (1908) aktif olan insanlardan oluşmaktaydı. Bu neslin beraberinde getirdiği müspet ve menfî tesirler olmuştur. Bunun da Meşrutiyet sonrası Türk toplumunda bir takım gelişmeler ve değişmeleri sağladığını kabul etmek gerekir. Her şeyden önce demokratik rejimin temel şartlarından olan, vatandaşın siyasete ve devlet idaresine ilgi duyması, fiilen katılmak istemesi, aydınların siyasî fikirlerini çeşitli yollardan beyan imkânı bulması da bu yıllar içinde yoğunluk kazanmıştır. Bu bakımdan Cumhuriyet devrinin siyasî, sosyal, hukukî esaslarının Meşrutiyet yıllarında hazırlandığını söylemek yanlış olmaz. Türk toplumunda yaşanan parlamenter rejim tecrübelerinin bütün olumsuz tarafları da hesaba katılmak suretiyle, demokratikleşme vetiresinde büyük rol oynadığı muhakkaktır.[5]

Bununla beraber II. Meşrutiyet'in beraberinde getirdiği ölçüsüz serbestliğin bir tezahürü olarak anarşiye bulaşmış bir hürriyet havası oluşmuştur ve

---

1998. Bu konunun değişik yönleri için bkz.; *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, edit. Ali Berktay-Hamdi Can Tuncer, İstanbul 1998 ve Salih Özbaran, *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, İstanbul 1997. Arap ülkelerine örnek olarak Mısır'da okutulan tarih ders kitapları konusunda; Ekmeleddin İhsanoğlu, "1912-1980 Yıllarında Mısır Okullarında Okutulan Tarih Kitaplarına Göre Osmanlı Devleti Tarihi ve Arap Dünyası ile İlişkileri" adlı makalenin Türkçe özeti için bkz. *Studies on Turkish-Arab Relations*, sayı 1 (İstanbul 1986), s. 331-340, Arapça metni için ise bkz. aynı eser, s. 85-118.

[5] Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II. Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 216-217.

bu durum halk kitlelerini rahatsız etmiştir. Balkan Savaşı ve onu takip eden savaşlarda "Osmanlılık" fikrinin değişik etnik grupları bir arada tutmaya yeterli olmadığı görüldü. Yine Müslüman Arnavutlar'ın ve Araplar'ın bilinen siyasî ve askerî dış tesirler ve içlerinde gelişen ve geliştirilen milliyetçilik hareketleri "İslâmcılık" fikriyatının hizmeti demekti... İşte Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçerken "Osmanlılık", "İslâmcılık", "Garpçılık" ve "Türkçülük"ten ancak son iki akımın meşru zemini bulunmaktaydı. Garplaşma/Batılılaşma Osmanlı döneminde, devleti yok olmaktan kurtarmak için gerekli iken, yeni devletin kurulmasında ise bir medeniyet değişimi mânâsına geliyor ve böylece topyekûn bir dönüşümü beraberinde getiriyordu. Bunun için "Osmanlı" ve "İslâm" düşüncesi ve nizâmının, hatta yaşama tarzının değişmesi lâzım gelmekte ve mâzî ile olan bağların koparılması gerekmekteydi. Türkçülük fikri ise yeni devlet oluşumu ile önceki geniş Turan ufkunu Misâk-ı Millî sınırları ile belirlemekteydi. Meşrutiyet'in getirdiği serbest fikir ortamında, biraz da politikanın ve savaş atmosferinin tesiriyle, felsefî olmaktan çok ideolojik, didaktik hatta kateşist görünümde olan bu akımların dışında, daha uzun vadede tesirlerini gösterebilecek değişik fikrî faaliyetler de bahis konusu olmuştur.[6]

İşte bu siyasî ve fikrî ikliminde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı mirasına karşı tavrı, çok kesin bir üslûp ile Ziyâ Gökalp'in -Cumhuriyetin ilân edildiği yılda basılan- *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde ifadesini bulurken "Türk" ile "Osmanlı" kavramları birbirinin zıddı ve birbirinin düşmanı olarak görülür.

"Yalnız memleketimize mahsus olan bu garip vaziyetin sebebi nedir? Niçin bu ülkede yaşayan bu iki enmûzec [örnek], Türk enmûzeci ile Osmanlı enmûzeci birbirine bu kadar zıddır?"[7]

Bu sun'î ayrım ile yeni doğan devletin insanları, daha önce sırf idaresi altında değil, onun medeniyet anlayışı içinde yoğruldukları mirasa nasıl bakabilirlerdi? Bu sorunun cevabı, bu değişimi yaşayanlar için ne ölçüde geçerli olabilirdi ve bu düşünce onları ve daha sonra gelecek nesilleri nelere götürebilirdi? Bunun cevabı Gökalp şu sorgulamasıyla hazırlıyordu:

"Niçin Türk enmûzecinin [örnek] her şeyi güzel, Osmanlı enmûzecinin her şeyi çirkindir?"[8]

Bu sözler ile tescil edilen değer hükmü, Osmanlı'nın yaptığı her şeyin kötü fakat Türk'ün yaptığı her şeyin güzel olduğudur. Ayrıca "Osmanlı" ile "Türk" zaten birbirinden farklı varlıklar olarak görülmüştür. Gökalp'e göre Türkler'in Türk olmayan Osmanlı'nın çirkin mirası ile münasebet kurmaya ihtiyacı yoktu, çünkü o onlardan değildi. Türkler'i Osmanlı mirasından tecrid eden Gökalp, şu argümanı ileri sürmüştür.

---

[6] Orhan Okay, *a.g.m.*, s. 211-219.
[7] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1339/1923, s. 33.
[8] *A.g.y.*

"Mamafih dinen Osmanlılar'dan ayrılmış olan Sünnî Türkler de harsen [kültür bakımından] Osmanlı emperyalizmine[!] tâbi olmadılar. Bunlar da kendi kendilerine millî bir hars [kültür] yaparak, Osmanlı medeniyetine karşı tamamıyla lâkayd [kayıtsız] kaldılar."[9]

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının fikir hayatına hâkim olan bu görüşler, resmî tarih tezinin temel unsurları arasına girince, yeni yetişen neslin Osmanlı mirasına nasıl baktığını tahmin etmek zor olmamalıdır. Bununla beraber veya daha doğru bir ifade ile buna rağmen, eski devlet tarih sahnesinden çekilirken, yeni devlet istemese de onun mirasının hemen hemen bütününe sahip çıkmıştır. Yeni Türk devletinin, kuruluşu esnasında, kendisini eski devletin vârisi ve devamı olarak görmüş olması dikkatlerden kaçan bir husustur. TBMM, 30 Ekim 1922 tarihinde, Osmanlı Devleti'nin varlığına son veren kararında, yeni doğan devletin Osmanlı Devleti'nin vârisi ve devamı olduğunu, hukukî bir çerçeve içine yerleştirerek açık bir dille ifade etmiştir.[10] Son yıllarda yapılan bir araştırmaya göre, Cumhuriyet Türkiyesi, Osmanlı Devleti'nin ordusunun % 93'ünü ve idarî yapısının % 85'ini tevârüs etmiştir.[11]

Ancak bu mirasa menfî bir gözle bakmak ve psikolojik redd-i miras hâli, yeni yetişen nesillerin tarih bilincinde bir kırılma yaratmıştır. Bu da, bugün gördüğümüz üzere Türklerin, başka milletlerin sahip olduğu kavrayıcı bütünlük ve devamlılık şuurundan mahrum olarak, kendi içinde birbiriyle olan münasebetlerinde zıtlıklar ve sıkıntılar yaşamasına yol açmaktadır.

Birleştirici tarih şuurunu ve Osmanlı kültürünün terkip edici özelliğini gözardı ederek İkinci Meşrutiyet'in getirdiği dağıtıcı-itici ve kutuplaştırıcı tartışmaların içinde yetişenlerin Cumhuriyet dönemine taşıdıkları bu kabil görüşlerinin bir kısmı günümüze kadar devam edegelmiştir. Halbuki Türklerden önce veya sonra çok köklü ihtilâller geçiren milletler, devlet rejimini değiştirirken, devlet-toplum münasebetlerini ihtilâlin yeni idealleri uğruna baştan düzenlerken, toplumlarının mâzî ile olan bağlarını kopartarak onu, kökleri havada kalan bir ağaca dönüştürme cihetine gitmemişlerdir. İhtilâllerin çok şiddetli ve kızgın başlangıç yıllarında bu kabil aşırılıklar olduysa da, ihtilâl ateşinin sönmesi ile bu bağlar yeniden kurulmuş ve toplum ile devlet

---

[9] *a.g.e.*, s. 34.

[10] TBMM'nin 30 Teşrin-i evvel 1338 (30 Ekim 1922) tarih ve 307 numara ile çıkarmış olduğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun inkıraz bulup Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti teşekkül ettiğine dair Heyet-i Umûmiye Kararı metni: "Osmanlı İmparatorluğu'nun münkariz olduğuna ve Büyük Millet Meclisi Hükümeti teşekkül ettiğine ve yeni Türkiye Hükümeti'nin Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olup onun hudud-ı millî dahilinde yeni vârisi olduğuna ve Teşkilât-ı Esasiye Kanunuyla hukuku hükümrânî milletin nefsine verildiğinden İstanbul'daki padişahlığın madûm ve tarihe müntakil bulunduğuna ve İstanbul'da meşru bir Hükûmet mevcut olmayıp İstanbul ve civarının Büyük Millet Meclisi'ne ait ve binaenaleyh oraların umuru idaresinin de Büyük Millet Meclisi memurlarına tevdi edilmesine ve Türk Hükûmeti'nin hakk-ı meşruu olan makam-ı hilâfeti esir bulunduğu ecnebilerin elinden kurtaracağına karar verdi." Bkz. *Düstur*, 3. Tertib, C.III (2. baskı), Ankara 1953, s. 99.

[11] Dankwart A. Rustow, "The Military Legacy", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint ont the Balkans and the Middle East*, edit. L. Carl Brown, New York 1996, s. 257.

çınarı asırlardan beri yeşerdiği toprağında hayatiyetini devam ettirmiştir. Osmanlı Tarihi'ni iki ana safhaya ayırıp Türk modelini iyi, parlak veya ileri (hatta ilerici), Osmanlı modelini ise kötü, sönük veya geri (hatta gerici) olarak telakkî ve kabul edince, yakın tarihin dayandığı ikinci dönemden sıyrılıp uzaklaşma ihtiyacına giren Türk insanı, kendisi için yeni kökler aramaya başlamıştır. Mirasçısı olduğu önceki nesiller ile hiç ilgisi olmayan zamanlar, kavimler ve medeniyetler ile bağlar kurmaya başlamıştır. Bu bağları kurma teşebbüsleri içinde en başta dil ve tarih ilimlerinin gerçekleri yeni yorumlara maruz kalmıştır. Türkler ile ırkî veya coğrafî yakınlığı olmayan Hititler ve Sümerler ile akrabalık kurulduğu gibi, Orta Asya Türkleri ile en önemli müşterek olan dil, bu "Tük kardeşliği" adına tarihî tekâmül seyrinden çıkartılarak, sun'î bir dil hâline getirilmiştir. Bugün istiklâline kavuşan Orta Asya, Kafkas Türkleri'nin anlayamayıp yadırgadıkları, sun'î kelimeler türetilmiştir. Gelişmiş, "mürekkep" bir İmparatorluk dili olan, bütün Türkler için yüksek edebiyat ve bilim dili hâline gelen Osmanlı Türkçesi'nde asırlardan beri kullanılan kelimeler ile Osmanlı Türkleri'nin kendi türettikleri kelimeler etnik tasfiyeye tâbi tutulmuştur. "Özgürlük", "uygarlık" ve "bağımsızlık" gibi lengüistik bakımından hilkat garibeleri olan ve herhangi bir Türk lehçesinde olmadığı gibi onu türetenlerin kendilerine ait şahsî ve gayri ilmî anlayışları içinde uydurulan bu kelimeler, bugün Orta Asya ve Kafkasya Türkleri'nin kullandığı hürriyet, medeniyet ve istiklâl kelimelerinin yerini zorla almıştır. Osmanlı Türkleri'nin kullandığı kelimeler bugün "Çin Seddi'nden, Adriyatik Denizi'ne" kadar hâlâ kullanılıyor ve üniversite profesörü ile dağ başındaki çoban tarafından anlaşılıyorsa bizim en azından dil konusunda Osmanlı mirasının bugün için değer ve geçerliliği hususunda bir daha düşünülmesi gerekir veya en azından Türklük adına yaratılan hilkat garibelerinin diğer Türk asıllı uluslara kabul ettirilmesi gibi bir meselenin olmaması lâzım gelir.

Osmanlı Mirasının Bileşik Yapısı

Fernand Braudel'in belirttiği gibi, medeniyetler tarihi gerçekten, onların asırlar boyu sürekli karşılıklı şekilde ödünç alıp vermelerinin tarihidir. Bununla beraber asırlar boyu devam eden bu süreçte her medeniyet kendi öz karakterini korur ve ithal ettiği unsurlara kendi kültürüne ait yönleri ve izleri katarak başkalarına ihraç eder.[12] Braudel'in bu teşhisi Osmanlı medeniyeti için Osmanlı örneği, bu görüş için çok zengin bir tatbikat sahası teşkil eder. Çünkü Osmanlılar, idareleri altında bulunan millet ve kavimlerin kültürlerinden birçok unsuru "ödünç" almış veya tevârüs etmişler ve bunlara kendi medeniyet terkiplerini oluşturup öz damgalarını taşıyan medeniyetlerini formüle etmişlerdir. Sonra da, bu millet ve kavimler, bu yeni terkiple oluşan medeniyet dairesine intisap ederek onun izlerini taşımışlardır. Bu tesirler

[12] Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, çev. Richard Mayne, London: Penguin Boks, 1995, s. 3-8.

aynı zamanda Osmanlı idaresi dışındaki topraklara da taşınmış ve üstün değerleri, Doğu'da olduğu gibi Batı'da da hayranlık yaratmıştır. İşte Osmanlı mirasının kanaatimizce en bâriz, dikkate değer ve önemli yönü böyle büyük bir terkip olmasıdır. Bu terkip bir yönü ile bir sentez bir yönü ile de bir sembiyoz, yâni ortakyaşamdır. Yani Osmanlı medeniyetinin oluşumu bazı noktalarında damıtıcı imbik veya eritici pota görevi görerek kendi içinde birçok unsuru eritmiş, yeni bir bileşim yani bir sentez oluşturmuş; bazı hâllerde de değişik unsurları bir arada yaşatarak bunlar arasında canlı bir mozaik terkibî yani başarılı bir sembiyoz yaratabilmişlerdir. Bu terkip üzerinde uzun uzadıya durulması gerekmektedir.

Beşeriyet tarihinde, Akdeniz etrafında oluşan başarılı ve uzun ömürlü, büyük kültür terkiplerinden biri olan Osmanlı kültürü, ondan önceki terkipler ile mukayese edilerek incelenmelidir. Asurîlerin idaresi altında birleştirilen Yakın Doğu, peş peşe gelen İranlı kralların hâkimiyetinden (521-485 M.Ö.) daha sonra Büyük İskender (336-23 M.Ö.) ile başlayan Hellenistik kültür dairesine girmiş ve birçok Yakın Doğu kültür unsurunu içinde barındıran bu medeniyetin temelini, Yunan dili ve kültür değerleri oluşturmuştur. Bu terkibin bazı unsurları zaman içinde siyasî ve idarî değişikliklerin oluşması ve alt kültürlerin gelişmesiyle -Roma ve Bizans imparatorlukları zamanında değişmiş olsa da- temel değerleri itibarıyla korunmuştur. İslâmiyet'in, doğuşu ve hızlı fütûhâtını (632-42) müteakip, Yakın Doğu bölgesini idaresi altına almasıyla burada yeni bir medeniyet terkibi oluşmaya başlamıştır. Temelde İslâm'ın yeni öğretileri, Arap dili ve bu ikisinin etrafında oluşan çok büyük edebiyat, bunun yanında Helenistik felsefe ve bilim mirası, İran, Hind ve çok daha az ölçüde bazı yönleri ile Çin kültür ve medeniyetinden bir takım unsurları kendi potasında eriterek beşeriyet tarihinde bilinen büyük İslâm medeniyetini doğurmuştur. Abbasî Devleti'nin yükseliş devrinde, bu büyük medeniyetin Arap-İslâm versiyonu Endülüs'ten Orta-Asya, Hindistan ve Çin hududuna kadar yayılmış ve İslâm dünyasının dışındaki dünyayı derinden etkilemiştir.[13]

Karahanlılar (840-1212) veya Tolunoğulları (875-905) gibi, Abbasî şemsiyesi altında başlayan Türk devlet veya beylikleri, Selçuklu Devleti, onun kolları veya parçalanmasından doğan küçük devletler hep yukarıda bahsettiğimiz Abbasî-Arap-İslâm medeniyeti çerçevesinde kalmıştır. Selçuklu döneminde buna ilâve olarak Fars kültür unsuru da bu terkipte önemli yer işgal etmeye başlamıştır. Osmanlılar'ın gelişine kadar, İslâm medeniyetinde "Türk" unsur veya tesirlerinin büyük bir yer işgal etmediği âşikârdır. İşte Osmanlılar'ın ortaya çıkışıyla, İslâm medeniyetinde Osmanlı versiyonu oluşmuştur ve Abbasî-Arap-İslâm veya Selçuklu döneminde Arap-Fars-İslâm terkipleri yanında Osmanlı Türk-İslâm terkibi ortaya çıkmıştır. Akdeniz'in etrafındaki terkiplerde olduğu gibi, bu terkipte de en belirgin unsur dildir. Ancak bu sefer dil, Osmanlı Türkçe'si olmuştur.

---

[13] *A.g.e.*, s. 41-84.

Osmanlı medeniyeti, bir taraftan Abbasî dönemi ve sonraki dönemlerde oluşan büyük birikime sahip çıkarken, diğer taraftan da daha önceki dönemlerde İslâm devletinin idâresi dışında kalan topraklarda (Küçük Asya, Balkanlar, Kafkaslar) yaşayan kavimlerin kültürlerinden bir takım unsurları almış ve bu unsurları kendi potasında Türk kültürünün temel unsurları ile bir araya getirerek yeni bir medeniyet versiyonu oluşturmuştur. Burada dönüm noktası Fâtih'in İstanbul'u fethi olmuştur. Fâtih'in, İmparatorluk idaresini merkezîleştirmesi ve İslâm dünyasının her tarafından ve kısmen Avrupa'dan gelen bilim ve sanat adamlarını kendi etrafında toplaması, Osmanlı medeniyet terkibinin oluşmasında son derece etkili olmuştur. Osmanlı kültür mirasının birçok yönü, yâni dil, edebiyat, mimarî, mûsikî, yemek kültürü hep bu terkibin Saray müessesi etrafında oluşan şekilleridir. Çok yönlü bu mirasın değişik yönlerinin etraflı bir şekilde araştırılması ve ortaya çıkarılması gerekmektedir. Biz burada terkibin oluşumunu gösterecek iki örnek üzerinde duracağız. Bu iki örnek bir taraftan Osmanlı terkibinin nasıl oluştuğunu, diğer taraftan da bu terkipte "Türk" ve "Türkçe" unsurunun varlığını göstermesi bakımından açıklayıcıdır. Ayrıca bu örnekler, Osmanlı'nın kendi idaresi dışındaki kültürlere veya eski kültür miraslarına tavrını da belirleyecek niteliktedir.

Bosnalı Sûdî (ölm. 1591) ve Cezayirli İbn Hamza (ölm. 1614), onaltıncı yüzyılda yaşamış bu iki Osmanlı aydını, İmparatorluğun Osmanlılar'dan önce Türk kültürü ile hiç tanışmadığı iki ülkeden gelmektedir. Birincisi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevi*'si, Şirazlı Sâdi'nin *Bostan ve Gülistan*'ı ve Şirazlı Hâfız'ın divanı gibi İran edebiyatının şaheserlerine yazmış olduğu Türkçe şerhler ile şöhret bulduğu gibi, Arap dilinin en önemli âlimlerinden İbn el-Hacib'in *Şâfiye* ve *Kâfiye* adlı Arapça eserlerini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bu Boşnak edip, Fars edebiyatının ve Arap dilinin en önemli eserlerini Türkçe'ye tercüme ederek Osmanlı ve yeni İslâm hümanizmasına eserleriyle katkı sağlamıştır. Ayrıca, Sûdî'nin kitaplarının ondokuzuncu yüzyılda, İstanbul'da ve Kahire'de baskılarının yapılmış olması bu kültür canlılığının bir diğer göstergesidir.[14]

Mağribî diye bilinen İbn Hamza ise, Mağrip'te [Kuzey Afrika'nın batısı] doğmuş, İstanbul'a gelip tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştır. Cezayir, Trablusgarp, Yemen ve Tunus kadılıklarında bulunduktan sonra tekrar İstanbul'da müderrislik yapmış, 1591 yılında Mekke'de bulunurken, Osmanlı bilim literatürünün aritmetik bilimine ait dikkate değer eserlerinden birisini Türkçe olarak telif etmiştir.[15] Kuzey Afrikalı Osmanlı aydını, müderris, kadı ve matematikçi, bu geniş coğrafyanın birçok yerinde devlet adına görev yaparken Mekke'de bulunduğu sırada da Türkçe bir matematik eseri yazmıştır. Sûdî ile İbn Hamza, bu iki örnek,

[14] Sûdî için bkz. Nazif M. Hoca, *Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risalesinin Metni*, İstanbul 1980 ve Kathleen Burrill, "Sûdî", EI, IX, s. 762.

[15] Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I, İstanbul 1999, s. 118-123.

izah etmeye çalıştığımız Osmanlı medeniyet terkibinin iki önemli temsilcisidir. Bunun çok yönlü mânâsının üzerinde durulması ve araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Batı dünyası ile artan temaslarla, hasımları olan bu dünyanın gücünü ve ilerleme sırlarını öğrenme gayretleri içinde bulunan Osmanlı aydınlarının Batı kültürünü keşfetme, onu öğrenme ve kendi medeniyetleri ile onun arasında bir denge kurma teşebbüsleri olmuştur. Klasik Osmanlı kültürü ile yetişen Kâtip Çelebi, Kethüdazâde Ârif gibi öncü şahsiyetlerin bu kültür ile vasıtalı temaslarından sonra, Avrupa dillerini iyi bilen, böylece Batı kültür ve bilimini daha yakın şekilde tanıyan Şanîzâde Ataullah Efendi, İshak Efendi gibi şahıslar ve onların Türkçe'ye kazandırdıkları tercümeler, Osmanlı kültüründe yeni ufuklar açmıştır. Son dönem Osmanlı kültür ve fikir hayatına bakıldığı zaman Osmanlı medeniyet terkibinde Batı kültür unsurları ile yan yana bulunmanın ötesinde, klasik dönemde görülen sentez ve sembiyoz sürecine benzer şekilde, Batı kültürünün, bu modernleşme döneminde, Osmanlı aydınlarının dünya görüşlerinin bir parçası hâline geldiği görülür. Ondokuzuncu yüzyılda üzerinde çok durulan eski-yeni çatışmasının örneklerinin dışında bu beraberliği ahenkli şekilde yürüten önemli devlet ricâli, edipler, şairler, bilim ve sanat adamları yetişmiştir. Tanzimat döneminden başlayarak devletin son günlerine kadar devam eden dönemde sayılamayacak kadar fazla olan bu simalardan, yukarıda yaptığımız gibi, ancak bazıları üzerinde duracağız. Osmanlı kültürünü, İslâm dinini, Arapça ve Farsça'yı bilen bu aydınların büyük bir kısmı en azından Fransızca olmak üzere bir Batı dilini iyi biliyorlardı. Doğu ile Batı'yı çok yakından tanıyan bu aydınlardan birisi Salih Münir Paşa'dır (1859-1939). Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın torunu, bestekâr ve tarihçi Mahmut Celâleddin Paşa'nın oğlu olan Salih Münir, hususî tahsilinde klasik Osmanlı-İslâm kültürünü iktisap ettikten sonra, Galatasaray'da Batı kültürünü yakından tanıma imkânını bulmuştur. Şehzâde Abdülhamid Efendi'nin (II. Abdülhamid) hizmetinde bulunduktan sonra uzun yıllar Hâriciye Nezâreti'nde ve Paris Büyükelçiliği'nde çalışan bu devlet ve diplomasi adamının yazmış olduğu Türkçe ve Fransızca eserler listesine bakılırsa, onun İslâm, Türk ve Avrupa tarihi, diplomasi ve siyasî tarih konularındaki geniş bilgisi, derin vukûfu ve yüksek entelektüel seviyesi anlaşılır.[16]

Doğu ile Batı'yı tanımada ve bu kültür zenginliği ile eser vermede örnek bir çift ise Seniha Sami Hanım [Moralı] (1886-1982) ve eşi Mehmet Rauf Bey (1882-1918)'dir. Ayrı ayrı, köklü Osmanlı ailelerine mensup bu çiftin kültürel profilleri son dönem Osmanlı aydınlarının özelliklerini çok belirgin şekilde ortaya koymaktadır. Babası asker (Ferik Âtıf Paşa), annesi şair (Fahriye Hanım) olan Mehmet Rauf, Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve Yunanca dahil dokuz yabancı dil bilmekteydi. Bâbıâli'de memur-

[16] Salih Münir Paşa için bkz. *Salih Münir Paşa'nın Ünlü Eseri: Kur'an Göre Din ve Ahlak Kuralları*, sadeleştiren Taha Toros, İstanbul 1986 ve Y[ılmaz] Ö[ztuna], "Münir Paşa", *Türk Ansiklopedisi*, XXV. Ankara 1977, s. 33.

luk, Dârülfünun'da mitoloji, Yunan ve İtalyan edebiyatı tarih hocalığı yapmış ve bu konularda eserler yazmıştır. Resim ve mûsikî dışında şiire de ilgi duymuştur. 1908'den sonra çıkarılan *Resimli Kitap* adlı derginin editörlüğünü yapan ve piyesler yazan Mehmet Rauf, son dönemin dikkate değer Osmanlı Türk aydınlarındandır.[17] Eşi Seniha Sami Hanım ise, özel eğitimi sayesinde Farsça, Fransızca ve İngilizce'yi çok iyi öğrenmiş, bunların edebiyatlarına nüfûz etmiş, gençliğinde Osmanlı sarayında genç sultanlara hocalık yapmış ve dil öğretmiştir. Edebiyat ve kültür tarihi konusunda tercümeler ve teliflerde bulunmuştur. Cumhuriyet döneminde Topkapı Sarayı Müzesi'nde geniş kültürü ve üstün dil bilgisi ile hizmet görmüştür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Maârif Vekâleti'nin teklifi üzerine *İran Edebiyat Tarihi* adlı bir eser hazırlamıştır. Barthold'un *Moğol Tarihi* ve Samuel N. Kramer'in *Sümer Edebiyat Tarihi*'ni Türkçe'ye kazandırmıştır.[18]

Doğu ve Batı'yı dilleri ve edebiyatlarıyla tanıyan son dönem Osmanlı aydınlarının fikir, sanat ve bilim konularındaki katkıları ciddi bir şekilde ele alınarak tahlil edilirse, bu son Osmanlı sentezinin ne kadar başarılı ve bunun daha sonraki nesiller için değerinin ne kadar yüksek olduğu anlaşılacaktır. Burada verdiğimiz örnekler birer işaretten ibarettir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus "ikinci terkip" dediğimiz bu kültür gelişmesinin günümüz için ne kadar önemli olduğudur.

Yukarıda verdiğimiz örnekler, Osmanlı medeniyetinin mürekkep (bileşik) vasfını belirttiği gibi, Osmanlı aydınlarının kültür zenginliğine de işaret etmektedir. Bu medeniyetin zenginliği sırf içe dönük olup kendi mensuplarına has kapalı bir devre teşkil etmemekteydi. Fernand Braudel'in ifadelerini kullanacak olursak, başkasından aldığı gibi başkalarına da vermekteydi. Dışa tesirleri, kendi idaresi dışında kalan dünyada, özellikle sıkı münasebette bulunduğu Avrupa'da görülmekteydi. Üzerinde fazla durulmayan ve birçok temel araştırmaya muhtaç olan bu sahada, genel bir panorama çizmeye imkân olmadığı için bazı örnekler vererek düşüncemizin ne mânâya geldiğini belirtmeye çalışacağız. Sanat sahasından seçeceğimiz bu örnekler Osmanlı medeniyetinin Avrupalılar tarafından nasıl üstün görüldüğünü ve benimsendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ticarî ve diplomatik temaslar neticesinde Avrupa'da Osmanlı Türk zevkine, sanat eserlerine ve hayat tarzına karşı uyanan ilgi onbeşinci yüzyıla kadar geriye gider. Onaltıncı yüzyıl ortalarından itibaren Batı dünyasında Osmanlı dekoratif sanatlarına duyulan alâka büyük ölçülere varır. Onsekizinci yüzyılda ise Türk kıyafet ve muâşeret tarzına duyulan ilgi, hayranlık derecesine varınca Türk tarzında giyinip yaşamayı sevenlerin sayıları artar. Türk modasına uyanlar arasında İngiliz

[17] Burada kısaca bahsettiğimiz Mehmed Rauf ile aynı ismi taşıyan Edebiyat-ı Cedide ekolüne mensup romancı Mehmed Rauf (1875-1931) birbirine karıştırılmamalıdır. Mehmed Rauf (1882-1918) için bkz, T. H. Menzel, "Mehmed Rauf", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, İstanbul 1972, s. 610-612; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VII, İstanbul 1990, s. 289.

[18] Seniha Sami için bkz. Taha Toros, "İlk Kadın Müzecimiz: Seniha Sami", *Skylife*, sayı 132 (Nisan 1994), s. 68-72,

aristokrasisine mensup hanımlardan Lady Mary Wortley Montague ve Lady Mary Gunning'in meşhur Türk kıyafetleri ile yapılmış resimleri, bu modanın en dikkat çekici izlerini taşıyan örnekler arasında sayılabilir.[19] Yine bugün Avrupa ve Amerikan müzelerinde bulunan Türk halı koleksiyonları ile evlerin iç dekorasyonunu gösteren resimler Türk halılarının Osmanlı dünyası dışında nasıl beğenildiğine işaret eden canlı delillerdir. Türk halılarının çoğunluğu –Uşak, Bergama, Ladik, Milas, Konya ve Akşehir gibi- Batı ve Orta Anadolu'ya ait Türk şehirlerinde dokunmakta, Avrupa'ya ve Amerika'ya ihraç edilmekte ve Batılılar tarafından kullanılmaktaydı.[20]

Halılar ile beraber Osmanlı kumaşları da Avrupalılar tarafından zevk içinde kullanılmış ve hevesle toplanmıştır. Osmanlı imparatorluğu'nda yaşayan yabancılar da bol miktarlarda kumaş ve halı satın almışlardır. Avrupa'nın bütün önemli merkezlerinde Osmanlı İmparatorluğu'nda ithal edilen dokumalar satılmıştır. Bu kumaşlardan saray kıyafetleri veya papaz cüppeleri yapılmıştır. Nesilden nesile intikal eden kıymetli bir yâdigâr olarak görülen halılar ise, duvarlara asılmış veya masalara serilmiştir. Osmanlı dünyasında bu dokumalar kullanılıp yıpranmasına karşılık, Avrupa'da pahalı ve değerli bir eşya olarak görülmüş ve itina ile saklanarak, kraliyet ve kilise hazinelerinin nâdide parçaları olarak günümüze ulaşmıştır.[21]

Osmanlı kültürünün en az araştırılan yönlerinden birisi olan mûsikî, mürekkep medeniyetin en ileri ürünlerinden birisi olarak görülebilir. Mûsikînin Osmanlı Türkiye'si dışındaki tesiri çok geniş olmuştur. Osmanlı idaresi altında yaşayan Müslüman ve gayri Müslim kavimleri, köklü şekilde etkilediği gibi, İran ve Hindistan gibi Doğu ülkelerini de etkilemiştir. Avrupa'ya tesirleri ise sanat ve askerî mûsikî sahalarında olmuştur. Mehter sazları olan davul (timpani), zil (cembali) ve çelik üçgenin (triangle)'in girmesiyle, senfoni orkestralarının yapısına, eskisiyle kıyaslanamayacak bir dinamizm gelmiş ve bu dinamizm önce opera, sonra senfoni bestecilerini Türk konulu eserler yapmaya yöneltmiştir. Askerî mûsikîyi önceleri sadece üflemeli çalgılar ile icra eden Avrupa devletleri ise, değişik türde ve çok sayıda vurmalı çalgının düşman askeri üzerindeki tesiri Osmanlılar'a karşı kaybettikleri savaşlarda gördükten sonra, 1741'den itibaren mehteri takliden, bando kurmaya başlamışlardır. Birçok Avrupalı bestekâr alaturka eser vermeye başlamış böylece Batı'ya mehterle giden Osmanlı mûsikîsinin tesiri dikkate değer bir ölçüye varmıştır ve bugün hâlâ izleri Batı müziğinde görülmektedir.[22]

---

[19] Ernest J. Grube "Introduction", *At the Sublime Porte Ambassadors to the Ottoman Empire* (1550-1800), London, 1988. s. 5-9. Değişik etkilere örnek olması açısından bkz. J. Strzgowski-H.Glück-Fuat Köprülü, *Eski Türk Sanatı ve Avrupa'ya Etkisi*, çev. A. Cemal Köprülü, [Ankara].

[20] Esin Atıl, "Osmanlı Sanatı ve Mimarisi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II. edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 470.

[21] Esin Atıl, *a.g.m.*, s. 467. Ayrıca bkz. Veronika Gervers, *The Influence of Ottoman Turkish Textiles and Costume in Eastern Europe*, Toronto 1982

[22] Cinuçen Tanrıkorur, "Osmanlı Mûsikîsi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II. Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 509-511.

Osmanlı Devleti'nin 700. yıldönümü kutlamaları çerçevesinde yapılan ilk milletlerarası faaliyet olarak IRCICA (İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) tarafından 12-15 Nisan 1999 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim* adlı kongre, Osmanlı medeniyetinin yukarıda işaret ettiğimiz yönlerini çok açık şekilde ortaya koymuştur. Son yıllarda bu konularda yapılan ilmî çalışmalar bu kongrede sunulmuştur. Dünyanın her tarafından gelen bilim adamlarının araştırmaları Osmanlı kültür mirasının inanılmaz zenginliğini ve büyük coğrafyayı kapsayan genişliğini ortaya koyduğu gibi şimdiye kadar çok kimsenin farkına varmadığı boyutlarının da keşfedilmesini sağlamıştır.[23] Bu kongrenin herkes için büyük bir keşif ve sürpriz olan yüzü ise, piyanist merhum Vedat Kosal (ölm. 2001)'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Batı Müziği" konulu, açıklamalı piyano resitali olmuştur. Bu açıklamalardan, Osmanlıların Batı müziği ile olan ilgilerinin çok eski tarihlere uzandığını ve II. Mahmud ile başlayan resmî ilginin Muzika-yı Hümayûn'un kurulmasıyla yeni bir boyut alarak, zaman içerisinde çok ileri bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca I. Abdülmecit'ten itibaren birçok padişah ve hânedân mensubunun, gelenekten gelen Türk mûsikîsi formları yanında Batı formlarında eserler bestelediğini de öğrenmiş bulunuyoruz. Saray dışında ise, ilk Türkçe opera 1840'ta sahneye konmuş, dört yıl sonra ilk Türkçe libretto şâir-i âzam Abdülhak Hâmid'in babası Hayrullah Efendi tarafından yazılmıştır.[24] Bu konudaki bilgilerimiz ve Osmanoğulları tarafından 19. ve 20. asırlarda yazılmış Batı tarzı eserler, Osmanlı medeniyetinin yukarıda işaret ettiğimiz terkip gücünü gösterdiği gibi, son dönemde Batı kültürü ile oluşturduğu yeni versiyonun çok önemli ve başarılı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Burada giyim kuşam, halı ve mûsikî konularında verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi Osmanlı kültürü, kendi muhiti dışında beğenilen ve tesirli olan bir dinamizme ve etkileyici değerlere sahipti. Osmanlı medeniyetinin oluşmasından sonra İmparatorluk içinde yaşayan değişik din, dil ve kültürlere mensup insanlar üzerindeki ve ayrıca kendi hudutları dışında, Doğu'da ve Batı'daki tesirlerinin ne olduğu konusu üzerinde dikkatle durulması ve bu tesirlere ait birçok unsurun derinlemesine araştırılması gerekmektedir.

---

[23] Bu kongrenin açılış töreninde IRCICA Genel Direktörü Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Yönetim Kurulu Başkanı Büyükelçi Dr. Omar Jah, Bosna-Hersek Cumhuriyeti Başbakanı Prof. Dr. Haris Silajdzic, Haşimî Ürdün Krallığı'ndan Altes Prens Hasan bin Talal ve 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından yapılan konuşmalar; akademik program ve sosyal-kültürel faaliyetleri için bkz. *IRCICA Haber Bülteni*, Özel sayı, no: 48 (Nisan 1999).

[24] Piyanist Vedat Kosal'ın 13 ve 16 Nisan 1999 tarihlerinde Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Kongresi çerçevesinde Yıldız Sarayı Tiyatro Salonu'nda verdiği piyano resitali ve yapılan konuşmanın metni için bkz. "Piyano Resitali Programı" ve ayrıca bkz. Vedat Kosal, "Önce Müzik Hayatı Batılılaştı", *Hürriyet Gösteri Sanat Edebiyat Dergisi*, sayı 212 (Temmuz-Ağustos 1999), s. 62-63.

Dil Mirası

Osmanlı mirasının en önemli unsurlarından birisi dil mirasıdır. Yazımızın başında belirttiğimiz Osmanlı'yı reddedici tavrın en bâriz suçlamalarından birisi Osmanlılar'ın Türkçe'ye iltifat etmedikleri, ihmâl ettikleri ve Arapça ile Farsça'yı tercih ettikleri noktasındadır. Tarihî gerçeklere bakıldığı zaman, Türkçe'nin Anadolu'da gerek resmî dil gerekse edebî dil olarak gelişmesinin ancak Osmanlı Sultanları'nın Türkçe'ye önem vermeleri ve bazı eserlerin tercümesini bizzat istemeleriyle gerçekleştiği ve böylece zengin bir edebiyatın ortaya çıktığı görülür.[25] Osmanlılar'ın ilk dönemlerindeki Türkçe'nin durumunu en güzel Âşık Paşa'nın (ölm. 1332) şu beyti özetler.

Türk diline kimesne bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi

Daha gelişmiş ve geniş literatüre sahip olan Arapça ve Farsça'ya nazaran oldukça zayıf bir durumda olan Anadolu Türkçe'si, Osmanlılar'ın sayesinde çok gelişmiş ve bir idarenin dili olarak Budin, Cezayir veya Yemen'de devlet ile ilgili olan herkesin öğrenmesi gereken zengin ve çok işlenmiş bir dil hâline gelmiştir. Osmanlı edebiyatının zenginliği ise bir cümle ile ifade edilemeyecek büyüklüktedir. Çok az bilinen yönü ile de Osmanlı Türkçesi'nin bilim dili olarak da çok hızlı bir şekilde gelişmiş olduğu son yıllarda yapılan araştırmalar ile ortaya çıkmıştır. IRCICA'nın Osmanlı Bilim Literatürü serisinin ilk iki kitabı yâni astronomi ve matematiğe ait dört ciltlik çalışmanın ortaya çıkardığı 582 Osmanlı bilim adamının astronomiye âit 2438 eseri ile 491 bilim adamının matematiğe ait 963 eseri incelendiğinde, Türkçe'nin Osmanlı döneminde zengin bir bilim dili olarak nasıl geliştiği görülmektedir.[26]

On dokuzuncu yüzyılda başta Fransızca yazılmış Avrupa bilim kitaplarının, yoğun ve sistematik şekilde yapılan tercümeleri ile Osmanlı Türkçesi, modern bilimi ifade edebilecek zenginliğe ulaşmıştır. Edebiyat, sanat ve bilim dili hâline gelen Osmanlı Türkçesi, tarihî tekâmül seyri içinde yirminci yüzyılın başında çok olgun bir seviyeye ulaşmıştır. Türk dilinin yaşayan en büyük uzmanlarından Geoffrey Lewis, Osmanlı Türkçesi'nin kelime zenginliğinin ancak İngilizce ile karşılaştıracağını söyleyerek yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız hususu çok veciz şekilde ifade eder.[27] Geoffrey Lewis İstanbul Üniversitesi'nde 1992 yılında yapmış olduğu bir konuşmasında, Türkçe'nin ulaştığı son durum hakkında şu cümleyi kullanmıştır:

---

[25] Günay Kurt, "Anadolu'da Türk Edebiyatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 21 v.s.

[26] Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I-II, İstanbul 1997 ve Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I-II, İstanbul 1999.

[27] Burada kısaca aktardığımız görüşü için bkz. Geoffrey Lewis, "The Ottoman Legacy in Language", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, edit. L. Carl Brown, New York 1996, s. 214-223.

"Türkçe'nin başına gelen başarılı bir felâkettir".[28] Böylece Osmanlı mirasına karşı olan menfî tavırdan dolayı Türkçe, bugün içinden çıkılmaz bir hâle gelmiştir. Türkiye'den benzer bir teşhis de son günlerde Talât Halman tarafından yapılmıştır. Halman dilimizin bugün ulaştığı hâli şu açık ifadeler ile anlatıyor:

> *Dilimiz, yetmiş yıldır bir deprem yaşantısında. Havsalayı sarsan bir değişmedir bu. Son yüzyıllarda belli başlı hiçbir dil, böylesine derin ve geniş bir "dil depremi" geçirmemiştir. Alfabe, yazı sistemi, yabancı sözlerle gramer izlerinin dışlanması, sözcük ve terim türetimi, devrik cümle furyası, cümle yapısında ve üslupta değişmeler... Ve ardı arkası gelmez kullanım hataları yazarken, konuşurken, yüksek sesle okurken... Bilmem, Türkçemiz 20. yüzyılın herhangi bir döneminde bugünkü kadar yoz ve perişân olmuş muydu? Okullarda, üniversitelerde, medyada, olağan konuşmalarda, dilimiz enkaz gibi... Hepimiz depremdeyiz, dilzedeyiz."*[29]

İdaresi altında yaşayan Balkan dillerini geniş şekilde etkilediği gibi, vaktiyle çok yararlandığı Arapça'yı ve Farsça'yı da etkileyen Osmanlı Türkçesi, bugün bir Türk genci için "Arapça" sayılmaktadır. Ayrıca Türkiye'de bugün aktif olan bütün nesiller -uzmanlar hariç- babalarının, dedelerinin yazılarını okuyup anlamaktan âciz durumdadırlar. Kütüphâneler ve müzeler sanki onların millî kültür müesseseleri değil de başka bir milletin gibidir.

Türkler'den önce köklü ihtilâl hareketleri yaşamış Fransız ve Ruslar ile daha sonra yaşayan Çinliler'in paralel durumlarını gözden geçirecek olursak Türk tecrübesinin nerede aksadığını görmek mümkün olacaktır. Asırlar boyu zengin bir dil hâline gelen Fransızca'nın Yunanca, Latince veya Ortaçağ'larda geçen önemli miktardaki Arapça kelime ve terimden "ırkî temizlenmeye tâbi tutulması" veya saf Fransızca yaratılması konusu, Fransız monarşisini yıkıp Cumhuriyet'i getiren ihtilâlcilerin hedefleri arasında olmadığı gibi bu konu etrafında Fransız aydınları iki farklı cepheye ayrılmamış ve Fransız lisanı dünyanın bütün dilleri gibi tabiî seyri içinde gelişmeye bırakılmıştır. Dil konusundaki otorite, Akademi'nin elinde olmuş ve olmaktadır. Türkiye'de olduğu gibi, bu ve benzeri konular politik ve ideolojik tercihler ve yönlendirmelere maruz kalmamıştır.

İşte bir konuda yaptığımız mukayeseli "miras ve mirasçılar" tahlilinin ortaya koyduğu acı manzara: İhtilâl geçiren veya geçirmeyen her milletin evlatları, babalarının bıraktığı mirasa sahip olurken onu anlamak, kavramak ve gelecek nesillere ulaştırmak imkânını ellerinde bulunduruyorlar. Tek istisna ve "Modern Türkler".

---

[28] Profesör G. Lewis'in, kendisine İstanbul Üniversitesi tarafından fahrî doktora verilmesi münasebetiyle, 19 Mart 1992 tarihinde yapılan merasimdeki konuşmasından.

[29] Talât Halman, "Dil Depremi", *Milliyet Gazetesi*, 3 Ekim 1999.

MİRASIN TORTULARI

Osmanlılar'dan intikal eden mirasın hepsinin kusursuz ve mükemmel olduğunu iddia etmek nostaljik bir bakış açısının eseri olduğu gibi, ideolojik bir düşüncenin temelini de teşkil edebilir. Gerçekten bu mirasta Türkleri menfî şekilde etkileyen hususların olduğu muhakkaktır. Tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin bu hususlar üzerinde durmaları gerekmektedir. Biz burada önemli gördüğümüz iki örneğe işaret ederek bu menfî tesiri göstermeye çalışacağız. Birinci örnek devletin sert müdâhale refleksi ile ilgilidir. Devletin kendini her tür değerin üstünde mukaddes bir varlık yâni "Devlet-i ebed müddet" olarak görmesi, böylece ona mutlak şekilde itaat etmeyenleri -kendi varlığının bir parçası olsalar dahi- ağır eliyle ezmesidir. Burada Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılması tipik bir örnek olarak gösterilebilir.[30]

Devletin bu sert reflekslerine karşı toplumda ona muhalif grupların ve özellikle bir kesim aydınların aşırılığa giden ve gerçekten devletin varlığını tehlikeye maruz bırakan karşı tavırları da bu menfî mirasın günümüze intikal eden ve hâlâ günümüzde tahripkâr tesirini icrâ eden yönlerinden birisi veya yaygın tabiri ile madalyonun ters yüzüdür. Jön Türk hareketinin Osmanlı Devleti'nin iç bünyesini zafiyete uğratması, dış güçler ile işbirliği yaparak ne pahasına olursa olsun devleti ele geçirmeye gayretleri ve bu hareketin devletin dağıtılmasındaki etkileri, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.[31] Bugün bile bazı aydın zümrelerde Jön Türk zihniyeti denilebilecek, toplumu sarsan, devlete meydan okuyan ve aydınları kamplaştırarak toplum kesimlerini ters istikametlere yönlendiren bu menfî miras, yirminci asrın sonunda Türk hayatının bir parçası olarak devam etmektedir. Bu tepeden inmeci sert devlet tavrı ile aydın zümrenin bazı kesimlerinin ona aşırı muhalefet hareketleri veya onunla ittifak hâlinde bulunan diğer zümreleri hedefleyen, toplumun bazı kesimlerini küstüren tavrı, bu mirasın sıkıntılı yönüdür. Yirminci yüzyılın son günlerinde, Türk toplumunun kaydettiği sosyo-ekonomik gelişmeyle kendi fikirlerini ve öz kültürel değerlerini korumak isteyen yeni güçlü sınıflarının, Osmanlı'nın menfî mirasının tortularını reddetmek için zamana ihtiyacı olduğu görülmektedir. Ancak bunun da Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 2099 yılı kutlamalarından çok önce gerçekleşmesi ve menfî mirasın tortularının, mirasın çok önemli ve günümüz için en geçerli müspet yönlerinden birisi olan demokratikleşme ve halk iradesini hâkim kılma sürecinin kemâle ermesiyle ortadan kalkması umulur.

---

[30] Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ve Yeniçeriler'in kanlı bir şekilde köklerinin kazınması konusundaki tenkitler için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, neşreden Cavid Baysun, Ankara 1967, s. 218-222. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması konusundaki tarihî bilgiler için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, Ankara 1983, s. 142-150 ve Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, Cambridge 1977, s. 19-26.

[31] Jön Türkler için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul [1985] ve Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford 1995.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünü kutlayan Türkiye, Osmanlı mirasına farklı şekilde bakmaktadır. Her ne kadar bazı Türk aydınları bu kutlamanın Cumhuriyet'in devrimlerine ters düşmekte olduğu, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'yla ilişkili olmadığı, onun için bu kutlamaların yapılmaması gerektiğini savunmuş ve hattâ bazıları kutlama programlarını protesto etmek üzere, Cumhurbaşkanı'na bu konuda mektup yazmışlarsa da, Türkiye'de kamuoyu ve halkın hissiyatı, böyle bir çatışma zemininin olmaması istikametindedir.

Cumhurbaşkanı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1 Ekim 1999 tarihindeki açılış töreninde yaptığı konuşmasında konu ile ilgili şu sözleri dikkate değer:

> *Kurucusu ve mirasçısı olduğumuz ve bu yıl 700. kuruluş yıldönümünü idrak ettiğimiz Osmanlı İmparatorluğu, 624 yıl boyunca Akdeniz ve Avrupa kültür ve medeniyetinin şekillenmesinde belirleyici rol oynadı. Üç denizin, üç kıtanın ve muhtelif kültürlerin buluşma noktası olan geniş bir coğrafyayı yüzyıllarca etkilemiş bir cihan imparatorluğunun mirasçısı olmak, bugünümüzü etkilediği gibi yarınlarımızı da etkileyecektir. Dolayısıyla geleceğe bakarken, öncelikle tarihimizi iyi anlamak, insanlık tarihi içindeki yerini doğru tespit etmek zorundayız".*[32]

Böylece diyebiliriz ki bugünün Türkiye'sinin Osmanlı mirasına bakış açısı objektif bir noktaya gelmiştir. Bu tavrın yapıcı bir etki bırakabilmesi için Türk insanında tarih şuurunun bütünlüğünü sağlamak lâzım gelir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde her ihtilâlde olduğu gibi vukû bulan tarih bilincindeki kırılmayı gidererek, Türk insanının kendi kültür mirası ile bağlantısını kurmak lâzım gelir. Bunu gerçekleştirmek için Türk insanına, eğitim süreci içinde geçmişini öğrenme imkânları ile bu zengin mirasın şifrelerini vermek gerekir. Yâni daha açık bir ifade ile yeni nesillere, dedelerinin yazdığı edebiyatı okuyabilecek ve kültür eserlerini anlayabilecek bir eğitim verilmesine ihtiyaç vardır. Bugün çeşitli milletler millî kütüphanelerini ve müzelerini gezerken yakın çağa ait olan ve birkaç nesil önce üretilen eserleri vasıtasız okuyup anlayabildiğine göre, Türk insanı bunun bir istisnası olmamalıdır.

Tarih veya tarihî miras bazıları için nostalji konusu olabilir. Bunu arzulayanlar için hayâl ve düşünce âleminin zevkli ve müphem ufuklarına dalmak ve bunun lezzeti ile hoş vakit geçirmek onların hakkı olabilir. Ancak bu seçimi yapanların nostaljilerini ideoloji haline getirip onu başkasına zorla kabul ettirmeye hakları yoktur. Böyle bir şeye teşebbüs etmek, bir talihsizliğin ötesinde insanları mutsuz eder ve felâketlerine yol açar. Bugün Türk tarihinin bir döneminin -Osmanlı olsun veya Cumhuriyet olsun- nostaljisinde bulunanlar, onu idealleştirerek başkalarına zorla kabul ettirme hakkına sahip değillerdir.

---

[32] 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in, 1 Ekim 1999 tarihinde, TBMM'nin açılışı münasebetiyle yaptığı konuşmanın metni için bkz.; T.C. Cumhurbaşkanlığı'nın internet adresi. www.tccb.gov.tr

Mâzînin mirası, nesilden nesile süzülerek tabîî bir vetire içinde intikal eder. Onu kimse başkasına zorla kabul ettirme hakkına sahip değildir. Aynı zamanda toplum ile mirası arasına engel koymak veya onun şifrelerini saklamak yine hiç kimsenin hakkı değildir. İhtilâller ve büyük dönüşümler, belirli zamanlar için bazı sert tedbirlere başvursalar da bir müddet sonra sular kendi tabîî akışına döner ve zaman nehri ezelden ebede akıp gider mecrasında.

Türkiye'nin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünü kutlarken onun müspet mirasına sahip çıkması önünde büyük ufuklar açacaktır. Her şeyden önce dış dünya karşısında "büyük devlet" hissini yakalamasına yol açacak, aynı zamanda kendi içindeki ikilemi ortadan kaldıracak, toplumda çatışmayı ve gerginliği gidermeye yardımcı olacaktır. Osmanlı'nın devletin tepeden inmeci ve Jön Türk tipi aydının toptan yıkıcı ve nihilist muhalefet tavrının, zamanın süzgecine takılan ve Türkiye'nin yirmibirinci asra girerken reddedilen mirası olmasını temenni ederiz.

Türkiye, bir asır sonra, Osmanlı Devleti'nin 800. yıl dönümünü kutlarken onun mirasını belki daha iyi anlamış ve belki ondan daha çok yararlanmış olacaktır. Böylece bugünkü ve önceki nesillerin bu yoldaki tecrübeleri, onlar için tuhaf bir mirasın parçası olarak görülecektir.

TÜRK - İSLÂM SENTEZİ İDEOLOJİSİ VE ÖZNESİ

Çiler Dursun*

Bu yazıda, Türk- İslâm sentezinin esasında, sağ partilerin son yirmi beş yıla damgasını vuran siyasî iktidarları boyunca tâlîleşmek bir yana, geçiş dönemi projesinden hegemonik bir proje hâline henüz geldiği düşüncesinden yola çıkılmaktadır. Başlangıçta kimilerine şaşırtıcı görünebilecek olan bu savı geliştirmek için, sentezin ideolojisi ve bu ideolojinin kurguladığı özne üzerinde durulacaktır. Türkiye'de 1980'lerin güçlü ideolojisi olan Türk-İslâm sentezi, bugün için tâlîleşmiş gibi görünse bile, sunduğu fantazi çerçevesinin toplumsal bilince derinden nüfuz edişi ve işbaşına gelen siyasal partilerin, sentezin fantazi çerçevesi dışında herhangi bir başka kurucu çerçeveyi geliştirmekteki başarısızlıkları da hesaba katıldığında, bu ideolojinin aslında tâlîleşmek bir yana, kendini fiilen gerçekleştirmiş olduğunu öne sürmek olanaklıdır.

Türk İslâm sentezi, 1970 yılında kurulan Aydınlar Ocağı tarafından formüle edilmiş ve programlaştırılmış bir hâlde Türkiye'deki siyasal gündeme girmiş; özellikle de 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasında siyasal ve toplumsal alanda belirli bir güç kazanarak hegemonikleşmeye yönelmiş bir

* Dr. Çiler Dursun, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

ideolojidir. Sentez, darbe sonrasında başta Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurulu ve Devlet Plânlama Teşkilâtı olmak üzere devlet kurumları tarafından uygulanabilir politikalara dönüştürüldükçe ciddi bir güç kazanmıştır. Kuşkusuz, ki bu durum, darbe öncesinde sentezin etkili olmadığı anlamına gelmemektedir. 12 Eylül öncesinde de sentez, Türk siyasal hayatındaki dalgalanmalara, toplumsal yapıdaki alt-üst oluşlara, *millî kültürün* önemini vurgulayarak yanıt vermeye çalışmaktaydı. Türk-İslâm sentezinin gelişimi yüzyılın başına, formülasyonu ve adlandırması darbeden aşağı yukarı yedi yıl önceye dayanmakla birlikte, darbenin toplumsal yapıyı yerinden edici gücü ve yıkıcılığı, bu kez sentezin, daha önceki karşıtlıkları ve bölünmüşlükleri giderme açısından uygulanabilir en güçlü ideolojik- siyasal proje olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sentezin önemli teorisyenlerinden ve Aydınlar Ocağı'nın ilk genel başkanı Süleyman Yalçın'a göre "1980 sonrasında sentezin devlet katında kabul ve itibar görmesini" sağlayan temel neden, Türk-İslâm sentezinin fantazi çerçevesi ya da uzamının 12 Eylül darbesinin fantazi uzamıyla gösterdiği çakışma ya da eklemlenme olmuştur. Bu eklemlenme, özellikle "beka kaygısı"ndan kaynaklanan Türk devletinin kuruluşuna içkin olan bir "iç ve dış düşmanlardan gelen saldırılar" algısına dayalı darbe söyleminin önermeleri ile, sentezin ideolojik konfigürasyonunun hâkim önermesi olan "birlik ve bütünlüğün millî kültür sayesinde sağlanabileceği" önermesi arasında gerçekleşmiştir.

Bununla birlikte Türk-İslâm sentezine ana karakterini, olağanüstü koşullara özgü var kalma kaygısını, ideolojik düğüm noktalarından biri olan *millî kültür* ile gidermeye dönük konjonktürel vaadi vermez. Senteze karakteristiğini, Türk olabilmenin ve Türk kalabilmenin koşulunu İslâmiyet'te gören fantazi çerçevesi[1] vermektedir. Yâni müslümanlık ve Türklük arasındaki tarihsel bir araya gelişin, yegâne, seçeneksiz, tek doğru ve makbul bir araya geliş olarak öne sürülmesi, bu ideolojiye özelliğini veren temel fantazidir. Bu çalışmada Türk-İslâm sentezinin kurucu fantazisi olan ve esasında Atatürkçülüğün dünyevîleşmeyi ve Batılılaşmayı hedefleyen fantazi uzamıyla temelde antagonistik bir ilişkisi bulunan "müslümanlık koşuluyla/sayesinde Türk olma ve kalma" arzusunun, 12 Eylül darbesiyle birlikte, ideolojik alanın kurucu arzusu olarak işe koşulduğu iddia edilmektedir. Bununla bağlan-

[1] Fantazi uzam ya da fantazi çerçeve, temelde insanların onun aracılığıyla neyi nasıl arzulayacaklarını öğrendikleri kurucu bir uzamdır. Zizek'in Lacancı psikanalizden yararlanarak ideoloji kuramına dahil ettiği fantazi, ideolojik temsiller ile insanların davranışları arasındaki ilişkiyi kavrayabilmeye olanak sağlamaktadır. Bir ideolojik fantazi boyunca, insanlar, totalize edici ideolojik temsillere ironik bir mesafeyle dursalar bile, yine de bu temsillere göre davranmaktadırlar (Zizek, 1989: 32-33). Zizek, böyle davranılmasının nedenini, ideolojik fantaziye eklenmiş belirli bir hazzın olmasında görür (Zizek, 1989: 124). Bu hazzın statüsü, onun ideoloji öncesi katı bir çekirdek olarak ideolojik fantaziyi yapılaştırma etkisine sahip olmasıdır. İdeolojik etkiyi sağlayan şey, hazzın bu statüsüdür.

tılı diğer savımız, sentezin kendi fantazi çerçevesinde hâkim ögenin milliyetçilikten çok İslâmcılık olduğu; sentezdeki İslâmcılık vurgusuna rağmen *değil* tam da bu nedenle, sentezin, darbeden önceki dönemle kıyaslandığında Atatürkçülüğe kendi simgesel kurgusunda önemli ölçüde yer açmak zorunda kaldığı; ve ancak bu yer açma sayesinde, sentezin, askerî darbenin Atatürkçülüğe yoğun başvurularla yüklü söylemiyle eklemlenebildiğidir. Son olarak bu yer açma ya da belli ölçüde uyumlanma hareketinin, *millî kültür* kavramı merkezinde gerçekleştirilmeye çalışıldığına da değinilecektir.

MİLLİYETÇİLİK VE ÜMMETÇİLİĞİN GERİLİMİ?

Türk-İslâm sentezi, 14 Mayıs 1970 yılında "millî kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle Türk milliyetçiliği fikrini yaymak" amacıyla kurulan Aydınlar Ocağı[2] çevresinde bir araya gelen sağcı siyasetçi ve fikir adamlarının bir kaç yıl sonra ortaya koyduğu, onların deyişiyle bir "terkib", "ülkü" ya da "sentez"dir. Bu sentezin sistematik çerçevesi ilk kez Aydınlar Ocağı'nın yazdığı kültür raporunda 1973 yılında belirmiştir. Sentez, 12 Eylül darbesi sonrasında olağanüstü koşulların yaşandığı bir dönemde, yitirilen toplumsal düzenin yeniden sağlanacağı ve Türk milletinin birliğini, bütünlüğünü ilelebet sürdüreceği vaadini örgütleyerek fantazi ufkunu çizmiştir. Bu ufku çizerken en önemli kurucu ögesi, kültür nosyonu olmuştur. Kültür, sentezde *millî kültür* olarak yer alırken, kaos, parçalanma ve bölünme olarak gerçeklik düzleminde 12 Eylül darbesi öncesi beliren tehdide karşı, simgesel düzende bir düğüm noktası[3] olarak iş görmüştür. Yâni millî kültür, anlamlandırma düzeyinde Türk-İslâm sentezi söyleminin devlet, millet, hürriyet, ilerleme, medeniyet, lâiklik gibi akan gösterenlerinin anlamını geçici olarak sabitleyen ayrıcalıklı bir gösteren olarak iş görmüştür.

Sentezin hegemonik hâle gelmesi, millî kültürün hâkim gösterene dönüşmesiyle paraleldir. Hegemonya kuruluşunun gerçekleştiği bu süreç, antagonistik güçlerle belirli çatışmaları da içermektedir. Türk-İslâm sentezinin antagonistik ilişki içinde olduğu ögeler, bu ideolojinin fantazi çerçevesi-

---

[2] Aydınlar Ocağı, 1961 yılında milliyetçilerin ve dinî kesimin görüşlerini tartışabilmeleri için kurulan Aydınlar Kulübü ile bağlantılıdır. Kulüp 1965'te kapanır ancak 1968'den sonra artan devrimci çalkantıya tepki olarak Ülkü Ocakları ve 1970'de de İbrahim Kafesoğlu başkanlığında Aydınlar Ocağı kurulur. Kafesoğlu'ndan başka Ocağın en dikkat çekici isimleri olarak Muharrem Ergin, Ahmet Kabaklı, Süleyman Yalçın ve sonraki başkanlardan Nevzat Yalçıntaş öne çıkmaktadır.

[3] Lacancı anlamıyla bir düğüm noktası, verili bir söylemsel alanı birleştiren, o alana kendi kimliğini veren bir sözcüktür. Yâni gösterileni olmayan bir gösterendir. Kendi içeriğinden belirli biçimde boşaltılmasıyla, herhangi bir gösteren boş bir gösterene dönüşerek söylemsel alanı birleştiren, ona tutarlılığını sağlayan yapılaştırıcı bir rol kazanır. Böylelikle söylemsellik alanında akan çok çeşitli gösterenler, geleneksel anlamlarını kaybederek, geriye doğru etkin (retroactive) biçimde yeni anlamlar kazanmaktadırlar (Zizek, 1989).

nin kuruluşunu hareketlendirmektedir.[4] Türk-İslâm sentezinin millî kültür karşısında antagonistik olarak gördüğü şey, *ulusal kültür*dür. Ulusal kültür kavramı, millî kültür ile karşıtlığı içinden Türk-İslâm sentezi ideolojisine dinamiğini vermektedir. Ulusal kültürün Kemalist ideolojinin kurucu ögelerinden biri olması, sentezin bütün ideolojik örgütlenmesinin Kemalizm ile antagonizması boyunca gerçekleştiğini düşündürtmektedir.

Sentezin adlandırmasına dahil edilen Türk ve İslâm ögeleri, bu ideolojinin kurucu antagonizmasının her iki öge de olmadığının en yalın ve açık göstergesidir. Sentezde, Türklük ve İslâmlık birbirlerini dışlayıcı değildirler. Türk olmak ile müslüman olmak arasında, sentezin adlandırması aracılığıyla tek ve kesin bir bağıntı iddia edilmektedir: Türk olmanın ve Türk kalabilmenin koşulu, müslüman olmaktır. Ancak bu türden koşullu bir ilişki, müslümanlık bakımından geçerli değildir. Müslüman olabilmenin ve kalabilmenin koşulu hiçbir zaman Türklük olmamıştır. Çünkü evrenselin evrensel olabilmesi için, yani İslâm'ın İslâm olabilmesi için gerekli olan şey Türklük değildir.[5]

Sentezin bütün iddiası, iki temel ögesi arasındaki uyum ve birleşme olmasına karşın, bu sentez, Türkçülük ve İslâmcılık arasındaki *farklılığın* kurucu olduğu bir ideolojidir.[6] Bu farklılık, tarihsel olarak milliyetçilik ile üm-

---

[4] Antagonizmayı burada, politik etkinliklerimiz yoluyla ortadan kaldırmayı istediğimiz ve ortadan kaldırabileceğimizi zannettiğimiz, bizim tam olarak biz olmamızı engellediği düşünülen bir güç olarak ele alıyorum. Bir kimliği meydana gelmekten alıkoyan dış düşman olarak kavramlaştırılan toplumsal antagonizmanın kaldırılabileceğine dair yanılsama, olumsuzlamanın (negation) kaldırılabileceğine dair bir yanılsamadır. Politik failler için belli bir dereceye kadar haz da sunan bu yanılsamanın sağladığı doyum, ideolojilerin adeta motoru olarak görülmektedir (Zizek, 1990 ve 2000)

[5] Evrenselin evrensel olabilmesinin koşulu (ya da tümelin tümel olabilmesinin olanağı), tikelliklerinde kendini fiilen gerçekleştirmesidir. Bu demektir ki Hegelci anlamıyla kavram ya da nosyon, fiilen kendini gerçek kıldığında, tekler/tikeller/kısmi görünür hâle gelir. Evrenseldeki bu tekler, farksızlıktaki farklılıklardır. İslâmiyet, evrensellik/ tümellik iddiası ile kendini farksızlık olarak ortaya koymaktadır. Türk İslâm'ı ise, bu evrenselin tekillerinden biri olarak belirmektedir ve ona zaten çoktan boyun eğdirilmiş hâldedir. Dolayısıyla belirlenimin yönü bakımından söz konusu olan, evrenselin tekili, İslâmiyet'in Türklüğü belirlemesidir. Aslında sentezin yaptığı da belirlenimin bu yönünü apaçık kılmaktan başka bir şey değildir.

[6] Türklük ve müslümanlık arasındaki ilişkiyi bir tamamlayıcılık, birbirini güçlendirme ilişkisi olarak kuran fantazi çerçevesine karşın, sentezin adlandırması bile her ikisi arasındaki ilişkiyi bir fark ilişkisi olarak kurmaktadır. Ve sentez sözcüğünün vulgar kullanımındaki olumlu semantik yükünden yararlansa da (sentez olumlu bir şeydir, birleştirici ve daha kapsayıcıdır) bu ideolojinin adlandırması, ironik bir şekilde, Gerçek ve onun simgeselleşme tarzları arasındaki indirgenemez yarığı (gap) görmeye sürekli bir çağrı gibidir. İdeolojinin yazılışında Türk ve İslâm arasına çekilen kısa çizgi (-), paradoksal bir biçimde, bu çağrıyı ısrarlı kılmaktadır. Bu ideolojinin, örneğin çizgi hiç kullanılmaksızın "Türk İslâm sentezi" ya da "Türk İslâm terkibi" olarak adlandırılması ile çizginin ısrarlı kullanımı arasında bir fark olmalıdır. Bu fark nasıl yorumlanabilir? Çizginin adlandırmadaki varlığı, kuşkusuz ki simgeseldeki boşluğu, sentezin öznesindeki eksikliği (lack) apaçık kılmaktadır. Yâni Türk-İslâm Sentezi'ndeki çizgi, ideolojinin Gerçek ve simgesel evrenleri arasındaki yarığı ve öznenin bölünmüşlüğünü bizâtihi ***kurmaktadır***. Sentez sözcüğündeki bütünleştiricilik vurgusuna rağmen, bu çizgi,

metçilik arasındaki farklılığa da karşılık gelmektedir. Türk milliyetçiliği ile ümmetçilik arasındaki farklılık ilk kez, Osmanlı İmparatorluğu'nun çözüldüğü süreçte, 19. yüzyıldan itibaren çöküşü engellemek üzere formüle edilen siyasal projelerin yirminci yüzyılda belirginleşen ayrılığıyla kendisini göstermiştir. Türk-İslâm sentezinin iki ögesi olan Türklük ve İslâmlık, birer düğüm noktası olarak ilk kez Osmanlı'nın 19. yüzyıl ile birlikte hızlanan dağılma sürecinde belirmişlerdir. Bunlardan *İslâmcılık*, Batı'nın yayılmacılığına ve güçlenmesine karşı bir tepkisellikle gelişmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılığın İslâm kardeşliği ve Hilâfete bağlılık olarak formülleştirilmesi ile içeriklenmiştir. İslâmcılık olarak bilinen ittihad-ı İslâm (panislâmizm, İslâmcılık), Abdülaziz'in son zamanlarında kullanılmaya başlansa da II. Abdülhamit zamanından itibaren gerek Osmanlı Müslüman tebaasını İslâm bayrağı altında toplamak için, gerekse dış ülke müslümanlarını Halifelik makamı çevresinde toplamak için siyasal olarak yararlanılan bir hareket olmuştur[7] (Kara, 1986, Mardin, 1991:92-93). Başta Namık Kemal ve Cemâlettin Afganî olmak üzere Panislâmist hareketin önemli isimleri, İslâm'ın çökmesinin nedenlerini İslâm'daki herhangi bir zayıflıkta ya da iç kusurda değil, Müslümanları köleleştirmek ve İslâmlığı yıkmak peşinde olan Hıristiyan Avrupa'nın saldırgan emperyalizminde aramışlardır (Lewis, 1984: 340). Bununla birlikte başlangıçta "kaçınılmaz kötü" olarak algılanan Batı, bir zaman sonra "vazgeçilmez iyi" hâline dönüşmüş; böyle oldukça da Batı'nın ilmî, medenî ve teknik üstünlükleriyle İslâm'ın kültürel ve ahlâkî özelliklerinin birleştirilmesini öneren seçmeci bir yönelim gelişmiştir.

İslâmcı bir yönelimle Batılı kavram ve kurumların Osmanlı bünyesine dahil edilebilmesinin en uygun yolu, onları (başta anayasal bir meşrutî yönetim olmak üzere) İslâmî bir kimlikle savunmaktı. Yâni Batı toplumlarına, onların sistemlerine yönelik başvurular arttıkça, simgesel alanda da İslâm'ı öne çıkaran, İslâm milleti olarak *ümmeti* vurgulayan bir ideolojik canlılık gözlenmekteydi. İslâm ümmeti içerisinden bir dayanışmanın imparatorluğa hayat vereceği umuluyordu. Bir yandan da modernleşmeye dönük her siyasal-kültürel hamle, Osmanlı'yı birleştirici en önemli unsur olarak görülen müslümanlıktaki bir zayıflamaya ya da kayba karşılık gelir gibi değerlendirilmekteydi. İslâm dünyasında bir bakıma kendine yeterliliğin belirtisi olan

---

Türk ve İslâm arasındaki ilişkinin bir *fark* ilişkisi olduğunu ve ikisi arasındaki boşluğun indirgenemezliğini somutlaştırmaktadır.

[7] İttihad-ı İslâm adı altında 1870'den başlayarak Osmanlı Devleti'nin hâkim siyasî düşüncesi hâline gelen İslâmcılık, ancak *Sırat-ı Müstakim* dergisinin 1908'de yayına başlamasıyla birlikte bir fikir hareketi olarak sistematikleşmeye başlamıştır. Kara'ya göre, devlet politikası olarak ittihad-ı İslâm'a başvurulması, orduda ve eğitim alanında Batılı tarzda en yaygın modernizasyonun bu dönemde yürütülmesiyle paraleldir (Kara, 1986).

ve İslâm tarihinde köklü bir geleneği olan 'içten yenilenebilme imkânı' (tecdid), 19. yüzyıldan itibaren ortadan kalkmaya başladığı için, gereksinim duyulan her ân geriye dönerek kaynaklara bakabilmekten çok, ileriyi düşünmek, varolan sorunlara hemen çözüm bulmak için, şimdiki zamana odaklanmak eğilimi öne çıkıyordu. İslâm'da ilerlemeye (terakki) bel bağlayanların ilerleme anlayışı, "şimdiki durumla ilk mükemmel durum arasındaki sapmayı giderme" anlamına gelmekteydi (Kara, 1986). Sorular, müslümanların maddî olarak nasıl kalkınabilecekleri ile müslümanları birleştirebilmek için hangi çalışmaların yapılması gerektiği konularında merkezîleşiyordu. Bulunan yanıtlar, bir yandan İslâm'ı Batılılar'ın açtığı yoldan savunurken, diğer yandan da Batı'ya karşı gittikçe artan bir hayranlık ve buna bağlı aşağılık duygusunun hâkimiyeti altında gelişiyordu. Farklılık unsurlarıyla bir arada yaşamak ile Osmanlı'nın bütünlüklü yapısının korunması arzuları arasındaki açıklık *güç geçtikçe* büyümekteydi ve İslâmcılık akımı, bu açıklığı giderebilme iddiasında gittikçe güçten düşüyordu.

Sentezin iki temel öğesinden *Türkçülük*, 19. yüzyılda imparatorlukta güçlenen tabii ulusların ulusçuluğu kadar, İslâmcılık fikriyatındaki zayıflıklar ve açmazlardan da etkilenerek gelişmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sürecinde gelişen Türk milliyetçiliği ideolojisi, Türkçülük olarak adlandırılmaktadır (Özdoğan, 2001: 22). Batı Avrupa'da gerçekleşen toprak sınırlarını ve devletin egemenliğini gözeten vatancılık yerine, bir topluluğa bağlılığı gözeten Türk milliyetçiliği anlayışı, imparatorluğun Türk nüfusu ile sınırlı değildi. Türkçülük, daha çok Rusya'nın Orta Asya'daki nüfûzunun artmasına paralel olarak, bir hânedan ya da din devletine değil de bir halka dayanan bağlılık duygularının güçlenmesi anlamında Batı'da eğitim almış ve Kazan, Kırım ve Azerbaycan'da yaşayan aydınlar tarafından başlatılmıştır (Lewis, 1984: 346 ve Karakaş, 2000: 128). Türklük, imparatorluğun siyasal sınırları ötesinde yaşayan geniş bir akrabalık grubuna işaret etmekteydi. Osmanlı döneminde, imparatorluğun çok uluslu bileşimi içerisinde Türk ögesini öne çıkaran bir akım olarak doğan Türkçülük, Türk kültürünün yükseltilmesini ve Türkler'in tarihsel köklerine ilişkin bilincin geliştirilmesini amaçlıyordu (Özdoğan, 2001:22). Türkçüler, 20 yüzyıl başında, savundukları daha büyük Türk ailesinin İslâm dininden olanlarla sınırlı olduğunu açıkladılar ve gerisini bunun dışında bıraktılar. Bu aşamaya kadar hem Osmanlıcılar hem de Türkçüler İslâmcıydı (Lewis, 1984: 349). Yine, Türk milliyetçi hareketinin bu ilk aşamasında, Osmanlı milleti veya Osmanlılık fik-

rini reddeden hiçbir Osmanlı milliyetçisi yoktu.[8] Çünkü İslâmcılık gibi Türkçülük de, imparatorluğu kurtarma amaçlı olarak gelişiyordu.

Yirminci yüzyılın başında, bir yandan ulusların birliğine dayalı bir Osmanlı ulusu yaratmak ve bunu Batı karşıtı bir siyasetle gerçekleştirmek yönelimindeki Osmanlılık politikalarının eleştirisine dayalı yeni bir siyaset yapma tarzı gelişirken; bir yandan da Türkçü ve İslâmcı düşüncenin kadroları ve siyasî oluşumları da ayrışmaktaydı. İslâmcılar, İslâm'da temel kaynaklara dönmeyi ve devletin ıslahını savunurken Türk milliyetçiliğini İslâm'a aykırı olarak gören Nazif ve Babanzâde Ahmet Naim gibi kişilerin de aralarında olduğu İslâmcılar, kavmiyetçilik saydıkları milliyet eleştirisini iki noktada yoğunlaştırıyorlardı:

1-İslâm esas olarak milliyetçiliği dışlar: Örneğin Ahmet Naim, şeriatın 'dava-yı kavmiyet'i, 'dava-yı cinsiyet'i reddettiğini vurgulayarak bunun Cahiliye devrinden kalma olduğunu savunuyordu (aktaran Arai, 1994: 108).

2-Milliyetçilik, İslâm'daki kardeşlik duygusunu yok eder: Bu konuda Süleyman Nazif, millî ve etnik dayanışmanın İslâm'ın yükselişiyle yerini din ve mezhep dayanışmasına bıraktığını söylüyordu (aktaran Arai, 1994:108).

Buna karşılık Tatar Türkleri'nden olan Yusuf Akçura, Ziya Gökalp gibi isimler başta olmak üzere Türkçüler, *Türk Yurdu Dergisi* (1911), Türk Derneği (1908) ve sonra da Türk Ocağı (1912) çevresinde çalışmalarını sürdürüyorlardı.[9] İslâmcılar'ın Türk milliyetçiliğine karşı getirdiği eleştirilere başta Ağaoğlu Ahmet tarafından olmak üzere verilen yanıtlar, ya İslâm kardeşliğinin yalnızca bir ideal olduğunu hatırlatıyor; ya da bir millete hizmet etmenin aynı zamanda İslâm'a hizmet etmek anlamına geldiğini vurguluyordu. Bütün bu yanıtları güçlendirmek için başvurulan ise, "Türkler'in İslâm tarihinde oynadığı büyük rol" idi. Türkler'in batıya doğru fetihlerle hareket etmeleri,

---

[8] Ancak gittikçe Tatar Türkleri'nden olan Yusuf Akçura'nın başı çektiği ve *Türk Yurdu* gibi dergi çevrelerinde, Türk Ocağı gibi siyasal oluşumlarda güçlenen Türkçüler, Türk milliyetçiliğini Osmanlılığı sürdürmek için bir araç olarak saymak yerine, Osmanlılığı çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türkler'in çıkarlarını koruyacak bir araç saymaya başlamışlardır (Arai, 1994:102).

[9] *Türk Yurdu Dergisi*'nin yayımlanma amacı, dergiyi çıkaranlar tarafından "Türklüğe hizmet etmek, Türkler'e faide dokundurmak istiyoruz" diye ifade edilmiştir (Karakaş, 2000: 236). Türk Derneği'nin kuruluş amacı "Türk diye anılan bütün Türk kavimlerinin mâzi ve hâldeki asar, ef'al, ahvâl ve muhitini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak" olarak ortaya konuluyordu (Üstel, 1997: 35). Türk Ocağı da kuruluş amacını "...Türkler'in millî terbiye ve ilmî içtimâî, iktisadî seviyelerinin terakki ve ilâsıyla Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmak" olarak kuruluş nizamnâmesinde belirtiyordu (Üstel, 1997: 100). Gerek dergiler gerekse dernekler çevresindeki faaliyetlerle, her şeyden önce "Türk" göstereninin söylemsellik alanına dahil edilişi gerçekleşmiştir. Türk göstereninin söylemsellik alanına bu girişi, o zamana kadar sadece Anadolu göçebelerini ya da köylülerini gösteren kısmî sabitliğin de yavaş yavaş ortadan kalkması anlamına gelmekteydi. Hâkim simgesel özdeşleşme düzeyinde hakaret ve aşağılama ile yüklü olan Türk'lüğün, imgesel özdeşleşme düzeyinde yeniden ve yüceltilerek kurulması gerçekleşmekteydi. İmgesel düzeydeki bu girişimler, bir Türk'ün kendi hoşuna giden imgesinin kurulmasına ve bu kuruculukla birlikte, simgesel düzeyde hâlihazırda varolan Türk kimliğine yapılan radikal bir başkaldırıya karşılık gelmekteydi.

İslâm dünyasının büyümesi ve gelişmesi için takdir-i ilâhî anlamında, büyük bir şans olarak kuruluyordu. İslâm için savaşırken artık "kendilerini Türk'ten çok İslâm sayan bu millet", müslümanlıkta o kadar ileri gitmişlerdi ki kendi alfabelerini bırakıp Arap alfabesini almışlardı (Arai, 1994: 109-110). Bu görüş, Türk milliyetçiliğinin İslâmdan ayrılamazlığını vurgularken; her ikisinin tarihsel birlikteliği, yüceltilmekteydi[10].

19. yüzyıldan itibaren ve özellikle de 20. yüzyılda Osmanlı'da Batılılaşma'nın ölçüsünün ne olacağı ve gelecekteki Osmanlı devletiyle özdeşleşme ve bağlılıkta neyin esas alınacağı sorunları, üzerinde merkezîleşilen iki ana konuydu. Özellikle ikinci konuda Osmanlıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler birbirlerinden farklılaşmaktaydılar. Ancak bu ideolojilerden birisine yandaş olunması, diğerlerine bütünüyle karşıt olunmasına yol açmamaktaydı. Osmanlıcılığı savunurken aynı zamanda romantik bir Pantürkist, ya da milliyetçiliğe güçlü duygularla bağlı dindar bir müslüman olmanın yadırgatıcı bir yanı yoktu. Şerif Mardin, müslümanlığın, Anadolu'nun birlik duygusundan yoksun olan köylüsü için, özellikle Abdülhamit devrinin sonuna doğru, bir *bilinç* yarattığına dikkat çekmektedir (Mardin, 1991:94). Bu bilinç, müslümanlığın ayırıcı nitelikleri üzerine kuruluydu. İmparatorluğun bizzat *efendileri* olarak Türklerin, milliyetçi fikirlerden en son etkilenmesi olgusu, müslümanlığın sunduğu özdeşliklerin gücünü dikkate almayı gerektirmektedir. Toplumsal kimliğin İslâm dünyasının "lideri" olmakla ilgili bir özdeşlik süreci boyunca kurulması, böylesi bir gücün kaynağıdır[11]. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, Türk ulusçuluğunun ilk belirdiği hâl Türkçülük yerine, cumhuriyet döneminin "siyasal ulusu" ile özdeşleştirilen bir Türklük anlayışı gelişiyordu. Dolayısıyla ulusal devletin kurulması, Türk ulusçuluğunu Türkçülükten daha kapsamlı bir kavram hâline getirdi ve Türkçülük, tıpkı Turancılıkta olduğu gibi, milliyetçiliğin biçimlerinden biri hâline geldi (Özdoğan, 2001:23-24).

Ortaya çıkışlarının ana hatları yukarıda belirtilen Türkçülük ile İslâmcılığın sentez çerçevesindeki tarihsel eklemlenmesi, milliyetçilik ile ümmetçiliğin belli bazı ögeleri boyunca gerçekleşen bir eklemlenmedir. Ümmetçilik,

---

[10] Yüceltmeyi burada Lacan'ın anladığı şekliyle, bir nesnenin kendisine içkin herhangi bir niteliğinden değil, onun fantazinin simgesel yapısı içindeki konumundan kaynaklanan ve hazzın ötesindeki ilke olarak kavrıyorum. Yüceltme, Şey'in (Thing) konumunda bir nesneyi yeniden yerleştirir; yâni yüceltme, nesneyi Şey'in değerine yükseltir (Lacan, 1992). Türklük ile müslümanlığın tarihsel karşılaşmasının anlatıldığı Türk-İslâm sentezi, bu karşılaşmadaki zorbalığı, talan ve sömürgeciliği ve ona direnişleri fantazi yapılanmasından çıkararak, karşılaşmayı şevkle dile getirir. Şevkle dile getirildiği yerde ise, şevkin salt negatif bir sunum olmasından dolayı, karşılaşmanın kendisi de *negatif* yoldan bir haz uyandırır: Ya Türkler müslüman olmasaydı!

[11] Çok milletli bir imparatorluk olan Osmanlı'da Türk sözcüğü, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında bile itibar gören bir sözcük değildi. Türk, daha çok "göçebe" ya da "geri kalmış" anlamında kullanılan bir sözcüktü. Bir tür aşağılamanın ifadesiydi.

ya da iman birliği, din kardeşliği, "insanın bir tek ve müşterek ata olan Hz. Adem'den türeyip üredi̇ği inancına dayalı bir dünya ve kâinat anlayışına dayanan; ulusların, halkların, kabilelerin, renklerin, dillerin doğum yerlerinin üstünlüğü iddialarına yer vermeyen" bir inanıştır. Türk-İslâm sentezcileri de, ümmetçiliğin, "Allahın iradesine teslimiyetten ibaret bir insan topluluğunun peşinden koşulması" olduğunu belirtmektedir (Tuğ, 1990: 6). Senteze göre milliyetçilik ise, insanın kendi milletini bilmesiyle ilgili bir "idrâk" olarak tarif edilmektedir (Bilgiseven, 1990:7). Böyle ortaya konulduğunda sentezde, *millet idrâki* ile Allah'ın buyruk ve iradesine teslimiyet anlamındaki *ümmet idrâki* arasındaki herhangi bir uyuşmazlık ya da çatışma üzerinde durulmamaktadır. Hatta "yeterli ölçüde" milliyet duygusuna sahip olmayanlar, hem din sahasının hem de milliyet sahasının "münafıkları" olarak görülmektedir (Bilgiseven, 1990:9). İslâmiyet'in, cinsiyetler, sınıflar, ırklar arasında ve başka toplumsal farklılıkları giderebilecek birleştirici özelliğe sahip olması, sentez ideolojisinde merkezî görüştür. İnsanların küçük cemaatlerde yaşantıladığı *biz* duygusunun sürekli ayrımlara ve bölünmelere yol açması karşısında, ümmete dayalı toplum tasarımı, onu Allah ve devlet katında sorumluluk hisseder hâle getirilen ve Tevhid ilkesinde birleşen bir tasarımdır. İdeal olan, bütün müslümanların tek bir ümmet olma idrâkine sahip olmasıdır; ancak bütün müslüman grupların *cem* duygusu denilen bu birleşme duygusuna sahip olamayışı göz önüne alındığında, milliyetin önemi merkezîleşmektedir. Bu durumda Türk milleti, "Allah yolunda kâfirlere karşı cihad etmek" bakımından çeşitli İslâm milletleri arasında "en fazla rahmaniyete mazhar olmuş" millet olarak ayrıcalıklandırılmaktadır. Böyle bir ayrıcalıklandırma olmaksızın, yani İslâm ümmeti içinde bir farklılık konumu verilmeksizin, sentezin milliyetçilik ile ümmetçiliğin kimliğe dayalı ögelerini bir araya getirmesi kolay olmazdı.

Sentezde Türk milletinin, İslâm'ın yayılma tarihindeki öncü rolüyle ayrıcalıklı bir konum edinmesinin yanı sıra, tevhid (birlik, bütünlük) ilkesine sahip çıkarak millet olma özelliğini kazandığı da özellikle vurgulanmaktadır. Buna ilişkin tarihsel örnekler, "milliyetçilik ile dindarlığın kaynaşmasının ve İslâmiyet'in özüne dönülmesinin bütün sorunları yok edeceği"ne ilişkin ideolojik fantaziye uygun olarak yeniden yorumlanmaktadır. Aydınlar Ocağı'nın İslâmiyet ve millet gerçeğini ele aldığı çalışmalarında, bu durum şöyle ortaya konulmaktadır:

> *"Bugünden yarına milli gelirimizi hemen arttıramayız. Bir çırpıda tam bir sosyal adalet sağlayamayız... Fakat kendi öz değerlerimize yeniden sahip çıkarak mevcut ferdi gelirlerimizin büyük bir kısmını gösteriş tüketimine gitmekten kurtarıp tasarruf edebilir ve yatırım hacminin büyümesine yol açabi-*

liriz. Bunu yapabilmenin yolu, insanlarımızı hep dış aleme ve dıştaki gösteriş kaynaklarına bakmaktan kurtarıp iç alemlerini zenginleştirmektir. O takdirde alt tabakaları... yukarı tabakayı taklide sevk edecek yerde, yukarı tabakadakileri mütevazi bir hayata özendirebiliriz. Bütün bu tedbirlerde başarılı olabilmemiz, İslamiyetin özüne dönmekle mümkündür. Güçlü bir millet olabilmek için bu öze ulaşmayı hedef edinmeliyiz" (Bilgiseven, 1990: 20- 21).

Bu alıntı, ümmet duygusu ile İslamiyet'e yönelmenin millet olmayı nasıl olanaklı kılabileceğinin temellendirmelerinden bir örnek olmasının yanısıra, milliyetçilik ile ümmetçiliğin belli bir tarzda ve mevcut sistemin süregitmesi yönünde eklemlenişinin de çarpıcı bir göstergesidir. Bu tür bir eklemlenme, bir yandan da "ezilen milletlerin ümidi olarak İslâm"ı öne çıkarmaktadır (Bolak, 1990: 27- 28). Millet kelimesi, din ile aynı anlamdadır (Dursun, 1994:230). İslâm kollektivitesinin kurucu ögesi olan dinin Osmanlı'da olanaklı kıldığı bağ yerine, Atatürk devrimleri ile birlikte belirli bir toprak parçası ve kültürel özelliklere dayalı bir bağ önerilmişti. Bunun anlamı, Türk kollektivitesinin kurucu bağının "göksel bir ölçü yerine insanın kendisi tarafından koyulan bir ölçüye" tâbi kılınmasıdır (Dursun, 1995:236). Türk-İslâm sentezinin formülasyonu, Türklüğe ilişkin kollektivitenin kurucusu olarak göksel bağın gücünün yeniden vurgulanmaya başlanmasını da getirmiştir.

Sentezde İslâm, bir kültürden fazla bir şey olarak kabul edilir: İslâm hem kültürlerin içinde hem de onların üstündedir (Sezen, 1990:43). Bunun anlamı, İslâm'ın evrensel olduğudur. Kültürün sınırlılığı, kısmîliği yâni bir anlamda yetersizliği karşısına İslâm bir üst sistem olarak, yani *evrensel* veya *tümel* olarak sunulmaktadır. Kültür (kısmî olan) ile din (evrensel olan) arasındaki ilişkinin, ya bir çatışma ya bir uyuşma ya da yansız bir durum olabileceğine dikkat çeken sentezciler, Türklüğün bu üç durumdan yansız bir ilişkiye karşılık geldiğini vurgulamaktadırlar (Sezen, 1990:46). Buradaki "yansızlık", kuşkusuz, "Türk kültürünün, İslâm'ın olgunlaştırıcı etkisine açık olan" bir kültür olması anlamında yansızlıktır. Bu yansızlık, tam da Türk kültürünün İslâmiyet'in massedici etkilerine direnç göstermeyişinde belirmektedir. Gerçekten de sentez, ümmetçiliğin ögeleri ile milliyetçiliğin ögelerini, İslâm'ın başatlığını kuracak bir eklemlemeye uğratmıştır. Bu ise kısmî ile evrensel arasındaki ilişkide evrenselin kısmîyi belirleyişinden yola çıkılarak, İslamiyet'in de Türk kültürünün belirleyeni olarak gösterildiği bir ideolojik operasyona denk gelmektedir. Türk kültürü, İslâmiyet'in etkilerine açık olması ve onunla uyarlanabilme yolunda sunduğu olanaklar bakımından sentez tarafından öne çıkarılmaktadır.

SENTEZİN FANTAZİ UZAMI VE ÖZNESİ

Türk İslâm sentezinin fantazi uzamı, 12 Eylül darbesi öncesindeki dönem ile darbe sonrasındaki dönemde fantazi nesnesini farklılaştıran bir alandır. Bu durum, sentezin fantazi uzamının, darbe öncesi ve sonrasında bütünüyle birbirinden farklılaşması anlamına gelmemektedir. Sentezin kurduğu tutarlılık çerçevesi, darbe sonrasında değişmemiştir. Tersine, formüle edildiği 1970'lerin başından itibaren, sentezin tutarlılığını sürdürebilmek için fantazi uzamında çok temel ve kurucu bir arzuya gittikçe daha fazla yer açtığı gözlenmektedir. Özellikle 1970'lerde güçlenen bu arzu, 'Türklüğün ancak müslüman olmak koşuluyla mümkün ve sürdürülebilir olması'dır... Ancak ve ancak müslüman oldukça Türk kalınabileceğine vurgusunu koyan bir dikişleme işlemiyle, *dinî kimlik, millî kimliğin belirleyeni* olarak baskın kılınmıştır. 1980 sonrasının politik alanında rejime kitlesel desteğin yeniden kazandırılması için, Ortodoks İslâm'ın devletin elinde ideolojik bir araç hâline getirilmesinde bu durumdan yararlanılmıştır (Çelik, 2000:200). Amaç, otoriteryan politik bir rejimi ve herhangi bir değişikliğe dirençli bir toplumsal yapıyı sürdürmek olduğundan, Türk-İslâm sentezinin fantazi uzamı da bu işe koşulmuştur[12].

Türk-İslâm sentezinin fantazi uzamının yapılaştırıcı ilkesi, Türklük ile İslâmlık arasında müslümanlık lehine belirleyicilik ilişkisi kuran bir ilkedir. Bununla birlikte, darbe sonrasında bu kez "birlik/bütünlük" arzusunun merkezîleştiği bir fantazi uzamının hareketlendirilişi, sentez için kurucu olan "müslümanlık koşuluyla/sayesinde Türk olma ve kalma" arzusunu ortadan kaldırmamıştır. Sözkonusu olan şey, 1970-1980 arasındaki siyasal- toplumsal çalkantılara cevaben, sentez ideolojisinde müslümanlık ve Türklük arasında kurulan imgesel bağıntının güçlendirilmesidir. Buna karşılık darbe sonrasında Türk-İslâm sentezinin fantazi senaryosunda arzunun koordinatları, tam da o ânda ihtiyaç duyulan birlik ve bütünlüğün sağlanması *istika-*

[12] 12 Eylül darbesinin söylemi, var kalma, birlik ve beraberlik arzusuna güçlü bir yer açarak "bütünlüğü", temsil sisteminin temel haz kaynağı olarak kurmuştur. Türk-İslâm sentezi, darbe söyleminde yer alan demokrasi ve varkalma (ya da beka davası) sorununa ilişkin vurgulardan, kendi ideolojik konfigürasyonu boyunca en çok varkalma sorunuyla ilgili olanla eklemlenmiştir. Türk milletinin birliği, bütünlüğü ve devamlılığı arzusunda kendisini açığa vuran beka kaygısı, milleti "bölücü ve parçalayıcı" olarak damgalanan her türlü ideolojiyle ve siyasal faaliyetle ilişkinin kesilmesini ve öyle damgalanan ister sağ ister sol olsun her tür siyasallıkla kendi arasına fark koyulmasını, sentezin ayırt edici bir niteliği haline dönüştürmüştür. Sentezde, "millî kültürün güçlendirilmesi", beka kaygısını ortadan kaldıracak yegâne siyasal proje olarak sunulmaktadır. Bu proje, diğer bütün ideolojilerin fantazi uzamlarını kapsayıcı ve onları içine dahil edicidir. Senteze göre ancak millî kültürün güçlenmesiyle, gerek yabancı düşüncelerle gerekse onların içerideki uzantıları olan düşüncelerle (sağ, sol, komünist vb...) mücadele etmek olanaklıdır. 1980'e gelinceye kadar zaman içinde kaybedilmiş olan ve özellikle ihtilâlcilerin ısrarla peşinde olduğu "millî birlik ve dirlik ruhunun elde edilmesi" de, yine millî kültürün güçlendirilmesi ile gerçekleşecek bir fantazi olarak belirmektedir.

metini göstermektedir. Yâni ilk adımda (1970-1980 döneminde), kurucu arzu olarak "Türklüğün müslüman olmakla olanaklılığı" arzusunun sentezin fantazi uzamında yapılaşması; ikinci adımda (12 Eylül sonrasından itibaren) "birlik ve bütünlük" arzusunun yapılaşmasını olanaklı kılmıştır. Çünkü sentezde müslümanlığın, Türk toplumunun kendisini Türk olarak sürdürebilmesini, başka uluslar içinde "erimemesini", gücünü koruyabilmesini hatta bir "cihan imparatorluğu" hâline gelebilmesini sağladığı, tarihsel olarak kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda da sentezin daha ilk formüle edilişinden itibaren, İslâmiyet'in böylesi bir yapılaştırıcı ilke hâline getirilmesine öncelik verdiğini söylemek olanaklıdır. Denilebilir ki darbe söyleminde inşâ edilen "Türk milletinin birlik ve bütünlüğünün sağlanmasına" yönelik arzu, sentezin fantazi evreni içerisinde zaten başından itibaren kayıtlı olan bir arzuydu.

Sentezin imgesel alanında, Türk kültürü diğer kültürler karşısında ayrıcalıklandırılmakta ve yüceltilmektedir. Millî kültür, tam da Lacancı anlamıyla, "büyüleyici varlığıyla bir fantazi nesnesi" olarak belirmektedir. Arzunun olanaksız gerçek nesnesinin yerini tutan bütün fantazi nesneleri gibi bu da, Öteki içindeki bir boşluğu doldurmakta, bir eksikliğin yerini tutmaktadır. Simgesel yapı tarafından yaratılan ve kuşatılan bu boşluk, "türdeşlik"tir. Türdeşlik, birlik ve beraberlik isteğinde açığa çıkmaktadır. Dil, tarih, din, ahlâk gibi millî kültür ögelerinin, arzulanan türdeşliği sağlayacağı ve bu türdeşliğe sahip olan toplulukların ancak millîlik bilincine sahip olacağı fikri, sentezde yoğunlukla işlenmektedir. Dinin, sentezdeki önemi, "milleti millet yapan" değerlerin en başta geleni olmasıdır. Din sayesinde, müslüman Türk, "nefsini bilen, kendini bilen, Rabbını bilen fazilet sahibi insanlar" nesiller olarak yetişmektedir (Yazgı, 1984: 48). Din sayesinde müslüman Türk, "aşağılık duygusuna kapılmadan, kendi asaletinin farkında olarak" yaşayabilmektedir (Yazgı, 1984:48). Din, Türk'ü kendisine yabancılaşmadan ve Batı ile "aynileşmeden" kurtaran en önemli ögedir (Çobanoğlu, 1984: 28).

Türk- İslâm sentezinin fantazi uzamını oluşturan temel birkaç fantaziyi ele alarak, sentezde yapılaşmış olan haz ögesini saptamak olanaklıdır:

TÜRKLÜĞÜN, MÜSLÜMAN OLMAKLA SÜRDÜRÜLEBİLECEĞİ FANTAZİSİ

Türk tarihi, müslüman olmadıkları için kimliğini kaybeden ve başka bir milliyete ya da dine geçerek Türklükten uzaklaşan boyların, devletlerin ve beyliklerin tarihi ile; müslüman oldukları için Türklüklerini koruyabilenler arasındaki bölünmenin tarihi olarak görülmektedir. Sentezci tarihçiler, bu bölünmeyi şöyle anlatmaktadırlar:

"(Türklerin)... adları geçen bu dinlerin hiçbirinde tutunamadıkları bellidir, zira bir kısmında milli seciyelerini kaybederek ya Çinlileşmişlerdir (Tabgaçlar gibi), ya hristiyanlaşmışlardır (Tuna Bulgarları, Macarlar gibi), yahut uzunca bir müddet yabancı itikad içinde yaşamışlarsa da sonunda din değiştirmek ihtiyacı duymuşlardır (İç Asya Uygurları gibi). Ancak İslamiyettir ki, Türkleri candan tatmin edici bir iman sistemi olarak görünür; zira Türklerin İslâmiyetteki kadar başka hiçbir dinde kendilerini mutlu hissetmediklerini, bu dine hayatları boyunca sıkı sıkıya sarılması ve hatta bu dinin mübeşşirlerinin hizmetlerinin çok üstünde bir enerji ile koruyuculuğunu ve yayıcılığını yapmaları gösterilmektedir" (Kafesoğlu, 1985: 160).

"Müslüman olmadan evvel de büyük medeniyetler kurabilen milliyetimiz, günümüzde de Bulgarlar, Macarlar gibi çağdaş medeniyetlerle yarışan devletler kurabilmişlerdir. Ancak bunların Türklüğü menşeilerinde kalmış, ayrı milliyetler oluşturmuşlardır. Milli benliklerini kaybetmiş, çok kere Hristiyan kültür bünyesinde birlikte yaşadıkları milliyetler içinde eriyip gitmişlerdir. Özünü kaybetmeyen sadece İslamiyeti kabullenmiş Türkler olmuştur...İslâm'dan uzaklaşma, başkalaşma ve yok olup gitmeye yol açmıştır" (Seferoğlu, 1982: 234).

Sentezciler, bu temellendirmeye ilişkin bir dolu örnek sıralamaktadırlar[13]. Onlara göre söz konusu olan "tehlike" sadece başka bir dine geçmek değildir. Böylesi bir geçiş, senteze göre, dilin de dönüşmesine yol açmakta, dolayısıyla öz kültürün erozyona uğramasıyla ve nihâyetinde de Türk kimliğinin tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaktadır. Artık Türk'ün kendisini Türk olarak bile adlandıramayacağı bir yabancılaşmanın dehşetidir müslüman olmayan Türk'e kalan.

Din değiştirmenin dilin de yitirilmesine yol açtığı teması, sentez içerisinde sürekli olarak geliştirilen önemli bir temadır. Dil ile din arasındaki, daha özelinde de Türkçe ile müslümanlık arasındaki ilişki, yine ikincisinin birincisinin varlığının koşulu olarak işgörmesidir. Sentez çerçevesinde, dil ve din, kültürün ögeleri olarak kabul edilmekte ve kültür de "milleti birleştirici, bütünleştirici faktörlerden biri" olarak değerlendirilmektedir (Kardaş, 1982: 855). Diğer taraftan sentezde yapılaşan fantazi, müslümanlığını sürdüren Türk topluluklarının, güçlü birer devlet olarak varlıklarını koruyabildiğini öne sürmektedir. Bu topluluklar, daha çok dışarıdan gelen saldırıların

[13] Örneğin Han Boris (Barış= Pars)'ın ortodoks mezhebini resmen kabul ettikten sonra, dili de Slavlaşma yolunda hayli ilerlemiş olan Bulgar Türk ahâlîsi ve devleti, İslav-Bizans kültür çevresinin bir kolu hâline gelmiştir (akt. Kafesoğlu, 1985:39).

yıkıcılığıyla karşılaştıklarında tehlikeye düşmektedirler. Bu durumda da ya bulundukları coğrafyaları terk ederek ya da tekrar birleşip, bölünmüşlüklerine son verip güç elde etmeye çalışarak ayakta kalabilmektedirler[14].

İslâmiyet'in varkalmayı olanaklı kılması, İslâmiyet ile Türklük arasındaki ilişkinin nasıl görüldüğüyle yakından ilgilidir. Türk-İslam sentezinde, İslâmiyet "coşkun Türk ırmağının doğal yatağı" olarak görülmektedir (Aydınlar Ocağı: 1990). Ancak ırmağın doğal yatağını bulması sonrasında Türklüğün "büyük bir deniz hâline geldiği" düşünülmektedir. Sentezin söylemi, Türkler'in İslâmiyet'e geçişinin "doğallığı" üzerine vurgusunu koymaktadır. Öyle ki, Türklük ve müslümanlığın birbirinden ayrılması "yapay" bir çaba olarak değerlendirilmektedir. Bu doğallık kurgusu, Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle ilgili fantazinin çerçevesi içerisindedir. Sentez, Türklerin "İslamiyet'e kendi rızaları ile yâni isteyerek girdikleri" temasını geliştirmektedir. Bu tema, ilk kez sentezle ortaya çıkmış değildir. Hatta Atatürk'ün din ile ilgili söyledikleri içinde de izini sürmek olanaklıdır. Ancak özellikle 1960'lardan sonra İslâmiyet ve Türklerin bu dinle nasıl buluştuğu üzerine farklı görüşlerin de belirmesi, Türklük ve müslümanlık arasındaki bağın yeniden ve daha güçlü bir biçimde rıza öğesini öne çıkararak kurulmasına yol açmıştır.

Bu fantazi uzam, Türklerin İslâmiyet'i kabulleri öncesindeki topluluk kimliğinin ne olduğu konusunu açıklarken, bu kez o topluluğu birarada tutan ve birlikteliğini korumasını sağlayan kültürel özelliklere başvurmaktadır. Sentezin kurucu fantazisi olan Türklüğün Müslümanlıkla sürdürülebilir olması, Ziya Gökalp başta olmak üzere önemli Türkçü düşünürlerin görüşlerine kadar götürülebilir. Ziya Gökalp'in Turan'ı, fantazi uzamın örgütlenişinde imgesel özdeşlik için kurucu bir uzam (space) yaratmıştır. Türk-İslâm sentezinin simgesel düzenindeki tutarsızlıklar, başta Ziya Gökalp olmak üzere ilk Türkçülerin görüşlerine başvurularla giderilmeye çalışılmaktadır.

'Millî Kültür'ün, Birliği ve Bütünlüğü Sağlaması Fantazisi

Kültür, sentez çerçevesinde bir milleti yaşatan maddî ve manevî güçler bütünü diye tarif edilmektedir (Kafesoğlu, 1985: 42). *Kültür* topluluklara mahsus değerler birliği olduğu hâlde, *medeniyet*, milletler arası kabul gören unsurların yekûnu olarak görülmektedir. Millî kültür, "bir milleti millet yapan, kendi karakterine uygun yaşama tarzı, maddî-manevî öz değerlerinin bü-

[14] Örneğin başkent, Volga nehri üzerindeki Bulgar şehri olmak üzere kurulan İtil Bulgar devleti, İslâmiyeti kabul ederek, doğu kültürünün temsilcisi olmuştu. İdare, ticarî faaliyet dolayısıyla kuvvetli idi. Varlığını uzun müddet sürdüren bu devletler Moğollar tarafından yıkıldı. Yâni Türk topluluğunun dini İslâmiyet olması koşulunda, o devletin varlığına ancak savaşla son verilebilmektedir (Kafesoğlu, 1985: 39). .

tünü" olarak görülmektedir (Kardaş, 1982: 857). Bu bütün, tarih boyunca "özünden ve ruhundan bir şey kaybetmeden kendi değerlerini koruyarak" bazı değişikliklere de uğramaktadır elbette. Türk kültürünün kendi öz değerlerini İslâmiyet'in getirdiği yeni değerlerle sentezlemesi, böylesi bir değişimin göstergesi olarak düşünülmektedir. Ancak bu değişim sayesinde, Türkler Arap ve Fars kültürü içinde erimekten kurtulabilmişlerdir: "Türk-İslâm sentezi ile oluşan kültür değişimi...dünya ve İslâm medeniyetine özü, biçimi, düşünce ve zevkiyle tamamen Türk olan kültür ve sanat eserleri kazandırmıştır" (Kardaş, 1982: 858).

Medeniyet ve kültür arasındaki ayrım da Ziya Gökalp'in düşünce sistematiği içerisinden geliştirilmiş bir ayrımdır. Sentezin temel metinlerine göre her millet bir kültürü ve her kültür bir milleti temsil etmektedir (Kafesoğlu, 1985:43). Millet ve kültür arasında kurulan eşdeğerlik, kültürün milletin göstereni hâline dönüştürülmesine yol açmaktadır. Millî kültür, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından başlayarak, "yükselmesi için çaba gösterilen ve muasır medeniyetin üstüne çıkarılması gereken" bir yapı olarak görülmektedir. Bu görüş de yine sık sık Atatürk'e dayandırılmaktadır. Sentezin söyleminin özelliği, millî kültür ile Batı medeniyeti arasındaki ilişkiyi, bir farklılık ilişkisi olarak kurmasıdır. Bu fark, özdeşleşme süreçlerinin işleyeceği alanı da işaret etmektedir: Batı ile özdeşleşmeler, kültür alanında *değil,* medeniyet alanında olmalıdır.

Sentez açısından dikkate değer bir nokta, kültürler arasında bir tür hiyerarşi kurmasıdır. Bu çerçevede göçebe kültürler aşağılanmakta ve tarihsel anlatı Türklerin göçebe olmadıkları teması çevresinde dönmektedir. Göçebe toplumlar kadar yerleşik köylü toplumların da aşağılandığı sentezin söylemsel evreninde, "bozkır kültürü" Türkler'in İslâmiyet'i kabulü öncesindeki kendine özgü kültürel formu olarak yüceltilmektedir (örneğin Kafesoğlu, 1985: 44- 45). Göçebe toplumlar devlet kuramamaktadırlar; oysa senteze göre, Türkler tarih boyunca irili ufaklı pek çok devlet kurduğu için, göçebe bir kültürden gelmediği âşikârdır. Devlet kurmak, medeniyetin göstergesine dönüşmektedir.

Türk kültürünün üstünlüğü ve hâkimiyetinin asırlarca sürmesi fantazisi

Türk kültürünün üstünlüğü ve insanlığa ve dünya medeniyetine hizmetlerde bulunması, Türk-İslâm sentezi içerisinde geliştirilen bir diğer önemli fantazidir. Bu hizmetlerin önemi, tarih boyunca pek çok önemli olayın *kökeni* olma iddiasıyla ortaya konulmaktadır.

Türkler, başta "yüksek teşkilatçılıkları" olmak üzere, medeniyete katkısı olan pek çok gelişmenin başlatıcısı olarak görülmektedir. Örneğin, demirden silah olarak ilk kez yararlanan Türklerdir; atı ilk evcilleştirenler de Türkler olarak görülmektedir (Kafesoğlu, 1985). İnsan topluluklarının basit yığınlar olmaktan çıkıp, sosyal bir düzene geçişi, Türklerin yüksek teşkilatçılıkları sayesindedir. Özellikle bu katkısından dolayı Türkler, "medeniyet ailesinin çok yüksek niteliklere sahip bir bireyi" olarak görülmektedir (Kafesoğlu, 1985:48).

Türk milleti, bu fantazi çerçevesinde, "dünyanın bir çok yerinde, tarihin muhtelif devirlerinde medeniyetler kurarak insanlığa hizmet eden engin bir deniz" olarak nitelendirilmektedir (Seferoğlu, 1984: 178). Türklerin kültürünün dünya medeniyeti ve insanlığın kaderi ile kurduğu ilişki, senteze göre, bir "hizmet" ilişkisidir. Özellikle İslâmiyet'e geçiş sonrasında, bu dinin farklı coğrafyalara yayılmasıyla sonuçlanan genişleme sürecini, Türklerin fetihçi ve savaşçı özelliklerinin olanaklı kıldığı üzerine sentezin güçlü bir vurgusu vardır.

TÜRK-İSLÂM SENTEZİ'NİN DÜĞÜM NOKTASI OLARAK *MİLLÎ KÜLTÜR*

Sentezde Türklük ve İslâmiyet, "beden ve ruh", "madde ve mânâ" ilişkisi içerisindedir (Arvasî, 1984: 302). Bu ilişkisellik biçim ve içerik ilişkiselliğine karşılık gelmektedir: Biçim Türklükte, içerik İslâmiyet'te karşılığını bulmaktadır. Yine sentezin fantazi uzamı, Batı'nın Öteki olarak kurulduğu bir ayna imgesi üzerinden örgütlenmektedir. Batı'nın Ötekileştirilmesi, kuşkusuz, sadece bu senteze özgü bir ideolojik işlem değildir. Batı, modernleşme süreçlerini modernleşme yanlıları ve karşıtları kutuplaşması boyunca yaşantılayan bütün Doğu toplumlarında, özdeşleşmelerin kurucu Ötekisi olarak belirmektedir. Batı'nın öteki olarak belirmesi, bu yanıyla, Doğu'nun kültürel milliyetçiliklerinin temel özelliği olarak görülmektedir[15] (Hutchinson, 1994:127). Kültürel milliyetçilik, söz konusu topluluğun ahlâkî özelliklerinin, inanç sistemlerinin biricikliğine özel bir vurgu koymaktadır. Bu biriciklik, Batılı milliyetçilerin kendi akılcılık değerlerini evrenselleştirerek standardize etme yönelimi karşısında öne sürülmektedir (Bora, 1995:87).

[15] Kültürel milliyetçilik, Gellner tarafından, varolan düzenin üzerinde modernleşmenin artan etkisine yönelik savunmacı bir yanıt olarak görülmektedir (aktaran Hutchinson, 1994:128). Bu yanıt ulusu, kuruluşundan itibaren sürekli gelişen kendiliğinden bir dayanışma olarak ele almaktadır. Dayanışmayı olanaklı kılan ahlâkî değerlerdir. Ancak ahlâkî değerler, ulusal tarihin bir mirasıdır. Dolayısıyla toplumsal ilerlemeyi ve yeryüzündeki uluslar arasında ayakta durmayı olanaklı kılan bütünleştirici ve birleştirici ahlâkî ve millî değerlerin kaybı, ulus içinde çatışmalara yol açar görünmektedir (Hutchinson, 1994:129).

Kültüre hem ulusu kuran hem de onun tarafından kurulan bir değer olması anlamında verilen özel ağırlık, Türk-İslâm sentezine özgü değildir. Kemalist ulus inşası sürecinin kendisi de, kültüre bu anlamda özel bir ağırlık vermiştir[16]. Kültür, medeniyet ile özdeş olup olmaması bakımından Kemalizm ve sentez arasındaki temel farklardan birini oluşturmaktadır. Türk-İslâm sentezi, toplumsal antagonizmasını temelde Batı kültürüne karşıtlığıyla örgütleyen bir ideolojidir. Burada sözkonusu olan ideolojik işlem, öncelikle bir yer değiştirmedir (displacement): Toplumsal antagonizma, Batı kültürü ile toplumsal yapı arasındaki antagonizma ile yer değiştirmektedir. Bu anlamda Batı uygarlığı değil ama Batı kültürü, Türk toplumunu bütünüyle kendisi olmaktan alıkoyan engeldir. Burada kültür ile uygarlık arasına dikkatlice konulmaya çalışılan ayrımlar, Kemalizm'in Batıcı yönünün ne olduğunun belirginleştirilmeye çalışılması çabası ile de ilgilidir. Bu belirginleştirmeyi yapmak, sentez açısından hayatî önemdedir. Çünkü Batıcı bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, Batı kültürü ve Batı uygarlığı arasındaki ayrım yapmadığında, tam da müslüman Türk kimliğini engelleyen antagonistik güç olma tehlikesini taşımaktadır. Kültür ve uygarlık arasında sentezdekine benzer bir ayrımı yapmayan Kemalizm, Batı medeniyetini, çağdaş uygarlık düzeyini hedeflemektedir. Bu hedef, Türk-İslam sentezinin de fantazi çerçevesi içerisindedir. Ancak medeniyet ve kültür arasında ayrım gözetmeyen bir hümanizma hareketi olarak belirdiğinde, Kemalizm tam da "yabancılaşmanın, özünden kopmanın" nedeni, yâni müslüman Türk'ü bütünüyle kendisi olmaktan alıkoyan engel olarak belirmektedir. Çünkü "kültür devrimlerinin kaynağı Batıdır ve Hıristiyan Batı, müslüman doğu'nun gözünde yüzyıllardır savaştığı en büyük düşmandır" (Sitembölükbaşı, 1999:63).

İşte Kemalizm'i mevcut hâliyle engelleyici bir güç olmaktan, antagonizmanın kaynağı olmaktan çıkarma yönündeki ideolojik operasyon, 12 Eylül'le birlikte Kemalizm'e yapılan bütün başvurularda kültür ve uygarlık arasında belirgin bir ayrımın vurgulanmasına yol açmıştır. 12 Eylül darbesinin generali Kenan Evren'e göre Atatürk, millî kültür ve medeniyetin *ayrılığını* özellikle vurgulamaktadır (Evren, 1982: 236). Uygarlık ve kültür arasındaki aralığın, siyasal söylemde gösterilip gösterilmediği önemlidir.

[16] Kemalizm, siyasal ve kültürel milliyetçilik arasında bir salınım göstermiş, bazı tarihsel ânlarda Türk toplumunun kültürel, tarihsel ve coğrafî profili, ulusun kavramsallaştırılmasında daha fazla önem kazanmıştır. Siyasal milliyetçilik, ortak değerler ve kurallar etrafında birleşen yurttaşların sivil siyasallığı olarak, anavatan olan belirli bir toprak parçasında yaşama ve eyleme ile ilgilidir (Hutchinson, 1994:122-124). Etnik ve geleneksel kimliklerin bir devleti korumak için harekete geçirilmesi, siyasal milliyetçiliğin amacıdır. Bu ulus devlet, söz konusu topluluğun isteklerini, arzularını (ki bunlar modernist isteklerdir) somutlaştırmaktadır. Siyasal milliyetçi, modern, hukuksal-akılcı bir toplumu amaçlar. Uygarlığın gelişimi içerisinde eşit bir katılımcı olabilmenin koşulu, modernist olmakla ilgilidir.

Uygarlık, darbe söylemi içine eklemlendiği hâliyle, daima milletler arası ya da evrensel olma özelliğinden dolayı, bir milletten diğerine geçebilen bir şey olarak kavranmaktadır. Kültür ise, tam tersine, farklı uluslar arasında mübâdele edilebilir değildir. Kültürün millî olması, böyle bir geçişliliğin imkânsızlığı anlamındadır. Uygarlığın evrensellikle, kültürün ise millîlikle yâni bir anlamda kısmîlik ile eşitlenmesi, bu eşitlemeyi sürdüren bütün ideolojilerde (Milliyetçilik, Türk-İslâm Sentezi) ilginç bir mantığın kurulmasına yol açmaktadır. Zizek'in belirttiği gibi, evrensel ve kısmî arasındaki uyumsuzluk, ideolojilerin formasyonu ve hegomonikleşmesi için kurucudur (Zizek, 1993:43). Evrensel ve kısmî arasındaki karşı karşıya gelişlerin anlamını yakalamak bu bakımdan önemlidir. Türk-İslâm sentezinde de kısmî olan (millî kültür) evrensele (medeniyet) başvuruyla ya da evrensel ile olan ilişkisiyle değil de, öz gönderimli olarak tarif edilmektedir. Kısmînin kendisi, evrensel karşısında daima bir kusurluluk ya da eksiklik olarak belirmekte, öyle algılanmaktadır. Kültürün kısmîlikle eşitlendiği her an için, millî kültür aslında bir kusurluluk ya da eksiklik olarak söylem alanında belirmektedir. Bu aynı zamanda, evrensel karşısındaki *güçsüzlüğün* her seferinde yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Evrensel olarak Batı medeniyeti ise, gerek tanımı gereği gerekse amaçlarını gerçekleştirebilmesi ile evrenselliğini, aşırılığını ve kapsayıcılığını sağlayan bir *güç* göstereni halindedir. Evrenselden ayrılması nedeniyle, millî kültür kusurludur. Çünkü Evrensel çerçeveyi dolduracak asla yeterli bir kısmî yoktur ve millî kültür, kısmîlik olarak tam da böylesi bir yetersizlik göstergesidir (Zizek, 1993: 43).

Millî kültürün kısmî bir gösterge olarak ve bir kusurluluk olarak bilgi bilimsel (epistemolojik) konumu, Türk-İslâm sentezinin öznesinin kuruluşunu da sorunlu kılmaktadır. Özne, ancak Evrensel ve Kısmî arasındaki başarısız bir karşılaşmada varolabilendir. Yâni özne, bunların kurucu uyumsuzluğunun adından başka bir şey değildir (Zizek, 1993: 46). Medeniyet ile millî kültür arasındaki uyumsuzluğun ya da ikisi arasındaki yarığın olanaklı kıldığı özne, sentez bakımından her şeyden önce "millî şuura sahip olması gereken" bir öznedir. Yâni Türk-İslâm sentezinin öznesi, yarığın apaçık varlığına rağmen, temelde kısmîlik (millî kültür) tarafından kurulan, kurulması gereken bir öznedir. Evrensele yönelik çağrıya yanıt vermesi, sentezin öznesi için, ancak kendi millî kimliğini bilmesi ile anlamlı ve olanaklıdır. Bu özne, her şeyden önce, kısmînin yâni millî kültürün çağrısına yanıt vermesi beklenen öznedir ve bu çağrılara yanıt verilebildiği ölçüde sentezin öznesi "millî şuura" sahip olan bir öznedir. Millî şuur ya da ulusal bilinç, Türk-İslâm sentezinde sürekli olarak takviye edilmesi gereken, güçlendirilmesi gereken, kendi başına *bırakılmaması* gereken bir yapı olarak görülmektedir. Eğitim süreçlerine yönelik müdâhalelerin amacı, millî şuuru canlı tutmak ve millî

kültür merkezinde yapılaştırmaktır. Okullarda verilen eğitim ne kadar millî bir eğitim olursa, müslüman Türk'ün bilinci de o kadar millî olacaktır. Eğitimin millî olması, Türk tarihi ve dili ile ilgili olarak köklere sürekli ve sistematik yönelişlerde bulunmakla ilgilidir. Bahsedilen kökler, Türk-İslâm sentezi bakımından, Türkler'in İslâmiyet'e geçişinden sonraki köklerdir. Dolayısıyla köklere yöneliş de, Osmanlı dönemine özel önem atfeden bir yöneliş olmaktadır.

Türk-İslâm sentezi içinde millî kültür;

a- Türk topluluğunun tarihsel birliğinin nedenini,

b- Türk milletinin varlığını "kolayca" sürdürebilmesinin nedenini,

c- Zaman içinde belli ölçüde değişikliğe uğramakla birlikte, herhangi bir kültür içinde erimeden kendi özgünlüğü ile devam edebilmesinin nedenini vermektedir.

Sentezin en temel fantazisi olan "Türk'ün İslâm'da, İslâm'ın Türk'te bütünleştiği" fantazisi boyunca kurulan simgesel özdeşleşme, "medeniyet doğuşuna kaynak oluşturan bir toplum olmak" üzerine merkezîleşmektedir. Sadece İslâm uygarlığı ile sınırlı görülmeyen bu belirleyicilik, tam da medeniyetin gelişmesi sürecinde hak edildiği düşünülen bir özne konumunun talep edilmesiyle ilgilidir. Bu yanıyla sentez, Batı uygarlığına nüfuz eden "barbar Türkler" imgesine karşı bir manifesto gibidir. Türk-İslâm sentezinde, özdeşleşilmek istenen imge, medenî bir toplum olunduğuna ve hatta medeniyetin de öncüsü ve onun sürekli hizmetinde olunduğuna ilişkin abartılı bir vurguya yol açmaktadır.

Sonuç

Türk-İslâm sentezi, darbe öncesinden başlamak üzere, özellikle de darbe sonrasında daha güçlü biçimde, dünyayı anlamlı ve tutarlı olarak yaşayabilmesi için özneye, bireysel ve toplumsal arzuların koordine edildiği bir çerçeve sağlama iddiasında olmuştur. Bunu yaparken ise hem nihâî bir birlik-bütünlük fantazisini hem de bu birlik ve bütünlüğe ilişkin bir tehdidi sürekli üreterek iş görmüştür. Aslında hiçbir ideoloji, aynı anda nihâî birliğe- bütünlüğe yönelik bir tehdidi üretmeksizin kendi birlik ve bütünlük vaadini öne sürememektedir. Bu bakımdan Türkiye'de siyasal ufka dair koordinatlar veren bütün ideolojiler, bu paradoksun âdeta cisimleşmiş halleridirler ve tarih boyunca "iç ve dış mihraklar" tarafından engellenmeye çalışılmış bir birlik ve bütünlük vaat edegelmişlerdir. Türk-İslâm sentezinin, olağanüstü koşulların yaşandığı 12 Eylül darbesi sonrası dönemde, yoksun olunan toplumsal düzenin yeniden sağlanacağı ve Türk milletinin birliğini, bütünlüğünü sürdüreceği vaadini örgütleyerek çizdiği fantazi ufkuna özelliğini veren şey ise, bu ufku çizerken en önemli kurucu öge olarak *millî kültür* nosyo-

nunu öne çıkarmış olmasıdır. Millî kültür, gerçeklik düzleminde kendisini kaos, parçalanma ve bölünme olarak gösteren tehdide karşı, simgesel düzlemde kurulan bir düğüm noktası olarak belirmektedir. Millî kültür, devlet, millet, hürriyet, ilerleme ve medeniyete anlamını veren ve onları sabitleyen ayrıcalıklı bir gösteren, yâni, hâkim gösteren olarak iş görmüştür.

Türk-İslâm sentezi, Türkiye'de toplumsal-siyasal alandaki yapısal alt üst oluşlara askerî müdâhalelerle geliştirilen yanıtlarla bağlantılıdır. İdeolojik formasyonu, Türkçülük ve İslâmcılığın tarihsel eklemlenmesiyle kurulmuştur. Sentezin, askeri rejim dönemi ve sonrasında etkinliği artan bir ideoloji hâline gelmesi, sunduğu fantazi uzamın askerî müdâhale söylemleriyle gösterdiği uygunlukla da ilgilidir. 1980'lerin askerî rejimi, ulusun birlik ve bütünlük içinde sürmesi ve ideolojik olmayan uzlaşımsal bir toplumun yaratılmasında dinin önemini merkezîleştirmiştir. İslâm ile uzlaşma yoluyla, onu Türklüğün aslî bir parçası olarak tasarlayarak, askerî rejim dinî, laik, akılcı ve modern olan Kemalist toplum tarifine eklemlemeye çabalamıştır. Bunu yaparken temel amaç, İslâm'ın akılcılığını kanıtlamak ve onun akılcı görünümlerini barışçı, uyumlu bir toplum yaşamı için kılavuz ilkeler hâline getirmek olmuştur.

12 Eylül askerî rejiminin, *apolitik özne* ihtiyacı, siyasetle bağı zayıflamış hatta kopartılmış insanlara, siyaset yerine 'kültür' nosyonu çevresinde özdeşleşmeler sunulmuştur. Politik bir öz yerine kültürel bir özü ayrıcalıklandıran 12 Eylül darbesi sonrasında Türk-İslâm sentezi, aslında müslümanlığa başat özdeşleşme noktası statüsü vermiştir. 12 Eylül darbecilerinin bütün 'Atatürkçü' söylemlerine karşın (ya da tam da bundan dolayı), darbenin ideolojisi de denilebilecek Türk-İslâm Sentezi, dincilik ve milliyetçilik ögelerinin ilginç bir eklemlenmesini sunarken, zaman içerisinde din ögesinin bu ideolojinin konfigürasyonunun temel ağırlık noktası olduğu iyice belirginleşmiştir. Bu süreç, Atatürkçülüğün Türklük ve İslâmlığa ilişkin eklemleyici mantığının çözülerek hegemonik olmaktan çıkmaya başlamasıyla yakından ilişkilidir. Çelik'in belirttiğince, *"Kemalizmin...toplumsal dinsel alanın çoğulluğunu yeniden kurmaktaki başarısızlığı, İslâm'ın eklemlenebileceği ayrı yolların bir çoğullaşmasına yol açmıştır"* (Çelik, 2000: 198). İslâm'ın milliyetçilik söylemiyle eklemlenerek zaman içerisinde önemli bir ideolojik ve politik ağırlık elde etme projesi, 12 eylül darbesinin alt üst edici gücüyle hızlanmıştır. Türk-İslâm sentezinde, kültür kavrayışının politikleştirildiği ölçüde Türkçülükten çok İslâmcılığın bir milletin ayakta kalabilmesinin zorunlu koşulu ya da ideolojinin belirleyeni olduğu bir fantazi uzam örgütlenmiştir. Yalın olarak söylendiğinde, millî kültür üzerine vurgusuna rağmen *değil* tam da bu vurguyla birlikte, müslümanlık bu ideolojinin eklemlenme mantığını olanaklı kılan bir belirleyicilik gücüne sahip

olabilmiştir. İslâm'ın, Türk milliyetçiliği ile eklemlenme mantığının kendi adlandırmasına kavuşmuş hâli, Türk-İslâm sentezidir.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi (1996), "Kutsal Mazlumluğun" Psikopatalojisi, *Toplum ve Bilim,* Birikim Yayınları, İstanbul, sayı 70, sayfa 153- 198,

Akpınar, Turgut, (1990) " Tarihimizde İslâmiyet-I Türkler İslâmiyeti Nasıl Kabul Etti?", *Tarih ve Toplum,* Temmuz, cilt: 14, sayı: 79, s: 45-47.

Akpınar, Turgut, (1990), "Tarihimizde İslâmiyet II, İslamiyetin Kabulunde Ekonomik Faktörler", *Tarih ve Toplum,* Ağustos, cilt. 14, sayı: 80, s: 111-115.

Akpınar, Turgut, (1990), "Tarihimizde İslâmiyet III, İslâmiyetin Kabulünde Kültürel Etkenler", *Tarih ve Toplum,* Eylül, cilt, 14, sayı: 81. s: 149-151.

Akpınar, Turgut, (1990) "Tarihimizde İslâmiyet IV. Türklerin İslamiyetinde Heterodoksluğun Yeri", *Tarih ve Toplum,* Ekim, cilt 14, sayı: 82, s. 204-208.

Arai, Masami. (1994), Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, çev: Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul.

Arvasi, S. Ahmet. (1980), *Türk İslam Ülküsü 2,* Türk Kültür Yayını, İstanbul.

Arvasi, Seyit, Ahmet (1984), "Milliyetçilik Duygusu, İlim ve İdeoloji", *Bizim Ocak,* sayı:6, s: 3-4

Arvasi, S. A. (1987), "Günümüzde Ekonomik Sosyal Kültürel ve Politik Savaşları Çok İyi Yetişmiş Aydın Kadrolar Vermektedir", *Bizim Ocak,* sayı: 43, ss: 24-25.

Aydın, Mehmet (1988), " Din ve Laiklik", *Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, Kültür, Eğitim ve Dini Hayat,* Aydınlar Ocağı, İstanbul, s: 266-271

Aydınlar Ocağı Derneği Ana Tüzüğü, (1970).

Aydınlar Ocağı, (1990), *İslâmiyet ve Millet Gerçeği, (1990) 1970* Açık Oturumlar Dizisi: 6, İstanbul.

Belge, Murat (1987), "Din ve Siyaset" *Mülkiyeliler Birliği Dergisi:* Ankara.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan (1990), "Milliyetçilik ve İslâmiyet", içinde *İslâmiyet ve Millet Gerçeği,* Açık Oturumlar dizisi, Aydınlar Ocağı Yayınları :İstanbul s. 7-21.

Bolak, Ahmet Aydın, (1990), "Bugünkü Gerçekler Karşısında Türk-İslâm Bütünlüğü", içinde *İslâmiyet ve Millet Gerçeği,* Açık Oturumlar dizisi, Aydınlar Ocağı Yayınları :İstanbul s. 22-36.

Bora, Tanıl, Kemal Can. (1991), *Devlet, Ocak, Dergah,* 12 Eylülden 1990'lara Ülkücü Hareket, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bozkurt, Güvenç vd.. (1994), *Türk İslâm Sentezi,* Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Copeaux, Etienne. (1998), *Tarih Ders Kitaplarında 1931-1993 Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sentezine,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul.

Çelik, N. B. (2000), "The Constittuttion and Dissolution and the Kemalist Imaginery" içinde

(der) D. Howard, A. J. Norval, Y. Stavrakakis: *Discourse Theory and Political Analysis.* Manchester University Press, Manchester and NewYork, s: 193-204.

Çobanoğlu, Özkul, (1984), "Türk İslam Medeniyetinde Yeni Bir İnkişaf Dairesine Doğru", *Bizim Ocak*, sayı: 6, s: 26-28

Ergin, Muharrem (1975), *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, Güryay Matbaacılık, İstanbul.

Ergin, Muharrem (1976), *Milliyetçiler Korkmayınız Birleşiniz*, Ayyıldız Matbaası, Ankara.

Erkan, H, Erkan, C.(1998) *Kültür Politikamızda Yeni Boyutlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Evans, Dylan. (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London and Newyork.

Gökalp, Ziya. (1976), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol*, yay. Haz: Yusuf Çotuksöken, İnkilap ve Aka Kitabevleri, İstanbul.

Güngör, Erol (1995), *Dünden Bugüne Tarih, Kültür, Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, İstanbul.*

Kafesoğlu, İbrahim. (1966), *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

Kafesoğlu, İbrahim, (1985), *Türk-İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı Yayınları:İstanbul

Kara, İsmail (1986), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul.

Karakaş, Mehmet. (2000), *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yayınları, Ankara.

Kardaş, R. "I. Milli Kültür Şurasının Ardından" *Türk Kültürü* dergisi, sayı: 236, ss: 855-863.

Köprülü, O. F. (1983), "Tarihimizi Alakadar Eden Bazı Hususlar ve Büyük Türkiye Tarihi", *Türk Kültürü*, sayı: 242, s: 348-354.

Lacan, Jacgues, (1977), *Ecrits, A Selection*, çev. Alan Sheridan, London: Tavistock Publications.

Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso: London

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Birikim: İstanbul.

Lewis, Bernard. (1984), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Mardin, Şerif (1991), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim: İstanbul.

Mumcu, Ahmet (1998), *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.

Okay, Orhan (1988), "Milli Kültür Politikamızın Temel Esasları", *Yeni Bir Yüzyıla Girerken: Türk - İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, Kültür, Eğitim, Dini Hayat"* Aydınlar Ocağı Yayınları, İstanbul. s: 99-117.

Ortaylı, İlber (1988), "Türk-İslâm Sentezinde Batılı Olan Nedir?, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi, sayı: 92, s: 46-47.*

Öğün, S. S. (1998), "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 50, s: 18-37.

Öğün, S. Seyfi. (2000), *Türk Politik Kültürü*, Alfa, İstanbul.

Özdoğan, G. G. (20001), *Turan'dan Bozkurt'a,* İletişim Yayınları, İstanbul

Rauch, Leo & SHERMAN David (1999) *Hegel's Phenomenology of Self- Consciousness,* State University of New York Press: USA

Samuk, Fevzi (1988) "Günümüz İnançsızlığının Sosyo-psikolojik Tahlili I", *Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz,* Kültür, Eğitim Dini Hayat, Aydınlar Ocağı Yayınları: İstanbul. s. 303-309.

Sezen, Yümni (1990), "Milli Kültürler ve İslâm Arasındaki İlişkiler", içinde *İslâmiyet ve Millet Gerçeği,* Açık Oturumlar dizisi, Aydınlar Ocağı Yayınları :İstanbul s. 37-63.

Seferoğlu, Ş. K.(1983), "Milli Birliğimizi Parçalama Gayretleri IX. İnançların İstismarı" *Türk Kültürü Dergisi,* sayı: 239, ss. 161-167.

Sitembölükbaşı, Şaban (1999), "Kültür Devrimi Yönüyle Atatürk Reformları", *Türkiye Günlüğü,* sayı: 56, s. 66.-73.

Torfing, Jacob. (1999), *New Theories of Discourse,* Blackwell, Owford.

Tuğ, Salih (1990), "İslâmiyet ve Millet Gerçeği", içinde İslâmiyet ve Millet Gerçeği, Açık Oturumlar dizisi, Aydınlar Ocağı Yayınları :İstanbul, s. 5-6.

Üstel, Füsun (1997), *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları,* İletişim: İstanbul.

Velidedeoğlu, Hıfzı, Veldet. (yayın yılı belirtilmemiş), *12 Eylül Karşı Devrim,* Evrim Yayınları, İstanbul.

Yalçın, Süleyman (1987), "Özal'la Demirel'i Buluşturma Çabasındayım", *Nokta,*

Yazıcıoğlu, Muhsin, (1989), "Bir Kimlik Arayışının İçinde Olmamıza Gerek Yoktur, Biz Müslüman Türkleriz" (söyleşi), *Bizim Ocak,* sayı: 60, ss. 8-10

Zizek, Slavoj. (1989), *The Sublime Object of Ideology,* Verso, London, Newyork,

Zizek, Slavoj (1990), "Beyond Discourse Analysis", içinde *New Reflections on The Revolution of Our Time,* (ed.) Ernesto Laclau, Verso: London and New York

Zizek, Slavoj (1991), *For They Know not What They Do,* Verso: UK

Zizek, Slavoj, (1998), *Cogito and the Unconscious,* (ed.) Slavoj Zizek, Duke University Press, Durham and London.

Milli Kültür Şurası Genel Kurul Görüşmeleri (1982), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.

Milli Kültür Şurası Komisyon Raporları, 23-27 Ekim 1982, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 13-17, 27-29, 81-107.

"Kültür Eğitim Dini Hayat Komisyonları Sonuç Bildirileri ve Genel Kurul Müzakereleri" (1988), *Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, Kültür, Eğitim Dini Hayat,* Aydınlar Ocağı Yayınları, İstanbul. s: 356-377,

"Resmi İstikamet Türk-İslâm Sentezi" *2000'e Doğru,* 25-31 Ocak 1987, sayı: 4, s: 8-13.



Doğu Giysili Kadın, Yaklaşık 1875. Otto Schoeft
Osmanlı Yönetiminde Bir Zamanlar Yakındoğu, Kudüs İsrail Müzesi
Koleksiyonundan Seçilmiş Fotoğraflar, T.C Kültür Bakanlığı, İstanbul 1999.

'Geleneksel' ve 'Modern': Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine*...

Funda Gençoğlu Onbaşı**

Giriş

3 Kasım 2002 genel seçimlerinden sonra Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarı ile ilgili olarak en çok merak edilen konulardan biri partinin genelde din konusundaki görüşlerinin siyasal alana nasıl yansıyacağı, özelde de türban sorunuyla ilgili olarak izleyeceği politikaydı. Özellikle 28 Şubat süreci olarak adlandırdığımız dönemde hep siyasî gerilimi yükselten bir konu olan türban meselesi, ideolojik duruşu ile ilgili bir takım soru işaretleriyle birlikte (ve/veya onlara rağmen) tek başına iktidar olan AKP'nin kendini nasıl tanımladığı ve seçmeniyle arasındaki bağın doğası hakkında ipuçları içeren bir konu olarak algılanıyordu. Bir açıdan bu sorunun bir an önce gündeme getirilerek çözüme kavuşturulmasının AKP'nin seçmen kitlesine borcu olduğu iddia edilirken, bir açıdan partinin iktidara gelir gelmez böylesine çetrefilli

* Bu makalenin ilk hâlini okuyarak değerli yorum ve katkılarıyla geliştirmeme yardımcı olan Simten Coşar'a teşekkür borçluyum.

** Funda Gençoğlu Onbaşı, Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

bir konuyu siyasî tartışma alanına taşımasının bütün seçim kampanyası boyunca kullandığı değişim söylemine karşıt bir tavır olacağı ve bunun da partiye zarar vereceği yolunda uyarılar da gelmekteydi. Parti yönetimi seçimleri takip eden günlerde bu konuyu en azından kısa vadede gündeme getirmeyeceğinin işaretlerini veriyor, dikkatleri daha çok Avrupa Birliği ile ilişkilere ve ekonomik göstergelere çekmeye çalışıyordu. Ancak, özellikle 1990'lı yılların başından beri ülke gündeminin değişmeyen maddelerinden biri olan türban meselesi, farklı bir biçimde de olsa tekrar gündeme gelmekte gecikmedi. Bu kez "olay"ın kahramanları türbanlı üniversite öğrencileri ya da mesleklerini türbanlı olarak icrâ etmek isteyen kadınlar değil, Meclis Başkanı'nın türbanlı eşiydi: Meclis Başkanı, Cumhurbaşkanı ve eşinin çıkacağı bir yurtdışı seyahatinin uğurlama törenine protokol kuralları gereğince eşiyle birlikte gelmişti. Bu "olay" yazılı ve görsel basında geniş yankı uyandırdı ve günlerce tartışıldı. Cumhurbaşkanı'nın Meclis Başkanı ve eşiyle tokalaşırken çekilen görüntüleri televizyon ekranlarında ve gazetelerde defalarca yer aldı. Başlarda protokole uygun hareket ettiklerini, kendisinin ve eşinin davranışında hatalı ya da tartışmalı bir durum bulunmadığını söyleyen Meclis Başkanı tartışmanın giderek büyümesi üzerine bir daha eşiyle birlikte gitmeyeceğini söyleyerek geri adım atmaktaydı. Cumhurbaşkanı ise, benzer bir olayı baştan engellemek adına bir sonraki yurtdışı gezisine eşi olmadan çıkmayı tercih edecekti. Bu olay, daha sonra "resepsiyon krizi" ya da "davetiye krizi" versiyonlarıyla tezahür edecek olan yeni bir olgunun başlangıcını oluşturuyordu. Meclis'in kuruluş yıldönümüyle ilgili olarak düzenlenen davete AKP'li erkek milletvekillerinin türbanlı eşlerini getirip getirmeyecekleri, türbanlı kadınların katılımı durumunda Cumhurbaşkanı, Cumhuriyet Halk Partisi milletvekilleri ve ordu mensuplarının nasıl bir tutum sergileyeceği günlerce tartışılırken bu üç grup davetliden katılımın olmaması şaşkınlık yaratmıştı. Bu satırların yazıldığı zaman dilimi de yine günlerce süren bir tartışmaya tanıklık etmektedir. Bu kez, Cumhurbaşkanı'nın 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı resepsiyonu için iki farklı davetiye hazırlattığı ve eşleri türban takan milletvekillerine tek kişilik davetiye göndermesi türban tartışmasını bir kez daha ülke gündeminin en başına yerleştirmiştir.

Türkiye'de türban meselesi kaçınılmaz olarak üç kilit kavramla birlikte gündeme gelmekte ve o çerçevede tartışılmaktadır. Kamusal alan/özel alan ayrımı, demokrasi kavramı ve Cumhuriyet ilkeleri. Dolayısıyla, Türkiye bağlamında türban sorununun neden bir "sorun" olduğunu anlamak ancak bu üç kavramın hâkim anlayışta nasıl ele alındığını sorarak mümkün olabilmektedir. Bu sorunun yanıtını ise cumhuriyet dönemi Türk modernleşmesinde ve onun temelinde yatan geleneksel-modern ayrımında aramak gerekmektedir. Türkiye'de son iki yüzyılın entelektüel hayatına, edebiyatta, siya-

sette yazılıp çizilenlere ya da günlük hayatta konuşulanlara baktığımızda gelenek ile modernlik arasındaki ilişkinin hep sorgulanegeldiğini görürüz. Bugün de Türkiye'de yaşayan ve etrafında olup bitenleri anlama-açıklama gayreti içinde olan birisi için bu kavramlarla uğraşmak kaçınılmazdır ve bu makale ve yazarı da bu duruma bir istisna oluşturmayacaktır. Bu noktadan hareketle, bu makalenin temel kaygısı, üzerinde bu kadar çok durulan bir konunun ele alınışında baskın bakış açısının içinde barındırmakta olduğu birtakım sakıncaları gündeme getirmektir. Bahsettiğim bakış açısı Türk modernleşmesinden söz ederken "gelenek" ve "modernlik" kavramlarını özcü (*essentialist*) bir yaklaşımla ele alan ve dolayısıyla bu iki kategoriyi zorunlu olarak bir ikili-karşıtlık (*binary opposition)* içinde kavramsallaştıran yaklaşımdır. Yine bu yaklaşımda, modernleşme sürecinin lineer bir çizgide seyredeceği varsayıldığından, gelenek ve modernlik arasındaki ilişki de birinden diğerine geçme-geçememe sorusu/sorunu çerçevesinde ele alınır. Ancak, "geleneksel" ile "modern", sınırları belirlenmiş ve birbirini dışlayan iki kategori olarak tanımlandığında, tam olarak ne geleneksel ne de modern olarak tanımlanabilen -ya da her ikisini de içinde barındıran- olgular inceleme dışı bırakılmaktadır. Çünkü bu terimler çerçevesinde yapılabilecek tek şey bu tür oluşumları "iki arada bir derede" ya da ne olduğu belli olmayan şeyler olarak nitelendirmek ve bir anlamda anomali olarak tanımlayarak kestirip atmaktır. Bu ise, mevcut olana içkin ancak "ideal" addedilene yakışmayan/uymayan olguların baştan kayıt dışı bırakılması anlamına gelir. Oysa, bu tür olgular hayatımızın bir parçası olmuş durumdadır. Bu düşünce tarzına alternatif olarak önerilebilecek yaklaşım ise eski ile yeni ya da gelenek ile modernlik arasındaki ilişkiyi karmaşık, çelişkili ve çok boyutlu eklemlenmeler -ki bunlar siyasî ya da kültürel alanda gerçekleşmekte olabilir- olarak düşünmek ve bu ara konumlara tüm karmaşıklığıyla kendi içlerinde anlamlı ve verimli açıklama araçları olarak yaklaşmaktır.[1] Bu çalışma ikinci yolu izleyerek Türkiye'deki türban meselesini bu açıdan incelemeye çalışacaktır. Bunu yaparken, önce moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak kavramsallaştırarak gelenek ve modernite arasındaki kutuplaşmayı sorunsallaştıran ve bu nedenle modernitenin değişen yüzünü ve ona yüklenebilecek farklı anlamları vurgulayan kuramsal tartışmalara değinmek istiyorum. Daha sonra gelenek ve modernlik nosyonlarının Türkiye'de bugüne kadar nasıl kavramsallaştırıldığına, din konusunun bu ilişkideki yerine ve bu çerçevede Türkiye'de türbanın nasıl bir 'mesele' hâline geldiğine değinerek bahsi geçen kuramsal tartışmaları Türkiye özelinde somutlaştırmaya çalışacağım.

[1] Özcü kategoriler ve ikilikler çerçevesinde düşünmenin sakıncalarını görebilmeyi Necmi Erdoğan'dan aldığım derslere borçluyum.

GELENEK-MODERNLİK İKİLİĞİ: SORU(N)LAR

"Gelenek", "modernite", "sekülerleşme" gibi kavramların neyi ifade ettiği bugün toplum bilimlerinde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Daha önemlisi, artık, bu kavramları özcü bir şekilde tanımlamak yerine toplumsal değişimlere bağlı olarak sürekli yeniden tanımlanmaya açık kavramlar olarak düşünmenin daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı önerilmektedir. Örneğin, Paul Rabinow tek bir modernite tanımının imkânsız olduğunu, bunun yerine farklı modernlik iddialarının izini sürmek gerektiğini iddia etmektedir.[2] Benzer şekilde, Joel S. Migdal, artık modernite nosyonunun kendisinin bir tartışma konusu hâline geldiğini ve "aura"sını kaybettiğini söylemekte, ancak böyle bir tespitin yirminci yüzyıl devletlerinde gözlenen sosyal ya da kültürel değişimin, modernite projesinin etkilerini dikkate almadan, onlarla yüzleşmeden anlaşılmasının mümkün olmadığını söylemeye de engel olmadığını belirtmektedir.[3] Modernite kavramını sorgulamak ya da onu yeniden tanımlanmaya açık hâle getirmekle amaçlanan, 'modern' ve 'geleneksel' arasındaki kutuplaşmanın sadece farklılığın ve karmaşıklığın önemli kaynaklarının ve modernitenin farklı anlamlarının ele alınmasına engel olmakla kalmadığını; ayrıca modernitenin değişen yüzünü de gözden kaçırmaya yol açtığını dile getirmektir.[4] Çünkü, Deniz Kandiyoti'nin ifadesiyle, "toplumun geleneksel, kırsal ve az gelişmiş olandan modern, şehirli, sanayileşmiş, ve gelişmiş olana önlenemez bir yürüyüş" yapmakta olduğu şeklindeki varsayım bu arada ortaya çıkan karmaşık yapıları da "geçici" (*transitional*) formlar olarak küçümsemeyi ya da göz ardı etmeyi beraberinde getirebilmektedir.[5]

Bu durumda, araştırmacılar için şu soruları sormak ve yanıt aramak daha anlamlıdır:

Modernite farklı biçimlerde nasıl algılanmakta ve tecrübe edilmektedir? Seçkinler tarafından ortaya konulan modernite nosyonlarının hangi yönleri toplumun 'geleneksel' olarak adlandırılan kesimlerince kabul edilmiş, yeni-

---

[2] Paul Rabinow, *French Modern* (Cambridge: MIT Press, 1989) aktaran Lila Abu-Lughod, "Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions", Lila Abu-Lughod (der) *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East içinde,* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), 7.

[3] Joel S. Migdal, "Finding the Meeting Ground of Fact and Fiction: Some Reflections on Turkish Modernization", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* içinde (Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1997), 253

[4] Gül Özyeğin, "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey,* (Londra ve New York: I.B. Tauris, 2002), 43.

[5] Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, 129.

den kurulmuş/tanımlanmış ya da değiştirilmiştir ve bunlar hayatın hangi alanlarında, nasıl ortaya çıkmaktadır? Modern ve geleneksel arasındaki gerilim, bu iki güç arasında sıkışmış olduğu söylenen kesimlerin günlük hayatlarında ve davranışlarında nasıl ifadesini bulmaktadır? [6]

Bu sorular özellikle *modernite* olgusuyla değil de *modernleşme* ya da *modernite projesi* ile eşleştirilen Batı-dışı coğrafyada büyük önem kazanmaktadır. Çünkü buralarda Doğu-Batı karşılaşması "parçalanmalara ve gelenek ve modernite güçleri arasında çoklu kombinasyonlara"[7] yol açmaktadır. Bu parçalanmalar ve çoklu kombinasyonlar modernite projesindeki "etkileşim süreçlerinin" (*interactive processes*)[8] önemini gündeme getirmeleri nedeniyle anlamlıdırlar. Bu süreçleri dikkate almak ise "modernite projesi ile o âna dek kendisini bu projede dışlanmış hisseden kesimler arasındaki karşılaşmayı ve bu karşılaşmanın hem söz konusu kesimlerde yarattığı değişiklikleri hem de onların projeyi dönüştürmekteki şaşırtıcı yeteneğini" gözler önüne sermektir.[9] Böylece, "'modernleşen' dünyanın tarihini Batı'nın başarısız bir taklidi olarak yazmanın" verimsizliğine dikkat çekilmekte ve " 'taklit' (*imitation*), asimilasyon ya da reddetme (*rejection*) yerine tercüme (*translation*), melezleşme ve hatta yer değiştirme (*dislocation*) metaforlarının neler olduğunu idrak etmekte daha faydalı olabileceği"nin altı çizilmektedir.[10] Lila Abu-Lughod bir tercümenin her zaman için orijinal metnin bir yeniden-yazımını içeriyor olmasını bu dinamiklerin işleyişine örnek -ya da kanıt- olarak gösterir.[11] Timothy Luke da geleneğin ve modernliğin güçleri arasında sürekli bir mücadelenin olduğu düşüncesini eleştirmekte ve "modernite içinde gelenek" (*tradition-in-modernity)* ya da "gelenek olarak modernite" (*modernity-as-tradition*) olgularına dair kanıtları bulmanın da mümkün olduğunu ileri sürmektedir.[12] Ayrıca modernliğin "olumluluk atfedilen bir *yeni-lik* hâli" (*modernity as positive new-ness),* geleneğin ise bunun karşısında "olumsuzluk atfedilen bir *eski-lik* hâli" (*tradition as negative old-ness)* şeklinde kodlanmasına da karşı çıkmaktadır.[13] Bu yaklaşımlara paralel olarak, Barbara Adam da çoğul modernliklerden söz etmekte ve kuramsal çalışmaların, gelenek ve modernite arasındaki ilişkiyi birinin diğerinin yerine geçmesi olarak kavramsallaştırmak yerine, ikisinin aynı anda ve birbirinin

---

[6] Özyeğin, a.g.m.
[7] A.g.m.
[8] A.g.m.
[9] Migdal, a.g.m., 259.
[10] Abu-Lughod, a.g.m., 18.
[11] Abu-Lughod, a.g.m., 20
[12] Timothy Luke, "Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-time Compression", Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (der.), *Detraditionalization*, içinde (Cambrdige, Oxford: Blackwell Publishers, 1996),
[13] Luke, a.g.m., 110.

içine geçmiş şekilde var olması noktasında yoğunlaşmaları gerektiğini ileri sürmektedir.[14] Çünkü, geleneğin ısrarla varlığını sürdürüyor olmasını salt modernleşme sürecine karşı savunmacı bir tepki olarak almak, geleneğin bazı yönlerinin geleneksel inanç ve pratiklerin modern dünyada yeniden yetiştirilebileceği zemini sağladığını görmeyi engeller.[15] Bu bakış açısını analitik çerçeve olarak kullanıp, herhangi bir modernleşme projesinin "nasıl anlamlandırıldığını ve nasıl tesis edildiğini tüm karmaşası, çelişkileri ve beklenmeyen sonuçlarıyla"[16] incelemek mümkündür. Bu durumda, tamamlanmamış bir proje ya da "sonu olmayan bir tercüme süreci" olarak modernite, farklı bağlamlarda sürekli olarak yeni girişlere, "yeni bilgilerin önceki bilgilere bağlanması"na tanık olacaktır.[17]

Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığım bu kuramsal tartışmaların etkileri Türk modernleşmesini konu edinen çalışmalarda da kendini hissettirmeye başlamış ve dikkatler giderek "Türkiye bağlamında 'modern'in öznellikleri"ne yöneltilmiştir.[18] Kandiyoti artık yapılması gerekenin geleneksel-modern karşıtlığını sorgulamanın da ötesine geçerek bugünün karmaşık kültürel formlarının gerçek içerik ve anlamlarını yakalamak olduğunu söylemekte ve bu bağlamda bazı can alıcı soruların sorulması gerektiğini belirtmektedir:

Türkiye'de "modern" olarak belirlenmiş anlamlar ve pratikler alanı nasıl kurulmuştur? Zaman içerisinde bu anlamlarda kayma ve değişim yaşanmış mıdır? "Modern" hakkındaki söylemler ne gibi meşruiyet kaynakları aramışlardır? Yerinden etmek istedikleri şeyi nasıl kurmuş ve tanımlamışlardır? Yerel ile yabancı, lokal ile küresel arasında ne tür ilişkiler söz konusu olmuştur? Bu ilişkiler zevk ve tarz nesneleriyle ve görülebilir kültürel kodlarla birleşmiş midir?[19]

Çalışmanın bundan sonraki kısmında, bu soruların cevaplarını, Türkiye'de yerleşik modern-geleneksel kavramsallaştırmalarının ardından, türbanlı kadın figürü örneğinde aramaya çalışacağım.

TÜRKİYE'DE GELENEKSEL- MODERN İKİLİĞİ ÜZERİNE...

Türk modernleşmesini konu edinen tüm çalışmalarda vurgulandığı üzere, özellikle cumhuriyetin ilânından sonra hayata geçirilen reformlarla hedefle-

[14] Barbara Adam, "Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Futures", *Detraditionalization* içinde, 110.
[15] John B. Thompson, "Tradition and Self in a Mediated World", *Detraditionalization* içinde, 90.
[16] Abu-Lughod, a.g.m., 8.
[17] A.g.m, 21.
[18] Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern", 113.
[19] A.g.m., 114.

nen yalnızca bir siyasal rejim değişikliği değil, aynı zamanda yeni bir hayat tarzı ve bu hayat tarzına uygun yeni bir insan yaratılmasıydı. Tek parti dönemi ideolojisinin merkezinde ülkeyi modernleştirmek ve bu amaç doğrultusunda toplumu her düzeyde (kurumsal ve entelektüel) yeniden yapılandırmak vardı. Bu nedenle amaçlanan değişim ülkedeki siyasal sistemi monarşiden cumhuriyete çevirmekten daha fazlasını ifade ediyor, yaşam biçimlerinde, davranış ve hatta düşünce tarzlarında bir değişikliğe işaret ediyordu. Kurucu seçkinler, yeni toplum/yeni hayat yaratma projesi çerçevesinde "Osmanlı'dan çok farklı bir Türk"[20] yaratma arzusundaydılar. Bu nedenle, cumhuriyet modernleşmesi de ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernleşme çabalarından farklı bir karaktere sahiptir. Cumhuriyet öncesi dönemin modernleşmeci seçkinleri kendi aralarında bölünmüş durumdaydılar: bir grup aydın batı medeniyetinin maddî ve mânevî yönleri arasında bir ayrım yapılabileceğini iddia etmekte ve Batı'dan, sadece bilim ve teknolojinin ödünç alınarak modernleşilmesi gerektiğini öne sürmekteydi. Diğer bir grup ise Batı medeniyetini bölünmez bir bütün olarak görmekte, modernleşmeyi ve gelişmeyi de teknolojik ilerlemenin yanında batılı düşünce ve davranış şekillerinin de adaptasyonuyla tanımlamaktaydı. Bu dönemin modernleşme tartışmalarında dikkat çeken husus gelenek ile modernlik arasında kurulması gereken bir dengenin sıklıkla vurgulanmasıdır. Cumhuriyet'in ilânıyla birlikte ise hâkim anlayış hem söylemsel hem pratik düzeyde ikinci yaklaşım olmuştur. Bu anlayış siyasal, kurumsal, yasal ve kültürel alanlarda toptan bir yeniden yapılanmanın zorunluluğunu vurgulamaktadır.

Modern bir ulus-devletin inşâsı Kemalist seçkinlerce medenîleşmenin anahtarı olarak görülüyordu. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, ondokuzuncu yüzyıla kadar insanların kendilerini dinsel kimlikleriyle tanımladıkları düşünülecek olursa bunun gerçekleştirilmesinin çok da kolay olamayacağı açıktı. Fakat reformcu seçkinler, ilerleme ve gelişme kavramını yerel İslâmî kültürle karşıtlık içinde kurdular ve modernleşme kavramını da bu dinsel kültürü dönüştürecek bir siyasî irade ile desteklemeye çalıştılar.[21] Pharta Chattarjee, Doğu ve Batı milliyetçilikleri arasında yaptığı ayrımda doğu milliyetçiliğini, kendi durumlarını batı tarafından oluşturulmuş standartlara göre ölçmek zorunda kalan ve geri kalmışlığının kaynağını da kendi kültürel özelliklerinde bulan toplumlardaki milliyetçilik olarak tanımlar.[22] Bu toplumların seçkinleri bu nedenle kendi kültürlerinin Batı tarafından oluştu-

---

[20] Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, (London, New York: Routledge, 1993), 77.

[21] Nilüfer Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey" in *Civil Society in the Middle East*, A.R. Norton ed. (leiden: E.J. Brill, 1996), 22

[22] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse,* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993)

rulmuş normlar çerçevesinde ve ilerleme hedefi doğrultusunda yeniden yapılandırılması misyonunu yüklenirler. Türkiye'de Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin de hareket noktası bu olmuş ve gerçekleştirilen reformlarla mevcut toplumsal yapının ve hâkim kültürel pratiklerin dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Bu noktada da milliyetçiliğin yanısıra Cumhuriyet'in altı temel ilkesinden bir diğeri, laiklik, ön plâna çıkmıştır: İnşâ edilecek Türk ulusal kimliğinin batılı seküler mantığın ve pozitivizmin üzerinde yükselmesi gerektiği düşünülmüş, saltanatın ve hilâfetin kaldırılmasından Lâtin alfabesinin kabulüne, şapka inkılabına kadar yapılan tüm değişikliklerin bu amaca hizmet etmesi beklenmiştir. Bu da, en temelde, İslam'ın bireysel ve toplumsal hayat açısından sahip olduğu önemin kontrol altına alınması anlamına gelmiştir. Buna göre, insanları birbirine bağlayan bağ, din değil millî duygular olmalıdır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, dinin rolü bireyin özel alanı ile sınırlandırılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Sencer Ayata'nın belirttiği gibi, hükûmet sadece İslâm'ın toplumsal rolünü kontrol altına almaya çalışmamış, aynı zamanda kendi vizyonuna göre ona yeni bir form vermeye çalışmıştı.[23] Bu anlayış Fransız Devrimi sonrasında gelişen ve "bireysel vicdanın özelliğine" vurgu yapan din tanımını örnek almaktadır.[24]

Bu noktada Kemalist modernleşmenin bilime, pozitivizme ve rasyonel düşünceye verdiği önem ön plâna çıkar. Hâkim söylemde modernleşmenin olmazsa olmaz koşulu, toplumsal davranış kodlarının geleneksellik atfedilen dinî kurallar çerçevesinde değil, bilimin ve rasyonel düşüncenin kılavuzluğunda oluşturulmasıdır. Metin Heper, Atatürk ve diğer reformcu seçkinlerin halkın rasyonel düşünme ve davranma potansiyelinin olduğuna inandıklarını ancak bu potansiyelin harekete geçirilmesi gerektiğini düşündüklerini belirtir.[25] Bu noktayla ilgili olarak Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan da Kemalist söylemde "'halk'ın edimsel bir tarzda kurulması veya çağrılması, resmedilirken icât edilmesi"nden söz etmektedir.[26] Buna göre, "Halk" bir yandan zâten hâlihazırda mevcuttur, öte yandan hâlâ gerçekleştirilmeyi beklemektedir."[27] Hem kurulmaya çalışılan kimliğin özünü oluşturmakta, hem de bu kimliğin özüne aykırı anlamlar ve değerler barındırmaktadır.[28] Yâni, "küçük h'li halk ile büyük H'li Halk arasında, çıplak, yaşayan "halk" ile bir siyasal varlık

[23] Sencer Ayata, "Patronage, Party and the State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal*, Vol. 50, No.1, Winter 1996, 42.
[24] A.g.m., 42.
[25] Metin Heper, *"The State Tradition in Turkey"*, (Walkington: The Eothen Press, 1985), 50.
[26] Necmi Erdoğan ve Tanıl Bora, "Muhafazakâr Populizm", *Muhafazakârlık* içinde, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 639.
[27] A.g.m.
[28] A.g.m.

olarak "Halk" arasında bir ayrıma gitmek mümkündür."[29] Bu ayrımdan hareketle varılan sonuca göre halk idealize edilen Halk modeliyle özdeşleşinceye kadar, "muâsır medeniyet seviyesine ulaşmak" için gerçekleştirilmesi gereken siyasal ve kültürel değişiklikler seçkinler tarafından yürütülmeli ve yerleşmesi sağlanmalıdır. Böylece, halk, reformların pasif alımlayıcısı olarak konumlandırılmakta ve ancak bir aydınlanma sürecinden geçtikten sonra rasyonel argümanlar geliştirebileceği düşünüldüğünden, o zamana kadar sıradan insanların kendileri için neyin iyi/kötü olduğu konusunda seçkinlerin kararlarına uyum sağlamaları beklenmektedir. Bugün "tepeden inme" modernleşme anlayışı olarak adlandırılan bu süreçte, gelenek ile modernlik iki karşıt kutup olarak konumlandırılır ve modernleşme birinciden ikinciye yapılması zorunlu bir geçiş olarak kavramsallaştırılır. Bu hâkim anlayışta modernleşmenin izleyebileceği ya da izlemesi gereken rota bellidir ve tektir.

Ancak, bu anlayışta, söylemsel ve pratik düzeyde devam eden tepeden inme modernleşme süreciyle eş zamanlı olarak, toplumun geleneksellik atfedilen kesimlerinin de kendiliğinden gelişen bir modernleşme süreci yaşamakta oldukları gözden kaçırılmaktadır. Oysa, sunulan model, toplumun farklı kesimleri tarafından farklı şekillerde alımlanmakta, yorumlanmakta ve yeniden yaratılmaktadır. Bu süreç içerisinde toplumun bu kesimleri hâkim modernlik anlayışını dönüştürürken aynı zamanda kendileri de dönüşmektedir. Dolayısıyla, modernleşme süreci hâkim anlayışta imlenen doğrusallık/teklik kıstaslarına taban tabana zıt bir "karmaşa"ya, çok bilinmeyenli bir denkleme benzetilebilir. Nitekim, Türk modernleşmesinin bugün geldiği noktanın, modernleşme olarak adlandırılan sürecin tahmin edilenden çok daha karmaşık ve çelişkili olduğunun da bir kanıtı olduğu söylenebilir. Bunun en gözlemlenebilir olduğu alan ise hâkim modernleşme anlayışında geleneksel olanı temsil eden ve bu nedenle modernleşme sürecinde ilerledikçe bir toplumsal faktör olarak yok olması beklenen dindir. Çünkü, Keyman'ın altını çizdiği gibi

> *Türk toplumunda din, etkisinin azalması ve nihâî olarak da kaybolması şöyle dursun, her zaman egemen bir ideoloji olarak varlığını sürdürmüştür... (D)in İslâm kimliği ve söylemi taşıyan siyasî partiler tarafından siyasîleştirilmesinin yanısıra iktisadî aktörler, sivil toplum örgütleri, ve kültürel kimlik talepleri düzeyinde de eklemlenmiştir.*[30]

İleride göreceğimiz gibi, türban olayı çeşitli düzeylerdeki bu eklemlenmelerin somut bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

[29] A.g.m.

[30] Keyman, "Türkiye'de "Laiklik Sorunu"nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", *Doğu Batı*, No.23, 2003, 124.

TÜRKİYE'DE GELENEKSEL-MODERN İKİLİĞİ VE KADIN

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin toplumdan beklentilerinin ve yeni toplum/yeni insana dair tahayyüllerinin yansıması kadının toplumdaki konumu üzerine yürütülen tartışmalarda net olarak görülüyordu. Nilüfer Göle'nin belirttiği gibi "kadın meselesi Batı dünyasına yönelme ve 'Batılılaşma' hareketleri ile birlikte siyasî iktidar mücadelelerinin, ilerici-gerici tartışmalarının odak noktası olmuştur."[31] İslâmî gelenekleri medeniyetin önünde bir engel olarak gören ve kadının bu gelenek zincirlerinden kopmasını savunan[32] Batıcı seçkinler açısından kadının toplumsal konumu ile ilgili değişiklikler İslâmî bir hayat tarzından modern bir yaşama geçişi, geçmişten koparak muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı simgelemekteydi. Bu nedenle, "Batılılaşma kadın-erkek mekânlarını ve ilişkilerini yeniden düzenleyerek, İslâmî geleneklerin belirlemiş olduğu toplumsal dokuyu çözmekte"ydi.[33]

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen medenî kanunun kabulü, kadınlara oy hakkının verilmesi gibi kurumsal değişikliklerin yanısıra kadınların toplumsal hayatta daha görünür olmaları söylemsel düzeyde de yoğun bir şekilde teşvik edilmekteydi. Kadınlar artık fotoğraflarda Batı tarzı kıyafetleri içinde yeni hayatın temsilcileri olarak resmediliyorlardı. Örtünme yasal olarak yasaklanmamış olsa da kadınların örtülerinden ve dolayısıyla dinin belirlediği davranış kodlarından sıyrılarak kamusal alana katılmaları şiddetle teşvik ediliyordu. Yeşim Arat, Türkiye'de kadınların yasal vatandaşlık haklarına bazı Batılı ülkelerden bile erken kavuşmuş olmalarını ve geleneğin bağlarından koparak kamusal alana katılmalarının bu derece teşvik edilmesini bir paradoks olarak nitelendirmektedir.[34] Bu paradoks, ataerkil yapılanmaların baskın olduğu bir toplumsal dokuya sahip Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş döneminde kadının vatandaşlık haklarını gündeme getirenlerin erkek yöneticiler olmasından kaynaklanmaktadır. Şirin Tekeli, bu çelişkili durumun ancak kadının konumu ile ilgili değişiklikler bir amaçtan ziyâde başka bir hedefe ulaşmayı sağlayabilecek araçlar olarak değerlendirilirse açıklanabileceğini ifade etmektedir.[35] Tekeli'ye göre asıl amaç kadının toplumsal statüsünde yapılan iyileştirmelerin geçmişten, geleneksel yapılanmalardan

---

[31] Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), *39.*
[32] A.g.e., 25.
[33] A.g.e., *39.*
[34] Yeşim Arat, *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey,* (London & Toronto: Associated University Press, 1989), 131.
[35] Şirin Tekeli, Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat, (İstanbul: Birikim Yayınları, 1982), 216

kopuşu ve medenî, modern bir hayata geçiş bağlamındaki sembolik değerini kullanmaktır.

Kemalizm'in popülist söyleminde Bora ve Erdoğan'a atıfla değindiğimiz "çifte anlatısal hareket" kadına olan yaklaşımda da gözlenmektedir: Kadın, seçkinler tarafından ortaya konulan modernleşme projesinin hem öznesi hem de nesnesidir: Bir taraftan Cumhuriyet'in medenîleşme arzusunun ve onun yaratmak istediği yeni değerlerin taşıyıcıları olarak bir misyon sahibi olan kadın, diğer taraftan da Türk modernleşmesinin değiştirilmesi, dönüştürülmesi ve "medenîleştirilmesi" gereken nesnelerinden biridir. Bu durumda, varılan sonuç yine var olan ile idealize edilen arasındaki farkın en kısa sürede giderilmesinin zorunluluğudur. Böyle bir zorunluluk, kadın konusunun her zaman modernleşme üzerine yürütülen tartışmaların merkezinde olmasına neden olmuştur. Bugünkü türban tartışması da bu "geleneğin" devamı niteliğindedir.

TÜRBAN: GELENEKSELLİK İLE MODERNLİK ARASINDA...

Türban 1980'li yılların sonlarında büyük şehirlerde, yâni ülkenin en modernleşmiş kesimlerinde ve ülkenin önde gelen üniversitelerinde, yâni seküler bir toplumda doğup büyümüş, eğitimli, genç kadınlar arasında yaygınlaşmaya başlamıştır.[36] Feride Acar'ın deyişiyle "hiç umulmayan kesimler"de böyle bir eğilimin oluşması bu nedenle toplumun büyük kesimi tarafından anlaşılamaz bir durum hatta bir "anomali" olarak algılanmıştır.[37] Şehirli-modern hayatla bu kadar içiçe oldukları hâlde dinsel kimliklerini de ön plâna çıkararak hâkim modernlik anlayışından farklı bir yol izlemeyi tercih ettikleri açık olan bu kadınların durumu yirminci yüzyılın son çeyreğinde Türkiye'nin en çok tartıştığı konulardan biri hâline gelmiştir.

Türkiye'de türban sorununun başlangıcını 1960'lı yılların sonlarına kadar götürmek mümkündür. Ancak, ülkenin politik gündemini meşgul etmeye başlaması ve gerçekten bir 'sorun' olarak algılanmaya başlaması 1980'li yıllara rastlar.[38] 1980'de askerî rejim kadın devlet memurları için örtünmeyi

---

[36] Türban olarak adlandırılan başörtüsü, hem kullanım şekliyle hem de kullananların sosyolojik özellikleri (eğitim, kırsal/kentsel alan ayrımı v.s.) ve siyasî bilinçlilik ve katılımcılık kriterleri bakımından geleneksel başörtüsünden farklıdır. Bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?" *Middle East Journal*, Vol. 48, No.4 Güz 1994, 655. Türbanlı kadınların kendileri de kendi örtünme tarzları ile geleneksel başörtüsü arasındaki farka vurgu yapmaktadır. Bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, 150 ve Ahu Tatlı, *Islamist Women in the Post-1980s Modern Turkey: Ambivalent Resistance*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Universitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, 2003.

[37] Feride Acar, "Women and Islam in Turkey", Şirin Tekeli (der.) *Women in Modern Turkish Society* (Londra ne New Jersey: Zed Books, 1995), 54.

[38] İlk kez 1967 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın uyarılara rağmen derslere türbanla gelmekte ısrar etmesi ve yaşanan tartışmaların basına yansıması ile bu konu

yasaklayan düzenlemeler getirmiş, 1981'de, Milli Eğitim Bakanlığı ortaöğretim okullarındaki öğrenci ve öğretmenler için aynı yasağı uygulamaya koymuştur. Dönemin cumhurbaşkanı Kenan Evren de yaptığı çeşitli konuşmalarda kamusal alanda örtülü kadınların yer almasını tasvip etmediğini belirtmiş ve kadınların evde nasıl giyindiklerine kimsenin müdahale edemeyeceğini, ancak eğitim ve iş hayatının birtakım kuralları olduğunu vurgulamıştır.[39] Kamu görevlileri ve ortaöğretim öğrencileri için getirilen kılık kıyafet yönetmelikleri ve 1982'de YÖK'ün de üniversitelerde öğrencilerin derslere başörtüsü ile giremeyeceği yolunda aldığı karar, konunun siyasal alana taşınmasında son adım oldu. O günden sonra da uygulama esneklik ve sıkı kontrol arasında sürekli gidip gelmiş, ancak 28 Şubat süreci olarak adlandırılan dönemin başlangıcından itibaren türban yasağı artık tartışılması bile sakıncalı bir tabu hâline gelmiştir.

Bu çözümsüzlük hâlinin, daha önce değindiğim, Türkiye'de din ve sekülerleşme, gelenek ve modernleşme arasındaki ilişkileri ikili kutuplaşmalar çerçevesinde ele alan yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşünüyorum. Modernite ve sekülerleşme arasındaki ilişkinin varsayıldığı gibi "nedensel, lineer, statik" bir ilişki olmaktan çok "çok-boyutlu, karmaşık ve sorunlu"[40] bir ilişki olduğu başka örneklerle olduğu gibi türban meselesiyle de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu ise tartışmanın mevcut terimler çerçevesinde devam ettirilmesini imkânsız kılar. Bu noktada böyle bir meselenin varlığını reddetmek ve/ya da siyasal rejime yönelik bir tehdit olarak nitelemek dışında üçüncü bir seçeneğin yeni kavramsallaştırmaları gündeme getirmek olduğunu düşünüyorum.

Türkiye'deki türban tartışmalarında çok sık tekrarlanan, artık klişeleşmiş bir takım ifadeler vardır: "Kimse tarladaki/köydeki kadının başörtüsüne karışmıyor ama ...", "Benim annem/anneannem/babaannemin de başı örtülü ama..." şeklinde örneklenebilecek ve sonundaki "ama" ile nitelenen bu ifadelerde, "türban" olarak tanımlanan olgunun farklı bir anlam içerdiği vurgulanır. İki durum arasında gerçekten de bir fark olduğu noktasında genel olarak tüm gözlemcilerin hemfikir olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan, türban meselesi tam da burada imlenen "köydeki kadının ya da (baba)annelerin başörtüsü sempatiyle karşılanabilir ama türban bir semboldür" görüşünde açıklık kazanmaktadır. Nitekim, bu tartışmada yer alan her-

---

ülke genelinde yankı bulmuştu. 1973 yılında da bir avukatın duruşmalara başörtüsüyle girmek konusunda ısrar etmesi ve bu nedenle barodan atılması konuyu ülke gündemine taşıyan diğer önemli olaydı. Bkz. *Sabah* gazatesinin Kasım-Aralık 2002'de türban olayının tarihsel gelişimi hakkında yayımladığı yazı dizisi; özellikle 28-29-30 Kasım ve 1 Aralık 2002 tarihli sayılar.

[39] Cihan Aktaş, *Kılık Kıyafet ve İktidar*, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1989), 102.

[40] Keyman, a.g.m, 119. Din, sekülerleşme ve modernite arasındaki ilişkiyi benzer bir yaklaşımla sorgulayan makaleler için *Daedalus* dergisinin Yaz 2003 sayısına bakınız.

kes türbanın bir simge olduğunda hemfikirdir. Ancak, simgelediği şey konusunda farklı görüşler dile getirilmektedir. Türban üzerine tartışmalar, en temelde, türbanın kamusal görünürlüğüne karşı çıkanlar ve çıkmayanlar arasında bir ayrıma işaret etmektedir. Türbanın kamusal alandaki varlığını savunanlar söylemlerini insan hakları ve demokrasi çerçevesinde kurmaktadırlar. Türbanlı kadınların kamusal alanda yer almasına şiddetle karşı çıkanlar ise bunu mevcut rejime ve laiklik ilkesine yönelik siyasal bir tehdidin, dine dayalı bir devlet kurmayı öngören bir hareketin sembolü olarak algılamaktadır.[41] Bu kutuplaşma yazının başında değindiğim kamusal/özel alan ayrımı, demokrasi ve Cumhuriyet ilkeleri ile ilgili kavramsallaştırmaların bir yansıması olarak okunabilir. Bütün bu kavramlar ve ayrımlar temelde yukarıda kabaca çizdiğim yerleşik modernite/modernleşme algısı üzerinden üretilmektedir. Söz konusu algının ikili karşıtlıklar üzerinden kurulduğu göz önüne alındığında bugün gelinen nokta bir çözümsüzlük hâline işaret etmektedir. Öyleyse, türbanlı kadınların kamusal görünürlüğünü tek başına kamusal/özel alan ayrımı, demokrasi/demokratikleşme, Cumhuriyet ilkelerinin bekasına referansla değil, bütün bu noktaları çevreleyen yerleşik geleneksel-modern kategorilerini mercek altına alan alternatif kuramsal tartışmalar zemininde okumanın tartışmaya bir açılım sağlayabileceğini düşünebiliriz.

Türbanlı kadın figürü geleneksel-modern kutuplaşması ekseninde bakıldığında oldukça kafa karıştırıcı görünmektedir; Göle'nin belirttiği gibi, bu açıdan bakıldığında okumuş bir kadının örtünmesi başlıbaşına bir "paradoks"tur.[42] Çünkü Türk modernleşmesinin "medenî" insan ile titizlikle özdeşleştirdiği yaşam tarzı modelinde, okumuş insan dinin tutuculuğundan, alaturka geleneklerden bağımsızlaşarak Batı medeniyeti ile bütünleşebilen "aydın" kişidir.[43] Örtüleriyle davranış kodlarını da dinin kuralları çerçevesinde şekillendirdikleri mesajını veren türbanlı kadınlar, bu nedenle, Cumhu-

---

[41] Mayıs-Haziran 2003'te Milliyet Gazetesi'nde 38 ilde 1881 kişi üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmanın sonuçları yayımlanmıştır. Bu sonuçlara göre, "Sizce türban laiklik karşıtlığının simgesi mi?" şeklindeki soruya araştırmaya katılanların %70'i "Hayır değildir", %19'u "Evet, türban laiklik karşıtlığının işaretidir" cevabını vermiş, yaklaşık %11'i ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Bu soruya verilen cevapların siyasî parti tercihlerine göre dağılımına bakıldığında ise, AKP'lilerin %88'inin "Hayır değildir", %5'inin "Evet, türban laiklik karşıtlığının işaretidir" cevabını verdiği, %6'sının cevapsız bıraktığı; CHP'lilerin ise %47'sinin "Hayır değildir", % 42'sinin "Evet, türban laiklik karşıtlığının işaretidir" cevabını verdiği, %10'unun cevapsız bıraktığı görülmektedir. Bu noktada Fuat Keyman'ın dikkat çektiği *nesnel sekülerleşme* ve *öznel sekülerleşme* arasındaki ayrımın anlamlı olduğunu düşünüyorum. Bu ayrıma göre nesnel sekülerleşme kurumsal düzeyde din ve devlet işlerinin ayrışmasına, öznel sekülerleşme de modern kimliğin/benliğin kurulma sürecinden dinin dışlanması sürecine tekabül etmektedir. Keyman Türkiye'de İslâm'ın siyasal, ekonomik ve kültürel olarak yükselmesinin nesnel değil öznel sekülerleşmeye bir karşı çıkışla ilgili olduğunu söylemektedir. "Türkiye'de "Laiklik Sorunu"nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", *Doğu Batı*, No.23, 2003.

[42] Göle, *Modern Mahrem*, 93.

[43] A.g.e.

riyet'in tahayyül ettiği ve yaratmak istediği, "modern insan" ve "modern kadın" imgesinden farklı bir yerde dururlar. Diğer taraftan, bu kadınlar büyük oranda 'şehirli' olmaları, eğitimli olmaları ve meslek sahibi olmak isteyerek geleneksel olarak "doğal" kabul edilen cinsiyet rollerine meydan okumaları ile geleneksel başörtülü kadın figüründen de ayrı düşmektedirler.[44] Türbanlı kadınlar kendileri ile yapılan görüşmelerde de bu tür kategorileştirmelere karşı çıkışlarını dile getirmektedirler. Örneğin, kadının konumu ve 'aslî' görevleri konusunda geleneksel İslam'ın yücelttiği anne-eş-ev kadını rollerine mesafeli bir tutum takınmaktadırlar. Eğitimi sadece kadının bu görevlerinin bir uzantısı olarak (ailesine faydalı olmak, çocuklarını iyi yetiştirmek v.b.) görmemekte, bunu "ufkunu genişletmek", "tekdüze düşünmemek", "sınırlı bir dünyada hapsolmamak" için ve "kendilerini tanımasını mümkün kıldığı" için ya da "hakları olduğu" ve "kendilerini ispat etmek istedikleri" için arzuladıklarını dile getirmektedirler.[45] Geleneksel davranış kodlarına karşı çıkarken aynı zamanda "Modern olmanın ölçüsü nedir?" diye sorarak "modern"in de yeniden tanımlanmasını istemektedirler.[46] "Modern kadın" ve "Müslüman kadın" kategorilerinin birbirini dışlayan iki kategori olarak sunulmasını ve örtülü kadınların cahillikle özdeşleştirilmesini ve örtülü olmamanın modernliğin yeterli koşulu olarak görülmesini eleştirmektedirler.[47]

Sonuç

Göle, bugünkü İslâmcılığı 'Müslüman' kategorisinin siyasal ve kültürel yapısökümü (*deconstruction*) olarak tanımlamaktadır.[48] Alışılmış Müslüman kimliği tanımlarına yönelik bir eleştiri ve onlardan bir kopuş içeren bugünkü İslâmcılık bu nedenle hem İslâm'ın geleneksel yorumlarına hem de hâkim modernlik anlayışına karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın en görünür temsilcileri ise türbanlı kadınlardır. Yerleşik kategorileri altüst ederek "hem yüksek eğitime yönelen, hem de İslâmî ilkelere sadık kaldıklarını ilân eden, ne tür-

---

[44] Türbanlı kadınların aile ilişkilerinde hâkim ataerkil cinsiyet rollerinin ne kadar dışına çıkabildikleri ayrı bir tartışma konusudur. Yapılan araştırmalarda türbanlı kadınlar kamusal alanda aktif rol almanın (yüksek eğitim görmek, çalışıyor olmak) evdeki "alışılagelmiş" iş bölümünü pek fazla etkilemediğini belirtmişlerdir. Bu sorunun yalnızca türbanlı kadınların değil genel olarak tüm kadınların bir problemi olması bir yana, burada bizim açımızdan anlamlı olan türbanlı kadınların hayatlarını özel alanla sınırlandırmayı reddetmek anlamında bir karşı duruş sergilemeleridir.

[45] Göle'nin görüşmede bulunduğu türbanlı kadınlar tarafından dile getirilen açıklamalar. Bkz. *Modern Mahrem*, 112-114.

[46] Ahu Tatlı, *Islamist Women in the Post-1980s Modern Turkey: Ambivalent Resistance*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent University, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, 2003, 132. Araştırma grubunda yer alan kadınlardan biri tarafından dile getirilen görüşler.

[47] A.g.e.

[48] Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, Vol. 51, No.1, Winter 1997.

banlarından ne diplomalarından vazgeçebilen"[49] kadınların bu durumunu anomali, ya da "iki arada bir derede"lik olarak nitelendirmek "türban meselesi"ne açılım sağlayıcı bir işleve sahip değildir. Bunun gibi, türbanı dine dayalı devlet kurma arzusunun bir sembolü olarak kodlayıp tartışma platformundan ve son tahlilde siyasetten dışlamak da çözümsüzlüğe yol açmaktadır. Ayrıca, giriş bölümünde bahsedildiği gibi her ne kadar üstü bir şekilde kapatılmaya ve tartışma konusu olmaktan çıkarılmaya çalışılırsa çalışılsın türban sorunu bir siyasî sorun olarak değişik şekillerde ülke gündemine nüfuz etmektedir. Bu sorun bazen bir üniversite öğrencisinin derslere türbanla girme talebinde, bazen türbanlı bir milletvekilinin Meclis Genel Kurul Salonu'na girmesiyle, bazen bir avukat, doktor ya da hemşirenin görevini türbanıyla yapmak istemesiyle ya da ulusal bayramlar için düzenlenen davetlere türbanlı milletvekili eşlerinin katılıp katılamayacağı şeklinde bir tartışmada karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada belki de yapılabilecek en faydalı şey tartışmayı yeniden, ama farklı sorular etrafında, başlatmaktır: "Modern nedir?" "Modernliğin tek bir tanımı mı vardır, yoksa farklı (ya da çoklu) modernliklerden bahsedilebilir mi?" Bu soruların bugün tıkanma noktasına gelmiş türban tartışmasında yeni açılımlar yakalamamıza yardımcı olabilecek araçlar olduğunu düşünüyorum. Bu çalışmada daha önce zikrettiğim sorular ve tartışmalar ışığında da 'modernliğin Türkiye bağlamında bir tercümesini yapmaya çalışan' türbanlı kadınların "geleneksel" ile "modern" arasındaki etkileşim süreçlerinin, her ikisinin de diğeri tarafından dönüştürülerek yeniden-tanımlanışının ve dolayısıyla ortaya çıkan "çoklu modernlikler"in ya da "geleneksel" ile "modern" olanın aynı anda ve birbirinin içine geçmiş olarak yaşamakta oluşunun sembolü olarak düşünülebileceğini önermek istiyorum.[50]

KAYNAKÇA

Abu-Lughod Lila. "Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions". Lila Abu-Lughod (der) *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton, New Jersey:

[49] Göle, *Modern Mahrem*, 95.

[50] Geleneğin modernliteyle nasıl eklemlendiği konusuna Türkiye'de sosyal, kültürel ve politik hayattan birçok örnek olay gösterilebilir. Örneğin, konuya hukuk açısından yaklaşan İhsan Yılmaz imam nikâhını örnek göstermekte ve yasal olarak hiçbir geçerliliği olmamasına rağmen Türkiye'de yaşayan evli çiftlerin (1992 verilerine göre) kırsal alanda %87, şehirlerde %83'ünün resmî nikâhın yanısıra imam nikâhı da yaptıklarını belirtmektedir. Ona göre "Türkiye'de yaşayan insanların İsveç Medenî Kanunu'nun adaptasyonundan sonra yapabilecekleri üç şey vardı: resmî hukuk sistemine uymaktan kaçınmak, resmî hukuku takip etmek ya da İslâm hukuku ile Türk Hukuku'nun gerektirdiklerinin bir kombinasyonunu kullanmak. Kanıtlar üçüncü yolu seçtilerini göstermektedir. Resmî olmayan İslâm hukuku ile resmî Türk hukukunu birleştiren yeni bir melez kurallar sistemi geliştirmişlerdir." İhsan Yılmaz, "Non-recognition of Post-modern Turkish Socio-legal Reality and the Predicament of Women", *British Journal of Middle Eastern Studies,* (2003) 30 (1), p. 29.

Princeton University Press, 1998.

Acar Feride. "Women and Islam in Turkey", Şirin Tekeli (der.) *Women in Modern Turkish Society.* Londra New Jersey: Zed Books, 1995.

Adam Barbara. "Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Futures", *Detraditionalization.* Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

Aktaş Cihan. *Kılık Kıyafet ve İktidar.* İstanbul: Nehir Yayınları, 1989.

Arat Yeşim. *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey.* London & Toronto: Associated University Press, 1989.

Ayata Sencer."Patronage, Party and the State: The Politicization of Islam in Turkey". *Middle East Journal.* Vol. 50, No. 1, Winter 1996.

Chatterjee Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Göle, Nilüfer. "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites". *Middle East Journal,* Vol. 51, No.1, Winter 1997.

Göle Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis Yayınları, 1991.

Göle Nilüfer. "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey" in *Civil Society in the Middle East.* A.R. Norton ed. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Kadıoğlu Ayşe. "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?". *Middle East Journal*, Vol. 48, No.4 Güz 1994.

Kandiyoti Deniz."Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity". *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey.* Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1997.

Keyman Fuat. "Türkiye'de "Laiklik Sorunu"nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", *Doğu Batı*, No.23, 2003, 113-131.

Luke Timothy, "Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-time Compression", Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (der.), *Detraditionalization*, (Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

Migdal Joel S., "Finding the Meeting Ground of Fact and Fiction: Some Reflections on Turkish Modernization", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* (Seatlle ve Londra: University of Washington Press, 1997.

Özyeğin Gül, "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey.* Londra ve New York: I.B. Tauris, 2002.

Sabah, 28-29-30.11.2002; 01.12.2002

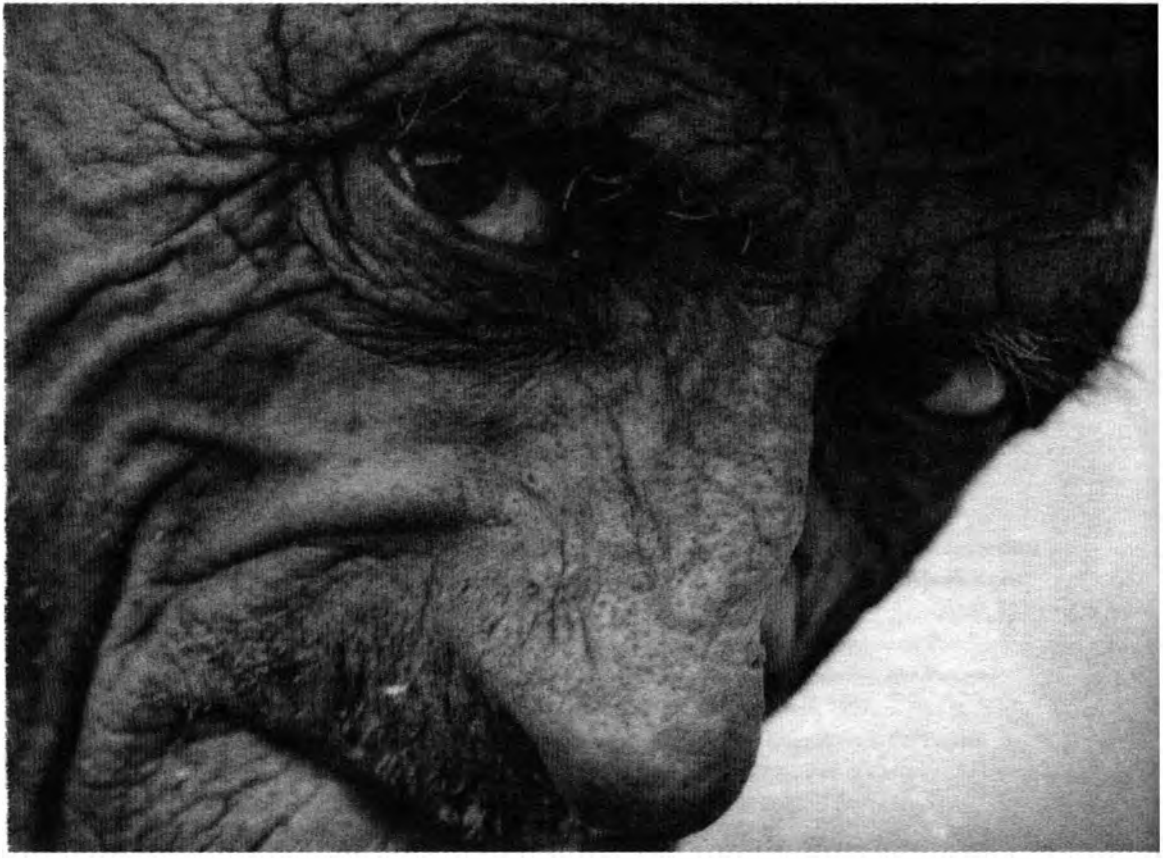
Tekeli, Şirin. *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat.* İstanbul: Birikim Yayınları, 1982.

Thompson John B. "Tradition and Self in a Mediated World", *Detraditionalization* içinde, 90.

Tatlı Ahu. *Islamist Women in the Post-1980s Modern Turkey: Ambivalent Resistance,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Universitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, 2003.

Yılmaz İhsan, "Non-recognition of Post-modern Turkish Socio-legal Reality and the Predicament of Women", *British Journal of Middle Eastern Studies,* (2003) 30 (1).

Gelenek Nedir?



Michael Monica, *Creative Black Book*, 1994.

GELENEK*

Edward Shils

Bu yüzyıl içinde, miras alınan şeyin mümkün en kötü şey olduğunu, fakat kusursuz bir toplumun oluşumunun yakın olduğunu düşünen birçok ünlü entelektüel şahsiyet vardır. Son zamanlarda bu inanca kuşkunun gölgesi düşmüştür; ancak bu kuşku eğitimli sınıflar içinde pek popüler değildir. Bu kuşku, kuşkuculara sıçradı; ilerleme taraftarları septikleri, en yorucu çabaların ve çok miktarda aracın en yüksek amaçların gerçekleştirilmesine imkân sağlayacağını kabullenmekte isteksiz davranmakla itham ederler. Ancak, sözkonusu idealin ulaşabilirliğine duyulan kuşku her ne olursa, miras alınmış kurumların, daha iyi bir şey uğruna baştan sona revizyona tâbi tutulma ve ıskartaya çıkarılma ihtiyacı içinde oldukları düşünüldü.

Bu radikal ilerlemecilik asla tamamlanamadı. Geçmişte yaratılan sanatsal, edebî, felsefî eserler, her ne kadar ileride yaratılacak eserler için model sayılmıyorlar ise de, çok beğenilmektedir. Belirli sanat ve edebiyat gelenekleri genellikle uzmanlar ve geniş halk kitlesi tarafından büyük ölçüde takdir toplamakta, fakat sanatçılar ve yazarlar kendilerini, bu tür geleneklerin sınırları içinde çalışmaya bağlı görmemektedirler. Zekânın, muhayyilenin ve ifadenin

---

Çeviri: Hüsamettin Arslan

* *Tradition* (Chicago: Chicago University Pres, 1983 "Introduction")

(Bu metin *İnsan Bilimlerine Prolegomena* (Paradigma, 2002, İstanbul s. 147-179) adlı çalışmanın bir bölümüdür. Entelektüel katkı ve yardımlarından dolayı, Paradigma Yayınları ve Hüsamettin Arslan'a teşekkür ederiz. E.N.).

eserlerinin üretimini etkileyen geleneklerin işleyişi tescil edilmekte ve sonuçları beğenilmekte, fakat eylem ve inancın normatif modelleri olarak gelenekler külfet sayılmaktadır. Geleneksel diye tasarlanan kurumlara, pratiklere ve inançlara bağlı bulunanlar "gericiler" ya da daha çok "muhafazakârlar" diye adlandırılmaktadır; onlar "sol"dan "sağ"a giden bir hat üzerinde "sağa" yerleştirilmektedir ve "sağda" olmak, yanlış yolda olmaktır.

Bu, "gelenek" kavramının yasaklandığı anlamına gelmez. *Sosyalist Gelenek, Modernite Geleneği, Yeni Geleneği, Sembolist Gelenek* ve bunlara benzer başka birçok adla adlandırılmış kitaplar vardır. Geleneklerin varlığı kabul edilir; onlar başkalarının itaat ettikleri geleneklerdir. Geleneğin geçerliliği, bazen kişinin onayladığı şeyler dahilinde, teslim edilir.[1] Bir geleneğin desteğinden kıvanç duyan, onu yardıma çağıran ve onu iyi bir şey olarak gören kişilerle karşılaşmak nadir bir olaydır. Yazarlar arasında, geleneğe dair görüş beyan eden ve geleneğe değinen birkaç kişi vardır. Üstelik, bu günlerde geleneği tartışanlar, destekledikleri gelenek içinde ilerlemeci bir tutum benimsemektedirler; bu gelenek, övgüler düzdükleri[2] "değişme geleneği"dir ve onlar bu paradoksun içerdiği şeyi düşünmemektedirler. Daha sağlam gelenekler, devralınanı sürdüren gelenekler daha az destek alıyorlar. "Gelenekselcilik (tranditionality)" geleneği"nin çok az taraftarı var.

Gayet tabii, "burada bir geleneğin bulunduğu ....." ileri sürülerek desteklenen pratikler vardır; fakat bu geleneklerin içerikleri daima marjinal öneme hâiz konulardır; bu tür geleneksel kurallara uyum, arzu edilir bir uyumdur, fakat zorunlu değildir. Bu, değişim zorunluluğunu çok ciddi bir ihmâl durumudur. Değişime direnilmemelidir; değişime rıza gösterilmelidir. Daha da iyisi değişim aranmalıdır; en iyisi onu başlatmaktır.

Bunlar ilerleme fikrinin başarıları arasında yer alır. Değişme ilerlemeyle hemhudut hâle gelmiştir; yenilik gelişmeyle sınırdaş hâle gelmiştir. Daha önce yapılmış olan şeyi iyileştirme fikri reddedilmez; fakat hakkında kafa da yorulmaz. Gerçekte ise, yapılmış bulunan şeyin büyük bir kısmı kabul edilir; fakat entelektüel tartışmaların dışında kalır. O, hayatın rutinine aittir ve farkedilmeyecek kadar önemsizdir.

---

[1] Bakınız R. H. McNeal, "A Letter from Trotsky to Krupskaya, 17 May 1927", *International Review of Social History* 48, no. 1 (1973): 111-119. Stalin'i bir "öfke" olarak eleştirisini küçük görmesi konusunda Krupskaya'dan yakınan Trotsky, kendi ilerleme tarzını destekleyerek, "Ve, bu zor zamanlarda şimdi yaptığımız gibi, bütün bir bolşevizm geleneğiyle derin ve kuşku götürmez bağlarımızı asla hissetmedik" dedi (s. 119). Bu mektupta daha önce "1904'te başlayan bütün bir bolşevizm tarihini" yardıma çağırdı (s. 118).

[2] Birçokları arasından bir örnek için bakınız, Martin Marty, "Tradition, verb (rare)," *The University of Chicago Record* 9, no. 4 (21 September 1975): 139-38.

AYDINLANMA

İnsanlığın ilerlemesi empirik bilimle yargının rasyonalitesinin ilerlemesi olmuştur. Bunlar kendi içlerinde, iyi ve sınırsız fayda getiriciler olarak düşünülmüşlerdir. Her ne zaman bilim ve akıl bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemesi gereken kuralların doğru kaynakları olarak takdire lâyık görülmüşse, o zaman gelenek de eleştiriye maruz kalmıştır. Bilimsel bilginin geleneksel bilgiye tezat olduğu söylenmiştir; nihaî noktada duyuların tecrübesine ve rasyonel eleştiriye dayanan bilimsel prosedür, yaşlıların otoritesi temelinde benimsenen bilgiye tezat teşkil eder.[3] Rasyonalite ve bilimsel prosedürün, pratik ve prestijleri modern dönemde giderek artarken belirli geleneksel inançları ve geleneği itibardan düşürdü. Teklif edilen veya benimsenen her inanca rasyonalite ve empirik gözlem kurallarına uyum testi uygulama başarısızlığı karşısındaki temel diskalifiye olma durumu dışında gelenek, başka ağır yükler de taşıdı. İnancın temeli olarak geleneğin eleştirisi cehâlete duyulan nefretle birleşti.

Kutsal şeylerin bilgisizliği daima, bir aşağı durum olarak kabul edile gelmiştir. Empirik olayların bilgisizliği, modern zamanlarda benzer bir statü kazandı. Bilgisizlik ve geleneksellik birbiriyle bağlantılı hâle geldi; herikisi de Avrupa'nın tiksinti duyduğu eski rejiminin (*ancient rengime*) bir parçası olarak görüldü.

Bir tarafta rasyonalite ve bilimsel bilgi, diğer tarafta geleneksellik ve cehâlet, birbirlerinin karşısına antitezler olarak konuldu. İlerleme partisi- ki o insanlığın keyfî ve baskıcı otoriteden özgürleşme ve insanî faaliyetlerin aydınlanmış akılla bilimsel olarak yönetilmesi gerektiğine inanıyordu- çoğu insanın içinde yaşadığı hurafe ve cehâlet durumundan iğreniyordu. Bu duruma, kilise örgütünce empoze edilen dogmalar eşlik ediyordu. Rasyonel düşünme ve empirik gözlem olmaksızın kabul edilmeleri dogmanın doğasından kaynaklanıyordu. Çoğu dogmanın özelliği, uzun süre yaşamasaydı; dogma geleneğin parçasıydı. Dogma ve inancın zorbalığı birarada düşünülüyordu. Gelenek, dogmaya bağlılığa dönüşen kötü bir ad almıştır.

Benzer bir ortaklık, -her ne kadar aralarında zorunlu ilişki yok ise de-, hurafe ile gelenek arasında kuruldu. Hurafe belirsiz bir terimdir; genellikle empirik bakımdan ispat edilemeyen ya da varolmayan şeylerin mevcudiyetine ve faydasına inanç anlamına gelir; o bir hata formudur. Her ne kadar yeni hurafeler doğuyorsa da, hurafeler genellikle geleneksel olarak nakledilir.

---

[3] Bakınız, Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklarung* (Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1932), chaq, l; *La Pensee eurupeenne au XVIII siecle: de Montesquieu a Lessing* (Paris: Boivin, 1946), 1:34-57; and *La Crise de la conscience europeenne (1680-1715)* (Paris: Boivin, 1935), 1: 38-69-and 157-264.

Hurafeler kesinlikle ilericiler, seküleristler ve rasyonalistler arasında da yaygındır; fakat, hurafenin ilericiler arasında ortaya çıkmasına yol açtığı yergi, gelenekselliğe (traditionality) lâyık görülmüştür; onların kendi hurafeleri yergiden muaf tutulur. Aynı şey, Aydınlanma'nın kökünü kurutmak istediği eşit düzeyde kötülükler olan toleranssızlık ve dogmatizm için de ileri sürülebilir. Geleneksellik, bilimizmden (scientism), rasyonalizm ve sekülerizmden daha fazla toleranssızlık ve dogmatizm içermez. Yirminci yüzyıldaki en tahrip edici eylemler, gerici rejimler ve gericilerden daha az hoşgörülü devrimci rejimler ve ilerici devrimciler tarafından gerçekleştirildi. İlericiler arasındaki dogmalar, geleneğe kuşku duymakta fayda görenler arasında çok daha yaygın değildir.

1789 Fransız Devrimi'nde ve onu müteakip savaşlarda tehlikede olan Avrupa'daki *eski rejim*, birçok özelliğin karışımıydı. Geleneksellik bu özelliklerden biriydi. Birçok uygulama geleneksel olarak meşrulaştırıldı; çok sayıda kurumların uygulaması, aslında yüzyıllardır uygulanan veya uygulanmış bulunan pratiklerin devamıydı. Bu bilinçli bir şekilde icrâ edilmiyordu. Kendi içinde bu, her kurumun aklın kontrolü altında aklanmasını zorunlu sayan zihinler için iğrenç birşeydi; her kurum sonuçlarıyla ya da görünürde rasyonel bakımdan doğrulanmış bir ilkeyle doğrulanmalıydı. Açıkça bu, *eski rejim*'in kurumlarının şartlarından farklı birşeydi. Fakat buna ilâveten, *eski rejim* toplumlarının rasyonalistlere iğrenç gelen başka birçok daimi özelliği de vardı. Roma Katolik Kilisesi'nin gücü (iktidar, çev.) ve yetkisi, Protestanlar ve inançsızlara katı tutumu, keskin ve bölücü itaat hiyerarşisi, ödül ve fırsat dağıtımının kriteri olarak soyun önemi, Avrupa toplumlarının Fransız Devrimi'ni önceleyen aksaklıkları arasındaydı. *Eski rejim*'de yaygın olan - çıkar ve güç mülâhazaları dışarıda kalmaksızın- geleneksellik, toplumun, rasyonalistlere, seküleristlere, ilerici ve eşitlikçilere tiksindirici gelen diğer özelliklerinin sürmesine yardım etti. Geleneksellik, belirli türde bir toplum ve kültürle özdeş hâle geldi. Geleneksellik cehâletin, kilise egemenliğinin, dinî toleranssızlığın, sosyal hiyerarşinin, servet dağılımındaki eşitsizliğin, toplumdaki en iyi konumlar üzerinde doğum şartlarında öncelik hakkının, zihnin ve sosyal kurumların rasyonalist ve ilerici suçlamalara maruz kalan diğer özelliklerin nedeni veya sonucu sayıldı. Geleneksellik *eski rejim*'in her eleştirisinin her yerde hazır ve nazır düşmanına dönüştü; geleneksellik akla ve bilimsel bilgiye yer açtığında, yaşamasını sağladığı kötülüklerin tamamının ortadan kalkacağı düşünüldü. Rasyonelliğin ve bilimsel bilginin yayılması, Roma Katolik Kilisesi'nin iktidarını yıkacak, monarşinin gücünü dizginleyecek, akrabalık ve soy aracılığıyla edinilen imtiyazları ortadan kaldıracaktı. Aydınlanma'nın gündemine ilk giren şey, bu yüzden uygun şekilde

dile getirmek gerekirse gelenekselliği lağvetmek oldu;[4] onun ortadan kalkmasıyla birlikte, süregelen bütün özel gelenekler de ortadan kalkacaktı.

Les ombres'e karşısındaki *les lumiéres*'le mücadele eden ilerleme partisinin şanlı bir tarihi vardı ve insan ırkının iyiliği için çok şey yapmıştı. Son zamanlarda kendisini çıkmaz bir sokakta buldu; program büyük ölçüde gerçekleştirilmişti. Başarıları kabul görmüş ve sorgulanmaksızın kabul görme durumuna yükselmişti. Başarıları sessizce kabul edilir ve tantanayla küçük düşürülürken; başarısızlıkları açık bir şekilde göze çarpmaya başladı. Bununla birlikte, ilerici dünya görüşü partisi saflarında arada bir ve yeni yeni ortaya çıkan rahatsızlığa rağmen, beslediği rasyonalist ve bilimsel yontulmamışlık (philistinism) "gelenek" kavramını, onu dizginlemeksizin işitmeyecektir. Bu dünya görüşüne göre gelenek, gelişmeye, bilim ve aklın insan faaliyetlerine uygulanmasına engel teşkil eden herşeye vücut vermektedir. Bilimin son ilerici eleştirmenleri, bu ilerici gündeme bir başka kalemi daha eklediler, onlar yüzlerini bilimden başka tarafa çevirdiklerinde, yalnızca dogmatik ve keyfî otoriteden özgürleşmeye değil, aynı zamanda bütün sınırlamalardan özgürleşmeye de methiyeler yağdırdılar. Kezâ onlar, eski yandaşlarına göründüğü üzere kendilerine de iğrenç olarak görünen gelenekle ilgili hiçbir şeye kulak vermeyeceklerdir.

Sosyal bilimlerin gelenek karşısındaki körlüğü

Çağdaş sosyal bilimler, Greko-Romen antikitesine kadar uzanan bir geleneğe sahiptir; fakat sosyal bilimler Aydınlanma geleneğine de çok şey borçludur. Gelenek karşısındaki kuşkucu tutum ve geleneğe pek yer tanımayan toplum anlayışı Aydınlanma'dan devralınmıştır.

Mevcut durumdaki toplumun, çağdaş bir sosyal bilimci tarafından yapılmış bir incelemesini okursak, katılımcılarının mâlî "çıkarlarının", irrasyonel korkularının ve kezâ iktidar arzularının dile getirildiğini; grup içi dayanışmanın irrasyonel örtüşmelerle veya çıkarlarla açıklandığını; toplumu meydana getiren grupların liderlerinin hilelerinin belirtildiğini; gelenekten, önemli şeylerle ilişkili herhangi bir unsur olarak nadiren sözedildiğini görürüz. Realist sosyal bilimciler, geleneğin adını bile anmazlar.

Gelenek sosyal yapının, kaybolan veya günümüzde sosyal bilimlere egemen zamandışı anlayışlarca üzeri örtülmüş bir boyutudur. Tarihin sosyolojisiyle son kucaklaşması ve *équipe des Annales* tarihçilerinin *"longue durée"*ye gösterdikleri ilgi, geleneğe çok küçük bir yer vermiştir. Çıkarların daima aynılığı ve ekolojik şartlar, istikrarı (durağanlığı, dengeyi, çev.) açık-

[4] Franco Venturi, "The European Enlightenment," *Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century* (London: Longmans, 1972), ss. 1-32.

lar. Marksizm "yeniden üretim"den sözediyor; fakat burada geleneğin hiçbir yeri yok. Her ne kadar kuşku götürmez başka nedenler varsa da, modern bilimin büyük bölümünün, en azından daha sistematik ve teorik sosyal bilimlerin "burada ve şimdi" postülası bir hataya yol açtı. Zaman boyutu, sistemdeki değişkenlerin her birinin o sıradaki fonksiyonunu yerine getiren bir şey olarak vurgulamak suretiyle denge kavramıyla/anlayışıyla belirsizleştirilir. Bu değişkenlerin her birinin tarihi her ne olursa olsun, tarihleri mevcut duruma yerleştirildi; rayiçteki kendi kendini-yeniden üretme mekanizmaları araştırılmadı. Tarihin hiçbir anlamı yoksa, kişinin kendi hayatını veya başka birinin hayatını açıklaması için, ona atıfta bulunma ihtiyacı da olamaz. Eylemin amaçları ve kuralları, bu amaçların ve kuralların benimsenmesinin temelleri ve motifleri, bu geleneksel diye adlandırdığımız inançların, pratiklerin ve kurumların "mevcudiyetine" yeniden dönme, bütünüyle, problem teşkil etmeyen şeyler olarak görüldü. Sosyal bilim branşı, giderek teorik bakımdan daha sofistike hale geldikçe, toplumdaki geleneksel unsuru da o ölçüde daha az duyarlı bir duruma geldi.

Geçmişin bastırılmasıyla ilgili olarak, modern sosyolojinin tarihinden birkaç ilgi çekici örnek verilebilir. Pareto'nun "daimî tortuların" "kalıntısı"nda, geleneğin incelenmesine açılan zamana ilişkin bir atıf vardır; ancak bu zaman boyutu, tanımlayıcı bir fiziksel metaforla geçiştirilir. W. I. Thomas ile Florian Znanicki'nin "dört arzusu" içinde "güvenlik arzusu", "yeni tecrübe arzusu"yla tezat durumdadır; ancak bu, kişinin gelecekte de, şu anda yaşamakta olduğu gibi aynı konumda yaşama arzusu anlamını vermek üzere olumsuz biçimde yorumlanmıştır. Geçmiş pratiklerin ve düzenlemelerin sürekliliği, açıklanması gerekli birşey olarak ele alınmamıştır. Max Weber'in dörtlü "anlamlı" eylem tipleri sınıflandırması, yaşantının geçmişe atıfta bulunan bir normuna bağlılığa belirsiz bir yer verir; Weber'in bizatihi kendisi, "geleneksel eylem" kategorisini refleksif alışkanlık eylemleri içinde ve ideallere yönelik eylemi, zaman boyutunun neticede silinmesiyle erimiş gibi görünüyor. Gelenekselliği açıklaması için ortaya çıkan bir fırsatı, Weber'in düşüncelerinin daha sistematik bir formülasyonunu yapma girişimlerini Profesör Parsons ve bizzat kendim kaçırmış bulunuyoruz.[5]

Sosyal bilimciler, geleneği açıklama şemalarının dışında tutarak ve "tarihsel faktörleri" devreye sokarak gelenekle karşı karşıya gelmekten sakınırlar. Onlar bu yolla geleneği, fuzulî bir kategori, görmezlikten gelinmesi gereken kafa karıştırıcı bir entelektüel unsur olarak ele alırlar.

---

[5] Bakınız "Values, Motives, and Systems of Action," *Towards a General Theory of Action*, edited by Talcott Parsons and Edward Shils (Cambridge, Mass., Harvard University Pres, 1951), ss. 53-109.

Geleneğin yoğun etkisi gözardı edilemeyecek kadar büyüktür. Sosyal bilimciler, biyolojik organizmanın, sıradan insanın üzerinde taşıdığı yoğun bilgi ve hüner stokunu doğuramayacağını, bu stokun kazanılmasının, yetişkinlerin eylemlerini açıkladıkları "çıkarların" bir araya gelmesiyle ya da "iktidar arzusu"yla açıklanamayacağını çok iyi bilirler. Sosyal psikologlar ve sosyologlar "dil hünerlerinin kazanılmasını" ve sosyalizasyonu, "asimilasyonu", antropologların "kültürü" inceledikleri gibi incelerler. Onlar kendi geleneklerince, "sosyalizasyonu", "akültürasyonu" ve benzer fenomenlerin incelemeleri için yönlendirilirler. Kendi toplumlarında sergilenen kültür yapısına sempatiyle yaklaşmadıkları hâlde çoğu sosyal bilimci, aynı zamanda, insan eylemlerinin biyolojik ve genetik olarak belirlenmesi ihtimalinden de pek tiksinti duymaz. Uzun süre sosyologlar bir disiplin olarak varoluşlarını, "sosyal güçlerin" insanların eylemlerini belirlediği, insanî eylemlerin bu "sosyal güçlerin" parçası olarak mevcut gelenekler stokunu içine aldığı iddiasıyla akladılar. Gelenek stoku, sosyoloji ve sosyal psikoloji daha bilimsel ve sistematik bakımdan teorik hâle geldikçe, tedricen gözden düştü. Fakat kaçınılmaz çıplak ve bilgisiz insan yavrusu olgusu ve onun kadar kaçınılmaz bütünüyle tecrübeyle öğrenilmemiş hünerleri, bilgisi ve inançlarıyla - bunları yalnızca akıl sağlayamaz ve büyüyen biyolojik organizmanın doğuştan getirdiği özellikler de değildirler- yetişkin olgusu görmezlikten gelinemez. Durum böyleyse, hünerlerin, bilginin ve inançların kazanıldığı kabul edilerek incelenmeliydi. Bu yüzden, bir gelenek parçasının incelenmesi, bir ölçüde çağdaş sosyal bilimlerle birleştirildi; bu parça kazanım sürecinde ortaya çıkan, içeriği zayıflatılarak küçültülen, daraltılarak kuşaklararası ilişkilerle sınırlanan parçaydı. "Sosyalizasyon" ya da "asimilasyon" süreci içinde bir kuşaktan diğerine geçen bu gelenek parçacıkları, birbirleriyle bağlantılı daha geniş bir parçalar ağının parçası olarak görülmedi (Bu, "dilin kazanılması"yla ilgili incelemelere uygulanmadı).

Sosyal bilimcilerin geleneği görmezlikten gelmelerinin nedenleri çeşitlidir. Dünya görüşleri bakımından ilerici sosyal bilimciler, geriye dönük ve reaksiyoner inançları çağrıştıran gelenekten hoşlanmazlar. Onlar aynı zamanda, modern toplumun geleneksizliğe, "çıkarlar" ve "güçle" eylem egemenliğine doğru ilerleyen bir yol üzerinde olduğu yolundaki ham düşünceyi de onayladılar ve gerçekten aşırı ölçüde benimsediler.

İlerlemenin kesinlikle hiçbir zaman kayıtsız şartsız ateşli bir taraftarı olmayan sosyologların en büyüğü Max Weber, temelde iki tür toplum olduğu yolundaki genel görüşü paylaşıyordu: geleneğin tuzağında çırpınan toplumlar ve eylemlerin tercih kriteri, "çıkarlarının" azamî tatminin rasyonel hesaplaması olan toplumlar. Weber'e göre, "Daha erken dönemlerde, ekonomik rasyonalizmin derecesi değişiyordu. Başlangıçta gelenekçilik, artık asıl an-

lamlarına sahip bulunmalarına rağmen miras kalan gelenekleri devralarak onları diğer dönemlere empoze eden uzun geçmiş zamanlardan gelen şeylere sıkıca bir bağlılık vardı. Bu durum ancak tedricen aşılabilmişti."[6]

Bu görüşün doğal sonucu, modern toplumun, içinde aklın yardımıyla peşinden koşulan çıkarların eylemin en önemli temeli olduğu, geleneğin yalnızca bu tür bir modern toplum tarzına tezat teşkil ederek hayatta kalacağı bir geleneksizlik durumu istikametinde ilerlemesidir. Max Weber, modern toplum yorumunda geleneğe pek önemli bir yer vermedi. Bu görüşü her ne kadar karakteristik biçimde trajik bir anlatımla dile getirmişse de, görüşleri, çağdaşlarının görüşlerinden pek farklı değildi.[7] Yorumunda zımnen, irrasyonel korkuların taşıdığı, aksi durumda doğru eylemden sapmanın taşıdığı geleneklerin, rasyonalizasyonun karşı konulamaz yükselişince yokedilecekleri fikri vardı.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal bilimciler öznelerini bilimselleştirmekte ve onu duygusallıktan ve "işlemselleştirilemeyecek" olan bulanık kavramlardan kurtarmakta kararlıydılar; onlar aynı zamanda güçsüzleştirici bir eğitim rejiminin kurbanlarıydı. Kültürün "biyoloji" kaynaklı olmadığı onlar için açık olduğundan, kültürün "psikolojik" kaynaklı olması gerektiği sonucunu çıkardılar ve "ulusal karakter" konusundaki müteakip incelemeler, psikoanalitik kişilik teorisinin damgasını taşıdı. Kültürün incelenmesine sekülerist yaklaşım, ayrıntılı sembolik yapıları, benzeri bir zihnin elementer kalıplarına indirgeme eğilimiyle sınırlandırıldı. Modası geçmiş etnologlar ve tarihçiler, kısmen, gelenek tartışmasının bir tabu altındaymışçasına yapıldığı zamanın Batılı toplumlardan çok uzak bir geçmişin toplumlarıyla meşgul oldukları için, geleneğin önemi konusunda daha duyarlıydılar. Fakat tarihçiler ve antropologlar gelenek konusuna pek kafa yormadılar. Şimdinin ne kadar içine girdilerse, geleneğin etkisini gözlemlemeye de o kadar az eğilim gösterdiler ve çağdaş sosyal bilim dilinin de o kadar fazla içine düştüler. İnançların, eylemlerin ve kurumların özelliği olarak geleneksellik, başka şeyler içinde eritilip yok edildi.[8]

---

[6] Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte: Abriss der universalen Sozial -und Wirtschaftschichte* (Münich and Leipzig: Duncker and Humblot, 1923), ss. 29-39. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesselchaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Ist ed. 1887, 8th rev. ed. Leipzig: Hans Buske, 1935), ss. 8-39, 95-97, 219-21, 241-42. Bakınız keza Tönnies, *Die Sitte* (Frankfurt a. M. :Rütten and Loening, 1909). Benzer bir görüşü, sosyolojik araştırmanın ve teorinin büyük bölümü içermektedir. Emile Durkheim, Robert Park ve William I. Thomas, durumu büyük ölçüde aynı şekilde görüyorlardı. Modern sosyolojik analizin bu temel konusu şu kitapta mükemmelen tartışılmaktadır. S. N. Eisenstandt, *Tradition, Change and Modernity* (New York: John Wiley, 1973), ss. 1-11.

[7] Max Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religions-soziologie (Tübingen: J. C. B. Mohr* [Paul Siebecck], ss. 203-4.

[8] Profesör Colson, son zamanlarda yaptığı bir çalışmasında, Doğu'da geleneksel yasa diye adlandırılan şeyin, gerçekte sorumluluğun yerli hukuk otoritelerine verildiği bir sosyal hayat alanını sınırla-

BİREYSELLİĞİN YÜCELTİLMESİ VE MEVCUT TECRÜBE

Geçen yüzyılda, gelenekçe önerilen şeyin kabul edilmesine muhalif olan bir başka ve belki de daha derin bir zihin akımı vardır. Bu, kendisine yabancı metafizik bir şeyce engellenmiş olma korkusudur. Her insanın içinde, bir gerçekleşme vesilesi arayan, ancak toplumun empoze ettiği kuralların, inançların ve rollerin tuzağında potansiyel bir bireysellik bulunduğu yolundaki duyguya tekabül eden bir inanç vardır. Daha popüler veya vülger son biçimiyle "kişinin kendi kimliğini keşfetmeye", "kendi kendisini keşfetmeye", "gerçekte kim olduğunu bulmaya" ilgisi, bireyin ilk yükümlülüğü olarak görülmeye başlandı. Bazı yazarlar, Birleşik Devletler'deki üniversite eğitimi konusunda, kolejin, genç kişilerin "gerçekte kim olduklarını buldukları" yer olduğunu söylerler. Onlar, ben'in reel durumunun, aileler, okul ve üniversiteler gibi kurumların yüklendiği edinilmiş bagajdan çok farklı olduğunu öne sürerler. "Kendi kendisi" olmanın, kirletilmemiş ben'de, önceki kuşaklardan miras kalan bilginin, normların ve ideallerin yükünden kurtulmuş bulunan ben'de içerilen şeyi keşfetme anlamına geldiğini ima ederler.

Derin düşünmeyle değil, tersine dürtünün yüzeye çıkmasına ve tecrübede dile gelmesine imkân verilerek ulaşılacak hakiki ben arayışının en son ayrıntılı bulguları, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların romantizmine kadar geri götürülebilir. Sonraki yüzyılın bitiminde "hayatın olumlanması", "sun'î uzlaşmanın" ve Viktoryen ahlâkın felç edici sınırlamalarının desteklenemezliği hissiyle atbaşı ilerledi. "Çocuk yüzyılı", diyordu Ellen Key, Freudcu psikoanalizce öne sürülen süper-ego'nun egemenliğinin kırılması, romancının muhayyilesinin, yirminci yüzyılın roman disiplininden kurtulması -James Joyce öncülüğünü yapmıştır-, D. H. Lawrence tarafından öne sürülen seksüel dürtülerin hazzı, bütün bunlar, geleneğin sürdürdüğü mutabakatlar ve ahlâklara karşı büyük *Zeitgeist* kampanyasının safhalarıdır. Geleneğin rasyonel eleştiri önündeki suskunluğu, onun konumunu zayıflattı. Geleneğin tahrifi, bireyselliğin çiçeklenmesinin yolunu açtı.

Geleneğin ağırlığının azalmasına yardım eden dünya imajı içinde bir başka son gelişme daha vardır. Bu, "şimdi"ye olan ilgideki artıştır. Doğaldır ki insanlar, kendi işlerini ve durumlarını içinde barındıran işlerin şimdiki durumuyla her zaman ilgilenegelmişlerdir. Zaten aksi de düşünülemezdi. Fakat çağdaşlığa, mekân bakımından yakın ve uzağa ilginin artışı, bireyin hayat müddetine ve onunla aynı zamanda gerçekleşen olaylara hedonistik

---

mak arzusundaki koloni yöneticilerinin eseri olduğunu öne sürer. Bakınız Elizabeth Colson, *Tradition and Contract: The Problem of Order* (Chicago: Aldinge Publishing Company Co., 1974), ss. 77-87.

yoğun güvenin sonucu olabilir; duyumsal hazlar karşısında büyüyen duyarlılığın, artan entelektüel açıkgözlülüğün, çağdaş olayların okuryazarlık ve refah, gazeteler, radyo, fotoğrafçılık ve televizyon aracılığıyla mümkün kılınan bilgisindeki genişlemenin de sonucu olabilir.

GELENEĞİN ANLAMI

İNTİKAL EDEN ŞEY

Geleneğin birçok anlamı vardır. En yalın anlatımıyla gelenek, basitçe dile getirmek gerekirse, *traditum* anlamına gelir; *traditum*, geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi birşeydir. O, tevârüs edilen şey ya da ne tür bir özel bileşim olduğu ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu konusunda hiçbir şey söylemez; ne zamandan beri miras alındığı veya ne tarzda miras alındığı, sözel olarak mı, yazılı olarak mı miras alındığı konusunda da hiçbir şey söylemez. Aynı şekilde onun yaratılmasına, sunulmasına ve kabulüne giren rasyonel kafa yorma derecesinin, onun bir gelenek olup olmamasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Buradan anlaşıldığı şekliyle gelenek kavramının, geleneğin doğruluğunun kabul edilebilir delilinin bulunup bulunmaması ya da geleneğin geçerliliği kurumlaşmış bulunmaksızın kabul edilip edilmediği konusunda sessizdir; yazarların veya yaratıcılarının anonimliği ya da onu benzer şekilde adlandıran ve teşhis eden kişilere göre özelliği onun bir gelenek olup olmaması konusunda hiçbir değişiklik doğurmaz. Kesin kriteri, insan eylemlerinin düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir.

İntikal etmiş olma, mantıksal bakımdan herhangi bir normatif, zorunlu önermeyi icap ettirmez. Geçmişten gelen bir şeyin mevcudiyeti, onun kabul edilmesi, ona değer verilmesi, yeniden yasalaştırması veya aksi durumda asimile edilmesi gerektiği yolunda açık bir beklentiyi de icap ettirmez.

Gelenek -tevârüs edilen şey- maddî nesneleri her türlü şeye olan inancı, kişi ve olay imajlarını, pratikleri ve kurumları içerir. Gelenek, binaları, abideleri, bahçeleri, heykelleri, resimleri, kitapları, âlet ve makineleri içine alır. O, belirli bir zamanın toplumunun sahip olduğu her şeyi, sahibi bulunulan şeylerin mevcut sahiplerinin o sırada keşfettiği herşeyi, yalnızca dış dünyanın fiziksel süreçlerinin ürünü veya münhasıran ekolojik ve fiziksel zorunlulukların ürünü olmayan herşeyi içerir. İngilizce'ye son zamanlarda yeniden yapılan tercümesiyle *İlyada*, bir *traditum*'dur; Partenon da öyledir.

İnsanî eylemleri düzenleyen pratikler ve kurumlar, nakledilen belirli somut eylemler değildi ve üstelik bu imkânsızdı. Eylem, gerçekleşir gerçekleşmez yokolur. İnsanî eylemler, hâfızadan silinip yokolan şeylerdir. Onlar, fiilî icrâlarının gerektirdiği zamandan daha uzun süre devam edemezler; icrâ

edilir edilmez varolmaktan çıkarlar. Eylemlerin intikal ettirilebilir kısımları ima ettikleri veya sundukları eylem imajları veya kalıpları ve bu kalıpların yasalaştırılmasını gerekli gören, tavsiye eden, onlara izin veren ya da yasaklayan inançlardır. Belirli eylemlerin, eylem komplekslerinin ve serilerinin arkalarında bıraktıkları şey, müteakip eylemlerin şartları ve vukubuldukları zaman oldukları şeyin dokümanları, belirli şartlar altında gelecek eylemler için normatif öncüller ve talimatlardır. Bir geçmiş dönemin veya tarihsel şahsiyetin kabul edilmiş imajı, hâlen uygulanan bir eski âdet veya uzun-süredir kullanılan bir ifade biçimi kadar gelenektir. Bir geleneği kabul edenler, onu gelenek diye adlandırma ihtiyacı duymazlar; kabul edilebilirliği onlar için apaçık bir şey olabilir. Bir gelenek benimsendiğinde, gelenek onu benimseyenler için, eylem ya da inançlarının diğer parçaları kadar önemli ve hayatîdir. O, şimdideki geçmiştir; üstelik, şimdinin, herhangi bir son yenilik kadar önemli bir parçasıdır da.

Gelenekten sözettiğimizde temsilcileri veya koruyucuları bulunan birşeyden sözediyoruz. O, olmuş olan, tevârüs edilmiş veya intikal ettirilmiş olan *traditum*'dur. O, geçmişte yaratılmış, icrâ edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte varolduğuna, icrâ edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan şeydir. Bir traditum olmak, vareden ve benimseyen kişilerin de onu geçmişteki varlığı temellerinde gelenek hâline getirdikleri anlamına gelmez. *Tradita* (*traditum* tekil, *tradita* çoğuldur, çev.), onlarda ortaya çıkan geçmişlik niteliğine ateşli bağlılığın nesnesi hâline gelebilirler; onlar ancak yapılması veya inanılması makul şeyler olarak muhakkak sayılmaları durumunda benimsenirler.

İNTİKAL EDEN ŞEYLERİN AYNILIĞI

İntikali sırasında aynı kalan bir resim, fiziksel unsurlarının çürümesi ve dayanması sürecine, Vandalların ve yasadışı ıslahatçıların yaptığı değişiklikler açıktır: aynı şekilde, kesin biçimde tespit edilmiş -problemli bir kavramlaştırma- belirli bir edebî veya dinî metin, sayısız yeniden basımı sırasında aynı kalır. Metnin yorumu, belirli bir zamandaki bütün alıcılar arasında veya zamanla birbirlerinin mirasçısı olan alıcıları arasında eşit ölçüde aynı kalamaz. Bir davranış kuralı, açıkça bir davranış kalıbını dile getiren ya da ima eden bir davranış kuralı veya ruhla ilgili bir inanç ya da genel iyi konusunda bir felsefî ideal, kuşaklar boyunca devam eden yolculuğu içinde aynı kalamaz. Bir sanat tarzı, onun cisimleştiği belirli resim ya da heykeller aynı kalsalar bile, intikal süresi boyunca aynı kalamaz.

Sembol ve imaj türleri alınır ve değişikliğe uğratılırlar. Yorumlar temsilcisi bulundukları geleneği oluştururken, intikal süreci içinde değişirler; onlar aynı zamanda, alıcılarının mülkiyetinde bulunuyorlarken de değişirler. Bir

geleneğin intikal ettirilen varyasyonlar zincirine, "Platoncu gelenek", "Kantçı gelenek"te olduğu gibi gelenek denir. Zamana dayalı bir zincir olarak gelenek, benimsenerek intikal ettirilen temalar konusundaki bir varyasyonlar serisidir. Bu varyasyonların birbirine bağlılığı ortak temalara, takdimin ve kopuşun bir aradalığına, bir ortak kaynaktan doğuşuna dayanabilir.

Üç nesli içine alan kısa bir intikal zinciri boyunca bile bir gelenek, muhtemeldir ki bazı değişmelere maruz kalacaktır. Temel unsurları, değişen diğer unsurlarla bağlantılı olmayı sürdürür; ancak onu bir geleneğe dönüştüren şey, dışında yeralan bir gözlemci tarafından, birbirini izleyen her adımda veya birbirini izleyen intikal ettirilerek sahiplenilme eylemlerinde, yaklaşık olarak aynı olarak görülmesidir. Bir geleneğin alıcıları, kendi gelenek zincirlerinin uzunluğunun nadiren yeterli yargıçlarıdır. Marksist sosyalistler kendilerini, "ütopyacı" sosyalistlerden derin bir körfezle ayrılmış sosyalistler olarak görürler; geleneğin dışında yeralan bir gözlemci, hem birçok aynılık noktası hem de birçok farklılık noktası görür. Daha sonraki bağlılarının gördüğü şekliyle bilimsel kimya geleneği ve simya geleneği arasındaki ihmâl edilmiş ilişki, geleneğin bağlılarının, kendi kökenlerini algılama başarısızlığının bir diğer örneğidir.

Tam tersine, gelenek büyük değişimlere maruz kaldığı hâlde, alıcıları onu önemli değişikliklere uğramamış birşey olarak görebilirler. Yaşadıkları şey daha çok, birbirini izleyen iki kuşak içinde, önemli sayılmayacak kadar küçük değişikliklerle değişen bir geleneğin ilk sahiplerinin nesliyle aynı soydan gelme hissidir.

Gelenekle özdeşleşme hissiyle, geleneğin daha önceki alıcılarıyla aynı silsilede bulunma hissi, bir geleneğin fiilî kabulünden çok farklı şeylerdir. Bazen bu özdeşlik duygusuyla aynı silsilede yeralma hissi birarada varolur; bazen de birbirlerinden ayrı olarak yaşarlar. Aynı silsilede yer alma veya süreklilik hissi, önemli ortak niteliklere sahip bulunan kuşakların kırılarak kopmamış bir zincirle "birbirine bağlanmış bulunmaları" hissidir. Zincirin üyelerinin yaşadıkları bir şey olarak da görülebilen varsayım kabilinden artarda gelen üyelerinin "her şeyini" kuşatır. Özdeşlik duygusuyla süreklilik duygusu, dışardan gözlemci tarafından fark edilebilir *traditum*'a ilişkin bir özdeşlik bulunmasını gerektirmez.

Çok sayıda alıcılar kuşağı içinde *traditum* birçok bakımdan -koruyucularınca merkezî sayılmayan bakımlardan değil- ilk formlarından değişerek farklılaşmış olabilir. Dogmadaki birçok değişikliğe rağmen Roma Katolik inancının merkezî özellikleri sürekli aynı kalmıştır. Bir kurum, daimî hukukî kişiliğe ilişkin bir kimliğe, fiziksel mahalle, ada, faaliyet tarzına ilişkin devam eden bir aynılığa olduğu kadar üyelerinin herhangi bir kuşağının zihinlerindeki ilk varoluşunun imajına ilişkin süregelen bir aynılığa da sahip bulu-

nabilir.[9] Tek ismin kullanımı özdeşlik duygusunu güçlendirir. Bir kollektivitenin hayatı içindeki daha öncekiyle aynılık hissinin varlığı muhtemelen, sabit bir *traditum*'un geçişini ve kabulünü doğurur; fakat bunu garantileyemez ve bunun zorunlu şartı değildir.

Gelenekler bağımsız şekilde kendi kendilerini yeniden üreten veya kendi kendilerini işleyen şeyler değildirler. Yalnızca yaşayan, bilen ve arzulayan insanlar onları hayata geçirebilir, yeniden yasalaştırabilir ve değiştirebilirler. Gelenekler, daha doğru ve daha iyi ya da daha elverişli birşey yaratma arzusu, onları edinen ve onlara sahip bulunanlarda diri olduğu için gelişirler. Gelenekler, sahipleri onları temsil etmekten vazgeçtikleri ya da onları benimseyen ve yeniden hayata geçirerek yaygınlaştıranlar artık başka yaşam çizgilerini tercih ettikleri için veya gelenekleri temsil eden yeni kuşaklar başka gelenekler buldukları ya da benimsedikleri standartlara göre daha fazla kabul edilebilir nispeten yeni inançlar buldukları için bağlılarını kaybetmeleri anlamında çürürler.

GELENEĞİN ÖMRÜ

Bir tarzın (modelin, çev.), sürekli varlık anlamında gelenek sayılması için ne kadar süre intikal ederek benimsenmiş olması gerekir? Bu soruya tatmin edici bir cevap verilemez. Açıktır ki, tasavvurunun arkasından hemen terk edilen, mucidi ya da savunucusu takdim ettiğinde veya onu cisimleştirdiğinde hiçbir alıcı bulamayan inanç gelenek değildir. Eğer bir inanç veya pratik "model oluyor", fakat kısa bir süre hayatta kalabiliyorsa, bir geleneğe dönüşmeyi başaramaz; çekirdeğinde, gelenekselliğin kalbinde bulunan taraftarından alıcısına intikal ettirilemez tarzları taşıyor olsa bile başaramaz. Bir geleneğin gelenek hâlini alabilmesi için en az üç kuşak -bunların uzun veya kısa olmasının önemi bulunmaksızın- sürmesi gerekir.

Bir geleneğin süresini dile getirmenin yolu ondan, kuşaklara göre sözetmektir. Bu, kuşakların kendileri farklı sürelere sahip bulundukları ve sınırları büyük ölçüde belirsiz olduğu için çok kesin değildir. Sözgelimi, çocukların dört yılını harcadığı bir okulda, bir kuşağın yalnızca dört yıllık bir ömrü olabilir. Öğretmene gönderme veya belirli bir oyun oynama tarzı gibi bir gelenek, yılları bakımından kısa sürelidir, yine de alıcıları açısından "eski gelenek" olabilir. O bir defa, birçok yıl boyunca ikinci sınıf öğrencilerinden birinci sınıf öğrencilerine on ya da onbeş intikale tâbi olunca, alımlayıcılarına ezelî-ebedî olarak varolan bir şeymiş gibi görünür. Kuşakların uzun olduğu yerde, bir gelenek zincirini şekillendirecek bir *traditum* için uzun bir zaman süresine ihtiyaç duyulur. Bunun ne kadar bir süreç gerektir-

[9] Karl Rothenbucher, *Über das Wesen des Geschichtlichen und der geschichtlichen* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]: 1926), s. 12.

diği sorusu, tam olarak tatmin edici şekilde cevap verilmesi zor bir akademik sorudur; fakat aynı zamanda, asgarî düzeyde, üç kuşak üzerindeki iki intikalin, gelenek sayılabilecek bir inanç veya eylem kalıbını gerektirdiğini söylemekle yetinilebilir.

Kısa bir zaman süresi içinde varolan bir moda, onbeş ile yirmi yaşları arasında diyelim, tek bir kuşağın pratiği veya inancı olabilir. Aynı kuşak veya yaş-grubu, belirli bir inancı veya uygulamayı yıllarca sürdürebilir; fakat ondan sonra gelen uygulamayı benimseyebilir. Bir inanç ya da pratik tek bir kuşak tarafından, bir yıl veya bir mevsim benimsenmiş olabilir; kezâ, varolan kuşaklardan başka farklı birçok kuşak tarafından benimsenmiş, fakat kısa bir süre için benimsenmiş de olabilir. Sürenin kısalığı, modanın göstergesidir. Moda ve gelenek, bir tarzın takdimi ve bu tarzın diğer kişilerce benimsenmesi bakımından ortak özelliklere sahiptirler; bir moda, ömrü tek bir kuşakla sınırlı olduğu sürece, bu kuşağın hayatının büyük bölümünde varlığını sürdürse bile, bir gelenek değildir. Birçok moda bu kadar süre bile varlığını sürdüremez. Bir moda, kısa ömrü içinde, nispeten süratle ve nüfusun önemli bir miktarını aşan sayıda alıcı bulmalıdır; oysa bir gelenek, uzun bir ömrü bulunduğu için daha tedricî olarak büyür. Moda olarak başlayan birşey bir geleneğe dönüşebilir. Gelenek ile moda arasındaki sınır belirsizdir; keyfî ve uygulanamaz bir tarzda belirlenmesi dışında belirlenemez. Fakat, bu sınırın belirsizliğine rağmen, aralarındaki farklılık apaçık ortadadır.

Bir biçimden diğerine değişerek gelen gelenek zinciri, uzun bir süre varlığını korur. Monoteizm geleneği, süre bakımından, bugün ikibuçuk üçbin yıllık bir gelenektir. Vatandaşlık geleneği, takriben ikibin yıllık bir gelenektir. Hıristiyan geleneği neredeyse ikibin yıllıktır. Liberal gelenek, yüzyıllarca yaşlı, Marksist gelenek, hemen hemen yüzyıllık bir gelenektir. Sanat ve edebiyatta "modernizm" geleneği Marksist gelenekle aynı yaşta veya ondan biraz daha uzundur. Adları, tahmini kuruluş tarihleri ve bilinen kurucuları bulunan kurumların yaşlarını genellikle kesin biçimde belirlemek zordur; yalnızca kayıtların yetersizliğinden dolayı değil, ortaya çıkışları tedricen gerçekleştiği için de böyledir. Bir geleneksel inanç veya davranış kalıpları zincirinin başlangıç noktasını belirlemek daha da zordur.

Geleneğin Özü

Geleneksellik, herhangi bir özsel içerikle bağdaşabilir. İnsan zihninin tamamlanmış bütün modelleri, bütün inanç veya düşünme tarzı modelleri, gerçekleştirilmiş bütün sosyal ilişki modelleri, bütün teknik pratikler ve fiziksel yapılar ya da doğal nesneler, intikal sürecinin nesneleri hâline gelmeye elverişlidirler; bunların hepsi de gelenek hâline gelme kapasitesine sahiptir.

Traditio Roma hukukunda, özel bir mülk sahipliği devretme tarzıdır. Özünün ve kurumsal konumunun önemi bulunmaksızın intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden herşey gelenektir. Gelenek, sözle intikal eden inançları olduğu kadar yazıyla intikal eden inançları da içine alır. Hem seküler hem de kutsal inançları içine alır, yoğun refleksiyona (düşünmeye, çev.) tâbi tutulmaksızın benimsenen inançları olduğu kadar, akıl yürütmeyle, metodolojik yollarla ve teorik bakımdan kontrol edilen entelektüel prosedürlerle ulaşılan inançları da kuşatır. İlahî yollarla vahyedildiği düşünülen inançlarla bu inançların yorumlarını da içerir. Gelenek, nihâyetinde deneyle şekillenen inançları, mantıksal dedüksiyonla ulaşılan inançları da kuşatır.

Bazen, Eski Ahit, İnciller ve Kuran gibi kutsal metinlerle Talmud, Kilise Babaları'nın yazıları, hem Kuran hakkındaki yorumlar, hem de Peygamber'in yakınlarına söylediği yazılı kayıtlar gibi ilgili kutsal metinler etrafında çoğalan yorumlar arasında bir ayrım yapılır. Metinlerde yeralan merkezî şahsiyetler –İsa, Musa, Muhammed ve Buda- hakkındaki hikâyelerin anonim süslemeleri (incrustations) de kezâ *tradita*'dır. İkinci kategoride yeralanlara bazen, etrafında şekillendikleri vahyedilmiş veya aksi durumda otoriter kutsal metinlerden ayırtedilmeleri için "gelenekler" diye atıfta bulunulur. Metin ve gelenek burada ilk tebliğe, türev ise yoruma atıfta bulunur. Bu, hem Kutsal Kitap'ın hem de Kutsal Kitap'ın yorumlayıcı izah geleneğinin otorite olması gerektiği öne sürüldüğünde, Trent Konsülü'nde alınan konumdur.

Burada takındığım tutum değerlendirildiğinde, hem tebliğ hem de yorum gelenektir. Fiziksel yapılar (artifacts) -elyazmaları- gelenektir. Kutsal metnin kendisi de bir gelenektir. "Gelenek", metnin biriken anlamıdır; aksi hâlde yorumsuz metin yalnızca fiziksel nesne olurdu. Metnin kutsallığı, ayrı bir konuma yerleştirilir, fakat yorum bulunmaksızın metinden hiçbir anlam çıkarılamaz; yine de bu anlamın ne olduğunu ortaya çıkaran yorumun, metinden farklı bir şey olduğu düşünülür. Homer, Virgil, Shakespeare ve Dante gibi edebî şahsiyetlerin eserleri de, aşağı yukarı benzer bir duruma yerleştirilir; daha geniş yorum yazıları onlar etrafında şekillenir. Metinlerin kaydedildiği elyazıları ve basılmış kitaplar, metinler ve metinlerle ilgili yorumlar da *tradita*'dır. Homer'in, Virgil'in, Shakespeare'in ve Dante'nin yazıları da edebî türe ve hayatın yorumlarına ilişkin geleneklerin köklerinde yatarlar. Bu yazarların eserlerinden alınan ifadeler, imajlar ve temalar ikinci dereceden geleneklere girerler.

"Gelenek" teriminin birçok kullanımında, geleneğin özsel içeriğiyle ilgili zımnî sınırlamalar vardır. Onlar geleneklerin yalnızca, özsel içerikleri gelenekselliğe saygılı iseler, yazıdan çok sözle intikal etmişlerse, kurumlaşmış olgu değil, bir söz nesnesi iseler, olgusal tezleri için hiçbir delilleri yok ise, normatif tezlerine eşlik eden hiçbir akıl yürütme sözkonusu değilse ve eğer

yazarları veya kurucuları bireysel olarak adlarıyla teşhis edilebilir olmaktan çok anonimse, "hakiki gelenek" statüsü kazanabileceklerini ima ederler.

"Hakiki geleneğin" doğal alanının, bu modern bakış açısına göre, kalıtımsal şefler ve yaşlılarla yönetimde, liberal cumhuriyetlere veya demokrasilere tezat monarşi ve oligarşide, monoteizmden çok paganizm ve politeizmde; kanunlaştırma ve sistematik hukuk kodlarından çok gelenek hukukunda; dünyanın sekülerleşmiş yorumlarından çok dinî yorumlarında; gönüllü derneklere tezat ailelerde, özellikle de geniş pederşâhî ailelerde; çok daha genel olarak yaygın biçimde dağıtılmış otoriteden çok hiyerarşik otoritede; kişilerin özgür ve rahat davranışlarından çok rafine ve farklılaşmış görgü kurallarında; eşitliğe tezat eşitsizlikte; ticaret ve endüstriden çok ziraat ve balıkçılıkta; mekanik teknolojiye zıt âletlerde; daha sun'î araçlarla üretilen güçten çok insan, hayvan, rüzgâr ve su gücünde ikamet ettiği düşünülüyor. Gelenekle devralınan bir inanç doğası gereği hiyerarşiyi, dinî adanışı, okuryazar olmamayı icabettiriyor görünüyor. Geleneğin, bu tür topluma ait olduğu ve diğer toplumlarda yerinin bulunmadığı sanılıyor.

Gelenek fikri, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardan alındığı için, onu inceleyenlerce belirli türden geleneklerle sınırlandırma eğilimi vardır: Folklorla, peri masallarıyla, mitlerle, destanlarla, sözlü edebiyatla, gelenek hukukuyla, kırsal hayatın *Sitte und Tracht*'ıyla, dinî ve seküler ritüeller ve seremonilerle. Gelenek, yazılı metinler hâline getirilmemiş etkileyici eserlerin intikaliyle ilişkilidir. Gelenek, pek az formel eğitim görmüş ve düşüncelerini ifade edemeyen, okur-yazar olmayan ve rasyonel düşünmeyen tabakaların kültüründe aranır. Modern folklor disiplinin kurucuları, bu tabakada, rasyonelleşmiş uygarlığın ilerleyişi sırasında kaybedilmiş derin bazı zihinsel süreçlerin işbaşında olduğuna, bu süreçlerin işleyiş sonuçlarının, "gelenekle" sözel olarak anonim biçimde ve örneklerle, küçük değişikliklere maruz kalarak, ancak öz itibariyle ve görünüş bakımından kırılmaya uğramamış uzun zaman süreleri boyunca değişmeksizin kalarak, kuşaktan kuşağa aktarıldığına inanıyorlardı.[10]

Popüler kültürün gelenek adı altında toplanan özgün ürünlerinin büyük ölçüde adlandırılabilir yazarları yoktu; onların, bazı araştırmacılarca, bilinçdışı kolektif süreçlerin anonim ürünleri oldukları söylenmişti. Geleneğin folkloristik yorumuna göre, rasyonel söylem "geleneksel" eserlerin, inançların, davranış kalıplarının, kurumsal kuralların ve düzenlemelerin intikal ettirilmesinde ve devralınmasında pek önemli bir rol icrâ etmiyordu. Güya onlar, sorgulanmaksızın kabul edilmesini buyuran otoritenin himâyesi altında akta-

[10] Bakınız Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London: Maurice Temple Smith, 1978), özellikle s. 113-148.

rılıyordu; geleneğin dogmatik sunumu sık sık, geleneğin karakteristiği olarak dile getiriliyordu. Bu noktada, folkloristik gelenek anlayışı, geleneğin Aydınlanma yüzyılındaki rasyonalistik eleştiriyle biraraya geldi.[11] Nakledici ve devralıcının gönülsüzlüğünün de kezâ geleneğin karakteristiği olduğu söyleniyordu.[12] Ezberleyerek öğrenme, geleneğin bu türünü edinmenin bir diğer özelliğiydi. Gelenekle aktarılan inançların, hiçbir rasyonel içeriğe sahip olmadıkları veya yalnızca minimum düzeyde sahip oldukları öne sürülüyordu; takdim ve devralmanın tarzı da aynı şekildeydi. İnançların çoğunun hiçbir empirik geçerlilikleri yoktu. Rasyonel olmayan bir içeriğin, otoriter buyruk ve ezbere öğrenmeyle dogmatik sunumu ve itaatkâr kabulüyle bağlantısı vardı.

Ondokuzuncu yüzyılda Hıristiyan inancının Aydınlanma'nın dünya görüşünün tehdidiyle çözülüşüne tepki olarak, Kitab-ı Mukaddes'in, Kilise Babaları'nın, konsüllerin, Roma Katolik Kilisesi hiyerarşisinin içerdiği yorumların otoritesine inancın kabul edilmesi konusunda tezler öne sürüldü. "Gelenekselcilik" (traditionalism) doktrini Bonald'la başlayarak bir dizi yazar tarafından yaygınlaştırıldı.

Geleneksel toplumlar

Yirminci yüzyılın ilk yarısında, modern uygarlığa -modern uygarlık bilimist, rasyonalist, bireyci ve hedonist bir uygarlıktı- duyulan husumet yeni doruklara ulaştı: burjuva toplumuna yöneltilen suçlamalar arasında, modernliğin insanları, varoluşa anlamını veren bir düzenden "kopardığı" teziydi. Geleneğin, bu düzenin ana unsuru olduğu öne sürüldü. Geleneğin, düzenin ve uygarlığın kalitesinin garantörü olduğu iddia edildi.[13]

Soyut ilkelerin ve bu soyut ilkelerin açıkça tanımlanmış eylem, gözlem ve analiz tekniklerinde kullanımının rasyonel inşası, özü, iletişim tarzı, inanç ve eylemin örgütlenme tarzıyla geleneğin antitezi sayıldı. Daimî ortak gelenek yapısıyla uyum içinde bir toplum imajı, geleneksel kültür ve kurumlarla geleneksel olmayan kültürler ve kurumlar arasındaki bazı reel farklılıkların kısmî izahı için yararlıydı. Bütünüyle ele alınacak olursa herşeye rağmen sözkonusu imaj, geleneğin nüfuz alanının ve sınırlarının daha iyi anlaşılmasında engelleyici oldu.

---

[11] Bakınız Hazard, *La Pensee europeenne au XVIII siecle*, ve Venturi, "The European Enlightenment."

[12] H. B. Acton, "Tradition and Some Other Forms of Actions," *Proceedings of the Aristotolean Society*, n.s., vol. 53, yirmidördüncü oturumunda okunan bildirileri içeriyorlar, s. 1-28.

[13] Bu, modern düşüncenin ana temasıdır. Tönnies, Simmel, Spengler, Scheler, Barries, Bergson, Weil, Gill, Chesterton ve büyük ya da küçük diğer birçok düşünür, değişik biçimlerde, yıkıcı modern toplumun ortaya çıkışından önce insan ırkının, kırılmaya maruz kalmayan bir gelenekselliğe sahip olduğunu ima ettiler.

Modern burjuva toplumunun doğuşundan önce, bu yazarların ortaya koydukları ölçüde geleneğin egemenliğinde yaşamış hiçbir toplum varolmamıştır. Üstelik sosyal düzenin, iyi davranışın ve adaletin garantörü, geleneğin Batı'daki yakın zamanların toplumlarındaki kabulünden daha geniş bir skala üzerinde kabulü de olmamıştır. Yöneticiler genellikle muhteris, savaşlar acımasızdı, rahipler genellikle erdem sahibi, şiddet ve fanatizm patlamaları ise tekerrür eden şeyler değildi. Bir "geleneksel toplum", geleneklerin gelişmeyi engelledikleri ve mümkün her yerde bir kenara atılmaları gerektiği görüşünün etkisi altındaki toplumlardan daha fazla erdem alanına sahip değildi.

Muhtemelen, geçmişteki başarıların ve geçmişten miras alınan inançların bir yaşama kılavuzu olarak takdirinin, geçmişteki birçok toplumda, son iki yüzyılın Batılı toplumlarında gözlemlendiğinden çok daha yaygın olduğu doğrudur. Hukukta, edebiyatta, politikada ve dinde, geçmişteki yaşantının, geçmişteki inançların kendi açılarından delilleri bulunduğuna inanç şimdikinden daha fazlaydı. Vahiyden ya da dehadan veya tecrübeden ya da atalara saygıdan dolayı olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın ve hâlen varolmaları ve "işbaşında bulunmaları" gerçeğinden başka hiçbir neden bulunmaksızın insanlar genellikle bilerek, geçmişten miras aldıkları ve davranışlarını kendilerine göre düzenledikleri şeyler karşısında saygılı olmuşlardır.

Bu toplumlar genellikle, aileler ve kabileler, daha fazla iktidar ve şöhret için mücadele edenler arasındaki ateşli çatışmalara angajeydiler; şairler daha önce yazılmamış şiirleri yazmayı denediler ve onları çağdaşlarından ayıran, geçmişin saygı gören şairleriyle aynı düzeye yerleştiren ayırıcı niteliklerinden dolayı itibar gördüler; filozoflar ve bilim adamları daha önce bilinmeyen şeyleri keşfetmeyi ve doğruları, önceden asla ulaşılmamış bir kesinlik ve inandırıcılıkla göstermeyi denediler. Zanaatkârlar, üzerinde çalıştıkları materyalleri işleyerek sanatlarını geliştirdiler. Tüccarlar, kendilerinden önceki alternatiflerin görece avantajlarını hesapladı. Köylüler kasabalara akın ettiler, asker ya da hırsız oldular. Onlar bazen *jacquerie*'lere saldırdılar, etrafı tâlân ettiler ve kadınların ırzına geçtiler. Yine de birçok bakımdan bu toplumların üyeleri eski tarzlara bağlanarak onları yücelttiler ve önceden yazılmamış bir şeyi yaptıklarında, ya onun yeniliğini reddettiler ya da daha önce gözlemlenmiş ve saygı gören bir modele uygunluk gibi bir faydası bulunduğunu öne sürdüler. Geleneklere genellikle itibar edilmiyordu, sadece gelenekler olduğu için onlara saygı gösterilmesi gerektiği düşünülüyordu.

Bütün eylemlere geleneksel kuralların ya da pratiklerin kılavuzluk etmesi veya herşeyin geleneğe başvuruyla aklanması, yâni, onların bir geleneksel modele uydukları öne sürülerek aklanması sözkonusu değildir. Modern Batı toplumları dışındaki toplumların, sosyal ve kültürel hayatın bütün boyutlarını

istilâ ederek kontrol altına alan geleneksel tarzlarca tıkabasa dolu olduğu görüşü, geleneksel kültürün ondokuzuncu yüzyılın erken dönemlerindeki kâşiflerinin, kendi zamanlarındaki gelenekle ilgili gözlemlerini toplumun belirli bir kısmıyla sınırlamalarını, dahası, giderek çok karanlık ve irtibatsız köşelere sürüklenen bir parçasıyla sınırlamalarını kolaylaştırmıştı. Bu görüş gelenekselliği, arkaiklik ve modası geçmişlikle eşanlamlı hâle dönüştürdü. Bu görüşü aynı zamanda kendisinin, modern toplumların ileriye yönelik hareketinin parçası olanlarla çekişmede bozguna uğrayarak bu garip, içine kapanık ve "reaksiyoner" inançlar ve pratikler yapısıyla çelişkiye düşmesini de büyük ölçüde kolaylaştırdı. Arkaik olanla mücadelede zaferi kaçınılmaz görünen bu toplumların bilimsel, rasyonel, empirik, seküler ve ilerici özellikleri böylece, herhangi bir geleneksellik belirtisinden kurtulmuş oluyordu. İleriye doğru hareketin savunucularının kendi kendilerini anlama tarzı onları, gelenekselliğin herhangi bir konumundaki mevcudiyetini kabul etmeye veya tolere etmeye isteksiz hâle getirdi.

Aklın Geleneksellİği

Özsel (substantive) geleneksellik, yâni geçmişin başarılarının ve hikmetinin, özellikle de gelenekle beslenmiş kurumlarının takdiri ve buna ilâveten geçerli kılavuz olarak geçmişten miras alınan kurumlara saygı gösterilmesinin arzu edilir olması, insan düşüncesinin büyük modellerinden biridir. Modern zamanlarda, dinî politik düşünceler ve entelektüel hayatın içkin tahrikiyle bu model şiddetle eleştirilmiştir.

Aklın ve bilimsel bilginin saf ışığı, özsel geleneksellikle savaşta haçlıların yolunu aydınlattı. Yönteme dayalı gözlem ve mantıkla ispatlanamayan hiçbir şeye inanmayan analitik akıl ve empirik bilim, önceden inanılmış olduğu için inanılan ve asla bilimsel ve rasyonel olarak test edilmemiş bulunan inançlarla apaçık çelişkiler içinde işgördü. Temizlenmesi gereken bir çalılık vardı; fakat Aydınlanma'nın ve ondokuzuncu yüzyılın liberal bilimizmin büyük adımları, alanın büyük bölümünün temizleneceği zamanı inançla bekliyorlardı. Böylece akıl ve bilimsel bilgi egemen olacak ve insanlık artık gelenekçe köleleştirilmeyecekti.

Aydınlanma'nın dünya görüşü Batılı toplumlarda, ondokuzuncu yüzyıldan itibaren Batı dışı toplumlarda yaygınlaştı. Aydınlanma, bu toplumların herhangi birinde, hattâ onların en bilimsel olanında bile topyekûn bir zafer kazanmadı. Kazandığı zaferler bir maliyetle neticelendi. Bunun bedeli yalnızca, bir zamanlar özsel geleneksellik, Hıristiyan dinî inancı, atalara tapma, ailede ve diğer kurumlarda otoriteye hürmet tarafından işgal edilen arazinin çok büyük bir parçasının işe yaramayacak şekilde tahribi değildi. Bu, her şeye rağmen onların hedefiydi ve bu bedeli hasımları ödedi. Bedelin bir par-

çası, gelenekselleşmeyi içeriyordu. Bedelin diğer parçası, beklemedikleri zorlukları sıkıntı verici keşifleriydi. Burada beni ilgilendiren şey gelenekselleşmenin bedelidir.

Akıl ve bilimsel yöntem modelleriyle, kendisi için çalışan herbir akıl ve bilimsel yöntem sahibince kazanılmış şeyler değildir. Onlar, çoğunlukla, kendilerine aktarılır, yâni uygulama ilkeleri ve kuralları açıkça dile getirilerek ve ispatlanarak rasyonel biçimde aktarılırlar. Rasyonel olarak ispatlanabilmeleri, onları daha az geleneksel hâle getirmez. Yine de, soyut açıklama ve hattâ özel mantıksal ve empirik ispatla nakledilen, bu tür kurallar ve ilkelerle ilgili herşey değildir. İlke ve kurallara uygun olmayan, dile getirilebilir tezlerle öğretilemeyen, fakat onları icrâ eden kişilerdeki örnekleriyle içli dışlı dostluk ve empatiyle edinilen, sezilebilen şeylerde, "zımnî bilgi" (tacit knowledge) unsurları ve sezişleri vardır. Geleneğin nakli, "bilinçdışı" bir unsura sahip bulunduğu ölçüde gelenek aynı zamanda, bilim ve aklın kendileri için de mevcuttur. Tekniğin incelikleriyle anlamanın incelikleri, tecrübe ve analiz sırasında kendilerini gösterirler. Her bilim adamının kuşağı, kendi soyunun birbirini izlediği deneyimler ve analizlerle başardığı şeyi kazanır; bu tecrübelerin ve analizlerin meyveleri geleceğe aktarılır. Bu meyvelerin çoğu, sıkı rasyonel incelemeye ve rafine edilmiş ifade tarzlarına maruz kalır. Fakat bu süreç içinde, devralınan ve asimile edilen her şeyi içermez. Bunların bir bölümü, sunuldukları ve devralındıkları hâlde yine de dile getirilmemiş olanın devralınmasıyla şekillenir. Şekillenmiş ve düşünülmüş olanın sunumu, şekillenmemiş alıcının entelektüel sahipliğine göre şekillenir; böylece alıcı, biçimlendirmemiş ve dile getirilmemiş olanı edineceği bir konuma yerleşir.

Akıl ve bilimsel bilgi programı, gelenek tarafından aşırı ölçüde geliştirilmiş olmaması ölçüsünde başarısız kalır. Aklın ve bilimin gücüne inanç bir gelenek hâline gelir. İnsanî varoluşun kökleri ve anlamıyla ilgili önceden yapılmış Yahudi-Hıristiyan yorumlarına inançta olduğu gibi aynı inançlar sorgusuz sualsiz biçimde güvenle kabul edilir. Gayet tabii jeolojide, arkeolojide ve astronomide sürekli yeni bilimsel keşifler yapılmış ve delil kırıntıları, sıkı akıl egzersizi yapılmaksızın asla inşâ edilemeyecek olan teorilere başvuruyla biraraya getirilmiştir. Bununla birlikte, bu keşifleri yapamayanların büyük çoğunluğu için bu sonuçlar, özsel herhangi bir geleneğe çok benzeyen geleneklere dönüşürler. Ve kezâ bu keşifler, kendileri de gelenek olan önceki keşiflerin ve bilimsel keşfin *ethos*'unun sonuçlarından oluşan geleneklerden yola çıkarak ilerlerler.

Daha sonra gelen araştırmacılar tarafından devralınarak işlenen ve inşâ edilen rasyonel analizin ve bilimsel keşif *ethos*'unun, bilimsel gözleminin sonuçlarından oluşan birincil geleneklerin çevresinde, bilimsel bilginin ve bilimsel tutumun kurtarıcı güçlerini hesaba katan bir geleneği vardı. Dallanıp

budaklanmış ve kuşatıcı bu dünya görüşü, alıcılarının zihinlerindeki bilime, ziraat ve tıptaki teknolojik başarılara, genelde, bilimin ve bilim adamının prestijine destek sağladığından daha fazla destek sağlayacak hiçbir şeye sahip değildi. Onun desteği, gelenek hukukundaki herhangi bir örneği gibi bir teamüle dönüştü.

Akıl geleneği, insan ırkının onaylanması uğruna, özsel gelenekle en büyük rakip hâline geldi. İlerlemeci dünya görüşü için merkezî bir konum elde etti. Bu yüzyılda o, özsel geleneksellik karşısında düşmanca tutumları dışında, bilim veya akılla görece pek de ilişkisi bulunmayan geleneklere meşrulaştırıcı destek sağladı. Bunlar diğerlerinin yanında, seksüel aktivite ve ifade özgürlüğü üzerindeki sınırlamaların gevşetilmesini, ebeveyn otoritesinin azaltılmasını ve çocuğun özgürleşmesini, itaat ve iktidar eşitliğini, suçluluğa yönelik affedici bir tutumu, "sosyal problemlerin çözümüne" ve "toplumun rasyonel yönetimine" bilimsel yaklaşıma tapınmayı içerir. Bunlar, akıl ve bilimsel yöntemlerle her alıcıya yeni ulaşan yeni buluşlar değildirler; tersine bunlar, özsel geleneksellikten iğrenen ikinci gelenekle paylaşılan şeylerdir.

Akıl geleneğinin bu üçüncü parçasının savunucularının birçoğu onu, kendinde –apaçık bir şey saymadıkları sürece "doğal" birşey sayarlar. Bu tür bir görüş açıktır ki, savunulabilir değildir; özsel geleneksellik de özsel gelenekselliğe düşmanlık ve kayıtsızlık kadar "doğal"dır. Her kurumun ve pratiğin akıl ilkesine göre inşâ edilmesi gerektiği, eşitliğin iyi, eşitsizliğin kötü olduğu, faydanın iyiliğin kriteri olması gerektiği, güdülerin sınırlanmasının kötü olduğu, hazzın iyi olduğu inancı, görece rasyonel argümanlarla desteklenebilir. Bu inançlar rasyonel argümanlarla yaratılamazlar; yaratılabilseler bile, bağlılarının büyük çoğunluğunca rasyonel olarak keşfedilemezler. Geleneksel dünya görüşünü şekillendiren inançlar gibi onlar da "orada"dırlar. "Orada olma", onlara bir otoriter kendinde-apaçıklığı sağlar. Onlar, eğer birikmiş bir özel fikirler ve genel yönelimler kütlesi olarak daha önceden mevcut değil iseler, taraftarları için varolmayacak olan otoriter kendinde-apaçıklık tarafından sürdürülemezler.[14]

Gelenekteki normatif unsur

Kabul edilmesi için takdim edilen herhangi bir inanç geleneği içinde bütünüyle normatif bir element vardır, o, onay ve kabul sağlama amacıyla sunulur. Bununla birlikte, bütün gelenekler apaçık şekilde normatif değildirler. Birçok gelenek, açıkça olgusal ya da tanımlayıcıdır. Dinin kurucusunun kırk gün sahrada ortaya çıktığını öne süren gelenek, olgusal geleneğe bir örnektir.

[14] M. Homais –*Madam Bovary*'nin Voltaireci eczacısıdır- aklın gelenekselliğine bir prototiptir.

Bir köyde, "büyük evin" uzun süre önce ölen efendisinin, onsekizinci yüzyılda bir kart oyununda bir kardeş subay, hile yaptığı için hizmetinden çıkardığı yolundaki uzun süre kabul edilen bir söylentinin doğru olduğunun iddia edilmesi; kabulünün önerilmesi dışında normatif imalar içermeyen bu tür örnekler bir başka olgusal gelenektir. O, zengin ve güçlü olanın aşağılanmasının izlerini taşımaktadır.

Bilimsel ve araştırmaya dayalı önermeler açık seçik ifade edildiğinde, "olgusal normatif" karaktere sahip olurlar. Onların matematiğe veya kimyaya, diyelim, doğru inanç durumunu temsil eden iddiaları, hem onların doğruluklarını varsayar hem de kabul edilmelerini emreder. Bu, herhangi bir inanç geleneğinin asgarî şartıdır. Bunun da ötesinde, "bir mıhın bir nal, bir nalın bir at kurtardığı" ya da "yaşlıların aptallıklarının gençlerinkinden beter" olduğu darbımeseli gibi görünüşte olgusal gelenek, olgusal doğruluklarının onaylanmasını buyurmakla kalmaz, aynı zamanda eyleme kılavuzluk da ederler. Çoğu inanç geleneği, bu anlamda normatiftir, yâni, olgusal doğruluklarının onaylanması sınırının ötesinde, yöneltildikleri insanların hayatını etkileme amacında olmaları bakımından normatiftir.

Geleneksel stoktan alınan edebiyat eserleri, genellikle edebî form ya da üslûp kadar normatif niyetler de taşır; bir düzenlemeler ve inançlar takımını överek diğerinin yanlışlığını göstermeyi denerler. Edebiyat eserlerinin içerdiği ahlâkî yargıların genellikle toplum için kapsayıcı sonuçları vardır. *Childe Harold* ya da *Les Fleurs du mal* örneklerini düşünün. Edebiyat eserleri, bir başka anlamda daha normatif öneme sahiptirler. "Klasikler" diye adlandırılan eserlerin sanat ve edebiyatta normatif sonuçları vardır; onlar, daha sonraki yazarların ve sanatçıların istekleri için gerekli modelleri sağlar.

Bu yüzden gelenek, benzer inançlara, pratiklerin, kurumların ve eserlerin birbirini izleyen kuşaklar boyunca istatistiksel olarak sık sık tekerrüründen daha fazla birşeydir. Bu tekerrür, geleneğin normatif olarak sunumunun ve benimsenmesinin normatif sonuçlarının bazen normatif amacının ürünüdür. Yaşayan kuşaklarla ölen kuşakları toplumun oluşumu içinde birbirine bağlayan bu normatif intikaldir.

Toplumun biraradalığı, çoğunlukla zaman içindeki belirli bir anın özelliği olarak anlaşılır; o, toplumun yaşayan üyelerinin birbirine bağlılığıdır. Hayattaki daha yaşlı üyeler, yaşayan daha genç üyelerin, onlardan önce gelenlerden miras alınan inançlara, modellere girmelerine yardım ederler. Bu yolla ölüler, gelenekselliğin eleştirmenlerinin "geçmişin ölü eli" diye adlandırdıkları şeyin uygulanmasında etkilidir. Onlar, bağlılık nesneleridirler, ancak daha da önemlisi, eserlerinin ve pratiklerinin taşıdığı normların, onların tanımadıkları müteakip kuşakların eylemlerini etkilemesidir. Geleneğin normatifliği, toplumu uzun süre belirli bir biçimde tutan süredurum (inertia)'dur.

STOKLAR VE MÜLKLER

Gelenekler, değişen sürelerde varolurlar. Bir davranış geleneği -eylemlere kılavuzluk eden modeller, peşinden gidilen amaçlar, bu amaçlara ulaşmak için başvurulan uygun ve etkili araç anlayışları, bu eylemlerden kaynaklanan ve bu eylemlerle sürdürülen yapılar- eylemlerin kendilerinden çok daha kalıcıdır. Eylemler, icralarıyla birlikte kaybolurlar; onlara kılavuzluk eden inanç modelleri, ilişki imajları ve yapılar aktarılabilirdirler. Fakat onlar sonsuza kadar süremezler; hiçbiri sınırsız biçimde kesinlikle devam edemez. Kurumlaşmış bir model, bir ideal, bir etik standart fâni (ölümlü, çev.) bir eserdir. Roma dini, inançlarından bazılarının Hıristiyanlık içinde asimile edilmesi dışında artık yoktur. Ortaçağ ya da Rönesans görgü kuralları bugün mevcut değildir. Mızraklı kalkanlı asker alaylarında ve savaşlarda fillerin kullanımında cisimleşen Grek askerî gelenekleri, askerî operasyonların yönetiminde yer almıyor artık.

Uzun zaman dilimlerinde yaşayan birçok gelenek, kuşkusuz fark edilebilir bir biçimde öldü. Yazısız toplumlarda bu tür gelenekler, muhtemelen tekrarlanan nakillerin yaptığı tahriflerle hâfızada kalır. Gelenek sona ererken, onun kaydı, bir geleneğe dönüşür; bir sözlü gelenek olarak hayatta kalma şansı azalır. Yazıya sahip toplumlarda, bir zamanlar gelenek olarak kabul gören davranış modellerinin hayatta kalma şansı artar. Eserlerin hayatta kalma şansları daha fazladır, fakat yalnızca yazıya geçirilmiş olma olgusu, hiçbir şekilde kaydın hayatta kalmasını garantilemez. Çoğu, kayıtların çürümesi ve harap olması, hayatta kalma şansı az olan eskilerinin yerine yeni kopyalarının yapılamamasıyla kaybolur. Yine de yüzyıllar geçerken, hemen her lingüistik geleneğin entelektüel ve edebî geleneğinin fiziksel kalıntıları ve aygıtlarını oluşturan yazılı eserler stoku büyük bir stok hâline gelir. Fransızca, İngilizce, Almanca gibi herhangi bir büyük lingüistik uygarlıkta, gelenek içinde yeralan kitapların sayısı, herhangi bir okuyucunun, yaşamaya devam eden bütün kitapların çok küçük bir miktarını bile okuyamayacağı kadar çok sayıdadır. Bireyler kendi toplumlarının ve lingüistik uygarlıklarının mevcut geleneğinin yalnızca çok küçük bir parçasına sahip olabilirler. Bütün bir geleneğe sahip olmak, hayatlarının kısalığı ve diğer aktivitelerinin zorunluluğu dolayısıyla onların güçlerini aşan birşeydir. Seçim yapmak, bireyin hayatı boyunca kaçınılmaz bir şeydir.

Seçme eylemi, yalnızca bireysel değildir. Gelenekle karşılaştığımız unsurları düşünürsek, kişi önceden çok sayıda seçime maruz kalmıştır; öyle ki, onun dikkatini çeken fiziksel stokta varolan şey, geleneğin yalnızca küçük bir bölümüdür. Gelenek süreci aynı zamanda bir seçim sürecidir. Geleneksel

stokun unsurları, yalnızca birkaç kişi tarafından bilinecek şekilde ya da hiçkimsenin anlayamayacağı şekilde belirsizliğe sürüklenir.

Gelenek stokuna sahip olma, herhangi bir toplum içinde hiçbir şekilde bütünüyle mutabakata dayalı değildir. Bilimdeki her uzmanlık alanı içinde, bilim ve araştırma eserlerine sahip bulunma konusunda büyük ölçüde uzmanlaşma sözkonusudur. Bilimde sahip olma mutabakatı, bir uzmanlaşma dairesi içinde çok yüksektir; o aynı zamanda, bilginlik alanında da çok yüksektir. Muhtemelen edebiyatta bu kadar yüksek değildir. Sahip olunan şey ve sahip olmanın miktarı, sözkonusu stokun tabakalaşması, bir toplumda hemen hemen evrensel olarak sahip olunan katman arasında ayırıcı nitelikte herhangi bir şey bulunmadığı için aşırı ölçüde değişir. Fiziksel eserler stoku biçimindeki geleneğin çok büyük bir parçası âtıl durur. Ona sahip olunamaz ve taşıdığı modeller muhtemelen görmezlikten gelinir ve muhtemelen geliştirilemeyeceği bir durum içinde bırakılır. Geleneğin bu parçasının içerdiği modeller fiilen işler durumdaki muhayyileye ve aktif biçimde inanılan inançlara giremez veya bazen en iyi eserlere girebilirler.

Aynı şey sanat eserleri için de geçerlidir. Müze duvarlarıyla çevrili uzay, varolan bütün resimlerin -özel mülkiyet altındakilerin değil- kapladığı uzaydan daha küçüktür. Taban mekânı, yaşayan heykellerin tamamı karşısında çok daha küçüktür. Bu yüzden birçok parça, görülmeksizin stokta kalır. Edebiyatta, bilimde ve araştırmada olduğu gibi sanatta da tercihin kriteri, niteliğe ilişkin bir kriterdir.

Sanat ve edebiyatta nitelik kriteri, pek de zamanın geçişiyle ilişkili değildir. Tercih kriterlerinin değişik türleri vardır, fakat zamanın geçişi bu kriterlerden biri değildir. Bilim ve araştırmada zamanın geçişi, eskimenin, bir zamanlar büyük değeri bulunan bilimsel ya da araştırma eserlerinin, modellerinin tartışmaları, gözden geçirilmeleri, genişletilerek farklılaştırılmaları ölçüsünde değerlerini yitirdikleri arka perdedir. Bu yüzden, geleneğin müteakip karakterine damgalarını vuran eserler ilgiden mahrum kalırlar ve temel özleri benimsendiği ve yaşamaya devam ettiği hâlde stokun ölü parçasına dönüşürler. Sanat ve edebiyat eserleri bu ihtimâlden bağışıktırlar. Eğer onlar kendi zamanlarında nitelikli eserler değil idiyseler, karanlığa gömülürler ve hemen her zaman orada kalırlar. İstisnaları da vardır. Bazı eserler ilkin yanlış değerlendirilir ve belirsizliğe gömülmelerine izin verilir, fakat daha sonra sahip olunan çok daha büyük bir stokun parçası hâline gelecek şekilde yeniden keşfedilirler.

Belirli bir toplumda, belirli bir zamanda, ilginin veya herhangi bir aktivite alanının nesnesi sayılma hakkı elde eden gelenek çeşit çeşittir. Bir geleneğin sahipliği -benimsenmesi, ona riâyet edilmesi ve desteklenmesi- farklı şekillerde olabilir. Sahiplerin çoğunun, genellikle, başkalarından çok daha zengin

ve çok daha spesifik bir sahip olma tarzları vardır; bazı sahipler geleneklerinden yalnızca genel bir istifadeyle yetinirler. "Aynı" gelenek içinde, sahip olma tarzında farklılaşma ve özgünlük düzeyleri değil, aynı zamanda içerik bakımından farklı yorumlar ve vurgular da sözkonusudur.

GELENEKLE GELENEKDIŞININ İÇİÇELİĞİ

GELENEĞİN GÜCÜNÜN SINIRLARI

Hiçbir toplumda hayat bütünüyle geleneğin egemenliği altında yaşanamaz; hiçbir toplum yalnızca kendisine sunulan nesneler, inançlar ve modeller stokuyla hayatta kalmayı başaramaz. İnsanlar, hayat içinde gerçekleştirilmeleri için baskıda bulunan çok şeye sahiptir; herkes herhangi bir çözümü önceden hazır olmayan bazı işlerle ya da bu tür hazır çözümlerin arkalarında doyumsuzluk kalıntıları bıraktığı durumlarla karşı karşıya kalır. Geleneklerine saygılı olmak, çoğu insanın ilgisinin birincil nesnesi değildir; herhangi bir toplumda, gelenek olarak devralınan şeye sıkı bağlılığı birincil vazife olarak gören çok az sayıda birey -muhtemelen mahkemelerin ve yabancı ofislerin protokol memurları ve birkaç eski kafalı insan- olmalıdır. Çoğu yetişkin insan, hayatlarını kazanmak ve dünyaya getirdikleri evlatlarının bakımını sağlamak için âcil koşullar altında çalışıyor olmalıdır.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda birçok kişi boş zamanlarında rutin işlerle başı dertteydi ve biteviye bu işlerden kaçmayı denediler; artık onlar "en son hit parçaları" dinliyor ve "yaratıcılık" putu tarafından büyülenmiş bulunan, dikkatle yeni bir şey yaratmaya çalışan yazarlarca üretilen televizyon programlarını seyrediyorlar. Bu insanlar, yoksul ve okuma yazma bilmeyen toplumlarda hiç bilinmeyen en son olaylardan haberdar olmak için gazete okuyor ve "haber" yayınlarını seyrediyorlar. Gazeteciler "yeni" olan şeyin örtüsünü kaldırarak sunmak arzusundalar; izleyicilerinin aynı olayların aynı yorumlarını okumak ya da dinlemekten sıkılacaklarından korkuyorlar. Sıradan ve meslekî gururla birlikte can sıkıntısını habercilikte yenilik talep ediyor.

Geleneğin kalesi olduğu düşünülen dinî hayatta bile her zaman bir yenilik baskısı sözkonusudur. Yeni konular hemen her zaman kilisenin kendi içinde doğmuş, yeni mezhepler kurulmuş, kilise otoritesine yönelik yeni yorumlar yapılmış, yeni dogmalar belirlenmiş, yeni âyin çeşitleri ortaya konmuş, ruhanî ve dünyevî güçler arasında yeni düzenlemeler konusunda uzlaşılmıştır. Son onyıllarda, kurumların en geleneksel olanında -Roma Katolik Kilisesi- bile "modern zamanlara uygun" ve "modern bilimsel bilgiyle tutarlı" yeni inanç ve ibadet biçimleri bulmak amacıyla ağır ve zahmetli bir çaba vardır. Gerçekten de büyük değişiklikler gerçekleştirilmiştir.

Eğitim çevrelerinde, klâsiklerin egemen olduğu dönemde bile Grekler birincil bilgi branşı olarak Lâtinlerin yerini aldı; en çok incelenen klâsik yazarların okul müfredat programlarındaki önemi azaldı ya da arttı. Günümüzde, öğrencilerin yaratıcı potansiyellerinin harekete geçirilmesine çok fazla vurgu yapılıyor. Spontanelik, yâni "insanın gerçek benliğini" bulmayı başarması, "insanın kendi kimliğini" tesis etmesi günümüzde eğitimin hedefi olarak gösteriliyor ve bu yöntem, bilinçli olarak, geleneksel kurallardan ve inançlardan kopmayı amaçlıyor. Ancak bu saldırılar yaklaşık olarak kendi mevcut skalaları üzerinde harekete geçmeden önce bile, eğitim pratikleri değişikliğe uğradı. Çok farklı kültürel gelenek türünden elde edilmiş olması gereken şeyle ilgili yeni fikirler ortaya çıktı. İniş çıkışlar ve ivedi durumlar bütün bir eylem ve geleneğe inanç alanının yakasını hiçbir zaman bırakmadı. Köylüler, çok elverişsiz ve öngörülmez şartlar altında ürünler üretmek için sıkı mücadeleler vermek zorunda kaldılar. Onlar, kendilerini geçindirmek ve ürettikleri şeyin fazlasını satmak veya toprak sahiplerinin ya da feodal lordların taleplerini karşılamak için ekip biçmek zorundaydılar. Kıtlık, gelenek üzerinde hep bir yüktü. Zanaatkârlar pazarlarda satabilecekleri, çeşit, fiyat, uygun malların niteliği ve müşterilerin zevkleri bakımından değişiklikler gösteren mallar üretmek zorundaydılar. Tüccarlar pazarladıkları şeyi satmaya ve ticarî işlerinde kâr etmeye çalışırken sürekli seyahat ettiler; aynı zamanda pazarlar değişiyordu ve bu yüzden tüccarlar satılacak yeni mallar ve bu malları alacak yeni müşteriler bulmak zorundaydılar. Tefeciler, faize verdikleri paralar üzerinden mümkün mertebe en fazla kâr peşinde koştular; borçlular çoğu zaman borçlarını kapatamadılar. Geleneklerden doğarak biçimlenen beklentilere uygun düşmeyen, fakat her durumda randımanlı olmayan olaylarla ilişkili gelenekler vardı.

Krallar ve prensler tebaaları üzerindeki hâkimiyetlerini sürdürmek, ruhban ve soyluların, krallığın çıkarlarına aykırı hareket etmelerini önlemek için çaba sarfettiler. Diğer yöneticilerin üzerlerinde hâkimiyet kurmak için giriştikleri çabalardan kendilerini korumak zorundaydılar: iktidarlarını, daha önceki sınırlarının ötesine doğru genişletmeyi denediler. Kendi güçlerine uygun bir hayat tarzını sürdürmek, savaşın doğurduğu mâliyetlerin bir kısmını karşılamak için tebaalarından rızâsız vergi almak zorundaydılar. Yöneticiler, otoritelerinin geleneksel meşruiyeti üzerindeki ısrarlarına rağmen, sürekli olarak gelenekten ayrılmaya zorlanıyorlardı. Filozoflar ve teologlar, her biri daha evvel öne sürülmemiş argümanlarla kendi görüşlerinin üstün nitelikli doğruluğunu kurumlaştırmaya çalışan ve bazı boyun eğmez gözlem veya argümanlarla daha etkin biçimde meşgul olan diğer filozof ve teologlarla girdikleri tartışmalara angajeydiler. Modern toplumun ve modern kültü-

rün doğuşu yalnızca, geleneksel inanç ve eylem modellerinin ilkeleri aleyhine girişilen eylemlere güç sağladı.

Politikacılar, yüksek mevkilerde kalma ve yüksek mevkiler kazanma çabalarını sürdürüyorlar: mevki elde etme çabası içerisinde kendilerini desteklemenin doğru ve avantajlı olduğuna potansiyel ve fiilî destekçilerini ikna etmeye çalışıyorlar. Edebiyat adamları önceden tasarlayarak, belki de geçmişte olduğundan daha fazla, kendi dünya görüşlerini ve bu dünya görüşü konusundaki yargılarını, estetik kriterler ve bu estetik kriterlerin cisimleştiği duyarlılıkça şekillenen bir dille ifade edecek kitaplar ve şiirler yazmayı deniyorlar. Geçmişte olduğundan daha az olmamak üzere ve geniş bir skala üzerinde, işadamları kârlarını kaynakların ekonomik rasyonel kullanımıyla maksimize ediyorlar. Kaynaklarının alternatif kullanım biçimlerinin kâr ve maliyetlerini daha rasyonel ve araştırmaya dayalı olarak hesaplanıyor. Çok büyük oranda ve çok büyük bir metodolojik titizlikle bilimadamları, daha önce kavranamamış, kavranmışsa bile çözülememiş problemleri keşfederek ve sürekli olarak yeni gözlemlerde bulunmak için yeni hipotez ve teknikler inşâ etmeye çalışıyorlar. Hepsi de, hammaddeler, makineler, diğer insanlar, laboratuar numuneleri veya doğal olaylar, her durumda geleneksel beklentilere - bu geleneksel beklentilerin bilimsel ders kitaplarından veya daha eskilerin öğretilerinden alınmış olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın- uymayan eylemler gibi araştırmaya direnen gerçekliklere meşgul oluyorlar. Bunlarla başa çıkmak, geleneksel kuralların ve inançların ötesine geçmeyi gerektirir. Şimdiye kadar gerçekleştirilmemiş amaçları gerçekleştirme, hedeflerin peşinde koşma çabası, daima, bir anlamda geleneksel standartlardan kopuş demektir: bu çaba, yeni durumlarla karşılaşılmasını veya yeni durumlara yol açılmasını icap ettirir. Yeni şartlar yeni gözlem ve kararları gerekli kılar.

Bir zamanlar başarılmış olanlar dışında, ulaşılması gereken durumlar sürekli değişme süreci içinde olduklarından yeni gözlem ve kararları gerektirir. Daha önce kurumlaşmış modellere bağlılığın sürmesi durumunda bile, geleneğin miras bıraktığı daha önceki modellerin uygun eylem durumları az ya da çok oranda değişikliğe uğradığı için yeni modeller oluşturmak zorunludur. Geleneğin her durumdaki eylemlere ve kararlara kılavuzluk için bütünüyle yeterli bir kılavuz olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmek, gerçekleşmesi muhtemel olayların, doğanın cömertliğinin ve cimriliğinin, bireylerin önceden sahip olunmayan birşeyi sınırsız elde etme çabalarının veya önceden sahip olunan birşeyin kaybını sonu gelmez önleme çabalarının yüklediği zorunluluklara tezat teşkil eder. Gelenekler muhtemeldir ki, çoğu toplumda, bugün olduğundan çok daha olumlayıcı şekilde sunularak benimsenmiştir ve muhtemeldir ki, ona bağlanılması gerektiği yolunda bir inanç yaygın kabul görüyordu. O zamanlarda yaşayan insanlar harici faktörlerin ve öteki insanla-

rın direncini kırmayı gerektiren ve onlar için kendi kendine "geleneksel olmadığını" dile getiren çağdaş toplumların üyelerince üstlenilen görevler kadar çaba gerektiren ve zor olan görevlere angajeydiler. Onlar da, kendileri için yeni, kafa karıştırıcı olan ve bütünüyle tatmin edici açıklamalar bulamadıkları veya eylemlerine kılavuzluk edecek tatmin edici açıklamalara sahip bulunmadıkları durumlarla karşı karşıya geliyorlardı. Pek muhtemeldir ki, bilinçli olarak, işleri hâlletmenin, kendilerine aktarılmış olanlardan daha iyi yeni yollarını keşfetmeyi başaramadılar; birçoğu günümüzde kabul edilmeyen entelektüel servetlerindeki herşeyi benimsediler. Yine de, öngörülmeyenin, tehdit edici olanın veya fiili katastrofik olayların baskısı, geleneğin taşıyıcılarınca ne tavsiye edilmiş ne de buyurulmuş olan eylemlerin icrasını zorladı. Tecrübenin tatmin edicilikten uzaklığı ve çözülmemiş sorunların keşfi, intikal etmiş bulunan açıklama ve belirli geleneksel eylemlerin ve kurumların alınması konusunda kuşkuculuğa yol açtı.

En "geleneksel toplumlar"da bile geleneksel model, belirli bir zamanda gerçekleştirilen eylemlerin biricik oluşturucusu olamaz. Bütün toplumlarda insanlar, belirli amaçlar peşinde koşarlar, bu amaçların gerçekleştirilmesinden doğacak avantajları tahmin ettikleri için koşarlar. Bilinçli olarak bu amaçlar hakkında düşünürler, başka bir söyleyişle onları, belirli nedenler ve belirli sonuçlar arasında varolan ilişkiler hakkında sahip bulundukları inançların ışığında düşünürler. Bu amaçları, onların gerçekleştirilmesinde nedensel olarak çok etkili gördükleri eylemlerle gerçekleştirirler. Olaylarla ilgili açıklamaları, kendi ışıklarına göre, tecrübeyle ve birbirleriyle tutarlı hâle getirmeyi denerler.

İnsanlar, gördükleri şekliyle bunları, yapmak istedikleri için, amaçlanmış durumlara götüren eylemlerden doğacak zevki tahmin ettikleri için, onları kendilerinin yapmak zorunda kaldıklarına inandıkları için yaparlar. Genellikle, kıt kaynaklarını amaçlarına en iyi ve en ekonomik ulaşma yollarına adapte ederek, eylemlerinin değiştirilmez şartlarını ve amaçlarına ulaşmanın maliyetini göz önünde bulundurarak rasyonel biçimde eylem yapma teşebbüslerine girerler. Harici olayların, diğer insanların direncini, kendi rasyonel kapasitelerini, yakın ve uzak gelecekte kendileri, yakın ve uzak gelecekte tanıdıkları ve tanımadıkları insanlar için doğacak sonuçların her biriyle ilgili bilgilerinin sınırlarını gözönünde bulundurarak, becerebildikleri ölçüde rasyonel eylemde bulunurlar; onlar aynı zamanda, değişen oranda, kendilerinin ve başkalarının sahip olmalarına hak tanıdıkları şeylerle ilgili doğruluk veya dürüstlükten ya da ahlâkî haklar ve yükümlülüklerden de etkilenirler.

İnsanlar aynı zamanda, düşüncesiz, zorlayıcı ve hırslıdırlar da. Genellikle direnilmesi imkânsız güçlü duygu durumlarının anlık etkisiyle hareket ederler. Rasyonel karar almanın yüklediği sınırlamaları aşmakla kalmazlar sa-

dece, aynı zamanda geleneksel ahlâkî kuralların şart koştuğu bağlılıkları da koparırlar.

GELENEK NE DEĞİLDİR?

Yaşanmış bir duygu gelenek değildir. Belirli bir andaki duygulanma durumudur. Bir rasyonel yargı gelenek değildir; önermelerin mantıksal tutarlılığı, önermelerle gerçeklik arasındaki tutarlılık hakkında bir tezdir. Bir eylem gelenek değildir, o, bir tasarıya sahip, bazen her ne kadar bir tasarıyı ortaya koyan veya ima eden yazılı ya da sözlü bir telaffuz olsa da, bir tasarıya sahip bedenin hareketidir. Bir görsel algı gelenek değildir; o, retinaya girdikten sonra beyne transfer edilen bir imajdır. Bir dua gelenek değildir; inayeti için kendisine yakarılan tanrıya yönetilmiş bir sözler dizisidir. Bir bilimsel önerme gelenek değildir; o, olay sınıfları arasındaki bir ilişkiyi ortaya koyan önericisinin dışındaki bir fikirdir.

Bir endüstriyel üretim süreci gelenek değildir. O, çok sayıda bireyin, âletlerin ya da makinelerin kullanımıyla doğal, fiziksel maddelerin formunun dönüştürülmesine yöneltilmiş, genellikle fiziksel, bazen sözel eylemlerin organize edilmesidir. Ürünü de gelenek değildir. Bir otorite uygulaması edimi gelenek değildir; o, belirli eylemlerin başka insanlarca performansını sağlamayı, gerçekten bu tür performansını sağlamayı amaçlayan bir yazılı ya da sözlü sözler serisidir. Bir âyin veya bir yıldönümü kutlaması ya da bir monarka bağlılık yeminine katılma eyleminin hiçbir önemi bulunmaksızın, bir ritüel eylemin icrası, gelenek değildir; o, bir duygu ve inanç durumunu ifade eden bir sözler ve fiziksel hareketler dizisidir.

Bu duygu veya zihin durumlarının hiçbiri gelenek değildir, bu fiziksel eylemlerin ve sosyal ilişkilerin hiçbiri gelenek değildir. Onların hiçbiri kendi başlarına (kendi içlerinde, çev.) gelenek değildir. Bu düşüncelerin hiçbiri gelenek değildir. Onlar hemen her zaman, farklı ölçülerde geleneğin etkisi altındaki veya geleneğin belirlediği formlarda gerçekleşirler. Onlar, yeniden hayata geçirilen gelenekler olarak icra edildikleri için tekerrür ederler. Yeniden hayata geçirme (yeniden yasalaştırma, çev.) gelenek değildir; gelenek, yeniden hayata geçirmeye/yasalaştırmaya kılavuzluk eden model/tarz'dır.

Kezâ, orijinal inançlar, orijinal entelektüel çalışmalar, orijinal sosyal düzenlemeler, yapılar veya ilişkiler de vardır. Kezâ, değişen şartlara adaptasyon, adapte olan kişi tarafından önceden gerçekleştirilmemiş bulunan adaptasyon olan eylemler de vardır Onlar, her ne kadar genellikle varolan geleneklerden çıkarılıyorlar ise de, belirli bir kişiyle ilgili oldukları sürece orijinal olabilirler. Gelenekler olarak önceden hazır değil iseler, zamanları geldiğinde geleneklere dönüşmemişlerse, kendilerini ortaya çıkaran durumlarla veya onları gerçekleştiren kişilerle birlikte ölürler. Fakat yapıları gereği oriji-

nal kalamazlar. Ya silinip ortadan kaybolurlar veya yeniden hayata geçirildikleri zaman gelenekler olarak intikal ettirilirler.

KILAVUZ MODEL OLARAK GELENEK

İnsanların özü gereği doğru olduklarını düşündükleri;[15] amaçlı araçsal eylemler[16] veya ifşa edici duygusal eylemler[17] olduklarını düşündükleri eylemler; bu eylemleri içinde icra ettikleri topluma nereden gelmektedir? Bütün bunlar sunulmuş veya devralınmış inanç ve kural gelenekleriyle ilgili gözlemlerle uyuşmaz gibi görünüyor. Fakat bu uyuşmazlık yalnızca görüştedir. Sözün gelişi bir "centilmen", veya bir "kahraman" ya da bir "insan" olarak eylemde bulunmak bütünüyle doğaları gereği değerli eylem modelleri sayılabilir, fakat birbirini izleyen her kuşak modelini bir önceki intikal ettiren kuşaktan devralır. "Centilmen" tarzının veya modelinin doğası gereği sahip bulunduğu değerin doğrulanması (tescil edilmesi, çev.) bir geleneğe uyum sağlar ve bir gelenek olarak benimsenir. Gerçekten de, bu tür ideallerin çoğu, hem doğası gereği doğru hem de yeniden üretilmeye ve sürdürülmeye değer gelenekler olarak ileri sürülür. Bir müteşebbis işadamı olmak, bir rolün olabildiği ölçüde geleneksel olmayan birşey olarak görünür, fakat her iş alanındaki pratiklerle ilgili geleneksel olan çok şey vardır ve başarılı bir işadamı olma idealinin bizzat kendisi, bir gelenek olarak alınıp aktarılan bir idealdir; en azından, bağımsız girişimci rolünün ve mesleğinin gerçekleşmesinin istendiği ülkelerde bu tarzda kullanılır. "Başarı" idealinin kendisi gelenekten alınır; her kuşak onu yeni ve tasarlanmış birşey olarak kavramaz; aynı şey, başarılı olmak için yapılması gereken şey hakkındaki fikirler için de geçerlidir. "Başarı" ideali, başarı peşindeki kişiye belirli bir rehberlik sağlamayan bir genel idealdir; o yine de eylemin ödüllendirilmesi için gerekli fırsatları kavramalı ve bu geleneksel ideale kendi bireysel ulaşma çabası sırasında algıladığı fırsatların potansiyel avantajlarını elde etmek için sahip olduğu kaynakları nasıl kullanacağı konusunda belirli kararlar almalıdır. Ayrıca o, başarı geleneğinin kendi çağdaşları, özellikle de başarıya akortlu takdirini ve övgüsünü kazanmayı umduğu yakın arkadaşları arasındaki eşit ağırlığını hesaba katmalıdır. Max Weber'in püriten müteşebbisin çabalarıyla ilgili yorumunda -Protestan etiğindeki yorumunda- ideal, geleneğin sağladığı bir idealdir; Max Weber'in yorumunda rasyonel girişim ile ebedî kurtuluş ihti-

---

[15] Max Weber'in adlandırdığı şekliyle *vertrationale (rasyonel)* eylemler; farklı bir çerçeve içinde aynı zamanda *gesinnungspolitische* diye adlandırdığı eylemler. Bakınız, *Virtschaft und Gesselschaft* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1924), vol. 1, pt 1, chap. 1, ss. 12-13. Keza bakınız Weber, *Gesammelte Politsche Schriften*, 2d ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1985), ss. 534-48.
[16] Weber, *Wirtschaft und Gesselschaft*, 1: 12-14.
[17] *A.g.y.*

mâli arasındaki ilişki fikri, bir gelenek olarak sunulur. Bu ilişki fikri kesinlikle, onu benimseyen işadamı kuşaklarının herbirinin gerçekleştireceği, empirik gözlemlerin rasyonel analiziyle kazanılmaz.

Ekonomik yönelimli eylemin yüksek itibarı, rasyonel ekonomik tercih tarzının takdir görmesi, bu tür tercihlerin başarılı sonuçlarına değer verilmesi, gelenekler olarak intikal ettirilerek benimsenmiş bulunan yargılama veya değerlendirme modelleridir. Bu gelenekler, yapılması gereken belirli eylemleri, yapılması gereken tercihlerin özel içeriklerini buyurmazlar; onlar sadece, bu tür eylem ve yargılama modellerinin uygulamasını buyururlar. Servet edinmenin rasyonel, ekonomiye elverişli eylem olarak yüksek itibar görmesi önemli ölçüde bir geleneğin kabulünün ürünüdür. Ve bütün bir rasyonel hesaplama ve algılama içinde geleneksel olan çok şey vardır. Bu durum onun "yanlış" veya "doğru" olduğu anlamına gelmez; bu sadece, amacın ve tekniklerin onları öğreten veya onların örneğini sağlayan başka insanlardan öğrenilmeleri anlamında geleneksel oldukları anlamına gelir. Mantıksal tutarlılığı değerlendirmek, gözlemlerin güvenilirliğini değerlendirmek için gerekli kurallar, rasyonel ve soyut biçimde formüle edilmiş kuralların açık öğrenimi ve "zımnî bilgi" ve bunları müteakip tecrübeyle takviye edilerek öğrenimi formunda, geleneksel olarak edinilir. İşlerin rasyonel yönetiminin "iyiliği", bu her ne kadar maliyetin yükünü taşıyan ve sağladığı hizmetleri alanlar lehindeki avantajlarıyla ilgili düşüncelerce takviye ediliyor ise de bir gelenektir.[18]

Bu tür bir eylemin verimliliği aynı zamanda, rasyonel veya elverişli olanla geleneksel olanın, bahis konusu birinin eylemlerinden çok kişilerin davranışı içindeki benzer bileşimlerine de bağlıdır. Gelenek, anlamlı davranışın oluşumuna onun amaçlarını ve standartlarını ve hatta araçlarını belirleyerek girer. Bu değişik biçimlerde gerçekleşir. Düşünülmüş eylemlerin sınırlarına lokalize olan, amaçları veya standartları ve kuralları koyan gelenek, içinde düşünülmüş eylemlerin ve duygu içerikli eylemlerin gerçekleştiği alanın sınırlarında durur. Burada gelenekler genellikle, rasyonel, ahlâkî, bilme ve anlamayla ilgili eylemlerin ve aynı zamanda onların etkilerinin "zımnî unsuru"dur.

---

[18] Bakınız John Stuart Mill, "Of Competition and Custom," *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy*, ed. W. J. Ashley (London: Longmans Gren, 1909), ss. 242-48.



Meksika 1993. Erickson

Gelenek ve Kültür



Heike Krohne, Berlin, 1988

Mode Foto Mode, Sibylle Bergamann, Horrst Wackerborth, 1991.

KÜLTÜREL MİRASIN ÇEŞİTLİLİĞİ VE SEÇİCİLİK SORUNU

Necdet Subaşı*

Türk modernleşmesinde kültür, bir miras olarak algılanır ve yorumlanır. Kültürün bir miras şeklinde kodlanması bu kültürel mirasın nasıl değerlendirileceğine ilişkin pek çok tartışmaya da imkân verir. Bu mirasın nasıl kullanılacağına ilişkin soru(n)lar, kültürün ne olduğu sorununa yâni bundan ne anlaşılması gerektiğine bağlıdır. Nitekim Türk toplumunun gelenekselleşen dinsel mirası ve bu mirası oluşturan temel unsurlar da, modernleşme sürecinde, kültürel seçicilik arzusunu yansıtan bir kısıtlamaya maruz kalır. Böylece söz konusu miras da kültürel seçiciliğin doğrudan nesnesi hâline gelir.

KÜLTÜR, MİRAS VE FARKLILIK

Miras, içeriği ne olursa olsun, biz istesek de istemesek de bize kalandır. Aslında miras, her bir bireyin, hem kendi yorumlama biçimlerini yaratmak ve hem de anlamları başkalarıyla paylaşmak için kaynak olarak kullandığı yo-

* Y. Doç. Dr. Necdet Subaşı, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

rumlayıcı bir rezerv tarzında hizmet eden kültürel faaliyetlerin, olayların ve anlamların bağlamını sağlar (Cahoone, 2001: 322, 323). Kültür de bir toplumsal grubun kendini ve dünyayı anladığı, yaratılmış veya miras alınmış, yorumlanmış ürünlerinin bütünüdür. Ancak kültürel mirasın değerlendirilmesinde kullanılan ölçütler, ortakça kurgulanan ya da paylaşılan "habituslar"ın parçalanmasına da işaret eder (Bourdieu). Çünkü seçmecilik bir anlamda, sözü edilen miras üzerinde söz söyleme hakkımızın doğduğu iddiasını taşır. Ya ölçütlerimiz aynıdır ve mirası, dolayısıyla da ölçütlerimizdeki içkin olan ortak hakikati olumlar ve kabul ederiz, ya da artık ölçütlerimiz bütünüyle farklıdır ve olumladığımız şey o mirastan çok, o mirasla beraber şu anda kendimizi nasıl kurduğumuzdur, yâni farklılıktır.

Modernleşmenin öncüleri geleneğe ilişkin ögeleri kültürel bir bakiye olarak karşılarken, bu mirasın sahipliği üzerinde de ikircikli bir tavrını sürdürür. Bu problem, Aydınlanma'nın ilerlemeci ve laik tasavvuruyla modernleşir ve kendini bu yolla meşrulaştırır. Böylelikle kültürel mirasta seçicilik, kendine düşeni alma ve onu meşrulaştırmaktan, reddi mirasa imkân verecek boyutlara kadar yayılır.

Genel olarak "insan türüne özgü bilgi, inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan maddî nesneler" şeklinde tanımlanan kültür kavramı "toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumlar, yasalar, âletler, teknikler, sanat yapıtları gibi her türlü maddî ve tinsel ürününü" kapsamına almaktadır. Bu bağlamdan hareketle kültürün, "toplumsal yaşamın bir ürünü olduğu, işlevinin de toplumsal pratikleri anlamlandırmak olduğu, kendisi de ancak toplumsal yaşamın başka yönleriyle ilişkisi içinde anlam kazandığı" düşünülür. Öyle ki artık kültür, insanın düşünce, niyet ve amaçları doğrultusunda ve yine insan eliyle yaratılmış her şey için kullanılır (Özlem, 2000: 165).

Bireysel ve toplumsal edinimlerin bir bileşkesi olarak kültürün gerçekte ne olduğundan, onun günümüzde nasıl anlaşılması gerektiğine kadar pek çok soru felsefede, antropoloji ve sosyolojide bir dizi kuramsal ayrışmaya yol açar. Kültür tartışmaları 18. yüzyılın düşünce ve inanç sorunlarından doğar, günümüze değin de değişik platformlarda tartışılır. Bu bağlamda kültür, tarihsicilikten mutlakçılığa kadar bir çok açıdan ele alınıp tartışılır. Başlangıçta sıkı bir tasarıma ve keskin sınırlara sahip olan kültür, giderek geniş bir alanda kullanılmaya başlanır (Geertz, 2001: 55). Günümüzde artık kültürlerin, her zaman tutarlı, homojen, teksesli ya da kendi içlerinde barışık olduklarından söz etmek zordur. Bunlar içkin olarak çok dilli, çatışık, değişebilir ve açıktırlar. Kültürler, ayrık ve çoğunca karşıtlık barındıran repertuarlarının yeniden-değerlendirildiği, dönüştürüldüğü, ihraç edildiği, sorgulandığı ve yeniden tanımlandığı daimi yeniden-yazım ve dönüşüm süreçleri ile birlikte

varolurlar. Bu süreç, kültürel anlamların aktörler tarafından öğrenilmesinin ve uygulanmasının ve kültürün düşünsel doğasının kendisinin içkin unsurlarından biri olduğu için kaçınılmazdır (Fay, 2001: 90-91).

İnsan kültürünün içinde, izinde ve gölgesinde olup onun hem tüketicisi, hem yorumlayıcısı hem de değişimin sağlayıcısıdır. Kültürün üreticisi de insandır. Kişisel ve toplumsal düzeydeki deneyim zenginliği de zaman içinde bu kültüre dahil olur. Kültür, doğası gereği çeşitlilik arz eder. Kültürün içeriksel zenginliği, yaşam tarzlarının çeşitliliğini yansıtır. Çünkü o, birey ve toplumun örüntüler toplamıdır. Kültüre yapılan her müdâhale, çok kere onun kendini toparlamasını, hatta kendi kendini yeniden inşâ etmesini zorunlu kılar. O, tek biçimli ve *a priori* değildir; her biri çoğul anlamlar içeren, sürekli olarak yeniden yorumlanan hattâ yeniden yapılandırılan faaliyetlerin, olayların ve yapıtların sürekli değişen çoğulluğudur (Cahoone, 2001: 324)[1]. Belli bir zaman diliminde oluşması, belirginliği ve kolaylıkla ideolojikleşebilen vurgusu, kültürün nötr bir kavram olarak ele alınmasını güçleştirir. Hem kişi hem de toplum belli bir kültürün içinde doğmakla kalmaz, ayrıca o kültürün koordinatları içinde kendini var eder. Kültürel gerçeklik de, bireysel ve toplumsal deneyimlerin katkılarıyla her seferinde yeniden pekiştirilir. Kültürel farklılık ve ayrılıklar, bu varoluş ve pekiştirmelerle vücut bulur.

Bir başka açıdan bakıldığında da kültür bir yaşama desenidir ve onda bireysel ve toplumsal belleğe ilişkin donanımlar içkindir. Çünkü o, toplumsalın derin hâfızasıdır. Gün yüzüne çıkarıldığı her seferinde sosyal yaşama ilişkin temsiller de açığa çıkar. Yine birey ve toplumun varoluşsal kimliği de kültürel bellek içinde anlam kazanır. Sonuçta kişi de toplum da kültürel sığınağın yarattığı güvenlik ortamındadır ve kuşkusuz bir huzur içindedir. Çünkü kültür bir güvenlik alanıdır. Gerçi o, bir sığınak olduğu kadar bir kuşatma alanı olarak da görülür. Tanımı üzerinde bir evrenselliğe ulaşılması istense bile kültür, sanılabileceği gibi bütünleştirici ve bir araya getirici olmaz. Modernleşme sürecinde gözlendiği gibi bazen de kültür bizi ayıran ve ayrımların sürdürülmesini sağlayan, hatta bu bağlamda çekişmeyi körükleyen bir faktör de olabilir. Bu çelişik özellikleriyle kültür, birileri için pekâla olumlu sayılabilirken başkaları için de olumsuz sayılabilir. Çünkü kültür, sonuçta görecedir.

---

[1] Çoğulcu bir toplumda halk, bir yanda miras alınan modeli destekleyen diğer yanda da tartışılan konulardan şüphe etmeye ve onlar hakkında farklı bir tarzı geliştirmeye çalışan gruplara bölünmeye başlar. Sonuçta, gerçeğin ağırlığı ve düşünülen eylem yöntemlerinin daralması eski düşünce modellerine karşı yeterli baskıyı oluşturabilirse veya bir taraftan, yeninin sınavını geçecek kendine özgü güce sahip, diğer taraftan çok sevilen eski tarzın işlevini yeterli biçimde sürdürecek yeni bir model ortaya çıkarsa, toplumun yorumlayıcı ağırlık merkezi birkaç derece sapacak, ve yeni bir kültürel gelenek başat hâle gelecektir (Cahoone, 2001: 31).

CUMHURİYET, DİN VE KÜLTÜR POLİTİKALARI

Türkiye'de Cumhuriyetle birlikte ortaya konan siyasal tercihler içinde kültürün nasıl tanımlanacağı, kültürde ne tür bir seçiciliğe yer verileceği esaslı bir problem kaynağı olmuştur. Çünkü kültür açık bir karşılaşma, yüzleşme ve çekişme alanıdır; onu bir bütünleştirme aracı olarak görmenin artık imkânı yoktur. Mevcut kültürün toplumu total düzeyde anlamlandıracağı görüşü de bu nedenle reddedilir. Kültürün toplumsal mâliyeti devlet, iktidar ve aydınlar nezdinde sürekli tartışılır. Temel sorun kültürün mâliyetinin ne olduğudur? O gerçekten üretiliyorsa bu üretimin sermayesi ve emeği nereden gelmektedir? Ya da kim kazanıp kim kaybedecektir?

Kültürün dinden hiç de bağımsız sayılmayacak alışılagelmiş vizyonuna bakıldığında, kültür modernleşme sürecinde esaslı bir elemeye tâbi tutulur ve devletin siyasal söylemiyle bütünleşen yeni bir kültür talebi, hızla ideolojikleştirilir. Bu bağlamda İslâm'ın kültürel bakiye içindeki merkezî rolü de tartışmaya açılır, Cumhuriyet'in öncüleri hangi İslâm sorununu, mevcut kültürel örüntülerden hareketle aşmaya çalışır. Ne var ki verili kültürün yapısındaki içkin değerler, yeni rejimin temel şifresini oluşturan laiklik temasıyla pratikte ciddi çatışmalara yol açmakla kalmaz, süreç içinde geleneksel kültürün temel değerlerinin modern Cumhuriyet ilkelerini kökten sarsabileceği kaygısı da güdülmeye başlanır (Jäschke, 1972).

Bu bağlamda İslâm'ın bir kültürel muhayyile olarak kabulü sorun yaratır. Kabul edilebilir olan İslâm'ın hangi İslâm olacağı, modernleşmeden yana tavır geliştiren muktedirlerin süreklilik arz eden bir tasasıdır. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın yeni rejimde nasıl karşılanacağı sorunu, Cumhuriyet'in bütün dönemlerinde laiklik tartışmalarının ayrılmaz bir parçası olarak yer alır. Kültürde seçicilik sorunu bu kaygılarla her zaman canlı tutulur. Böylece İslâm'ın hangi kriterlerinin hatırlanmaya değer sayılabileceği, hangi özelliklerinin de geleneksel-kültürel envanterden çıkarılması gerektiği daima bir gerilim odağı olarak kodlanır. İslâm'a kültürel bir aygıt olarak bakanlarla onu bir din olarak algılamakta ısrarlı olanların çabasının çok kere birbiriyle zıt noktalara savrulduğu görülür. Oysa ki bu tartışma hem modernleşmeci seçkinler hem de dinsel talepkârlıklar için ortak bir problematiktir. Aydınlanma'nın temel vurgularından beslenen Cumhuriyet aydınları, kültürün bu çeşitliliğini yaratan baskıdan, ancak arınmacı ve seçmeci bir retorik üreterek kurtulabileceklerinden emindirler. O hâlde dinle gündelik yaşama ilişkin ögelerin bütünlüğü birbirinden koparılmalıdır. Laiklik, dini olanla olmayan arasında ancak Aydınlanma'yla birlikte altı çizilmeye başlanan yeni bir tasavvurun kavramsal karşılığı olur. Cumhuriyet'e yön verecek değerlerin tespitinde bu bağlamda üretilen pek çok öneri de ağırlık kazanmaya başlar.

Tanzimat'tan beri dikkate değer bir ünsiyetle kitlesel düzeyde kendine yeni bir karşılık bulan laiklik fikriyatı, Cumhuriyet'in enerjik/radikal tercihleri içinde, yeni rejimin anahtar bir kavramına dönüşür, kültür de din de bu tema içinde zorunlu olarak yeni bir filtreye tâbi tutulur.

Cumhuriyet'in öncüleri arasında mevcut kültürel bakiye önemli bir sorun olarak algılanır. Çünkü bu mirasın yeni rejimin değerleriyle gerilim içinde olduğu düşünülür ve bu karşıtlık teması, rejimin geleceği açısından ciddi kuşkulara yol açar. Dinin geleneksel formları da, modern Cumhuriyet için birer tehdit olarak algılanır. Çünkü onda görülen, hurafe, akıl dışı inanç ve yanlış bilinçtir. Bu yaklaşımı belirginleştiren kaygılar, entelektüel düzeyde 19. yüzyılın popüler paradigması Pozitivizm'le ilişkilendirilir. Artık dinle pratik yaşam arasındaki bütünlük eleştirilir ve niteliği ne olursa olsun dinsel olan mahkûm edilir. Yeni rejimin dinsel kültür politikası da bu hassasiyet içinde netlik kazanır. Hurafe ve yanlış inançlarla ilişkilendirilen dinin, yeni toplumsal düzene karşı muhalefet edebilecek toplumsal örgütlenmelerin temel kaynaklarından biri olması ihtimâli hep hatırda tutulur. Örneğin tekke ve zâviyelerin ortadan kaldırılmasında bunların sadece hurafelerin kaynağı olması anlayışı değil aynı zamanda bunların muhalefet odaklarına dönüşme olasılık ve potansiyeli de etkili olur. Böylelikle din, yeni dönemin kültürel tercih ve stratejilerinde başat bir öge olmaktan çıkarılır. Aslında çok kere sorgulanan ve eleştirilen verili din ve verili kültürdür. En iyimser bakışla bile bu yaklaşım, İslâm'ın bulandırıldığını ve bugüne ulaşan geleneğin reddedilmesi gereken bir kültür olduğu iddiasını öne çıkarır: Yanlış inançların bir dökümü yapılacaksa, öncelikli olarak, ağırlığı dinden beslense bile bu gelenekle hesaplaşmak gerekir. Bu gelenekle bütünleşen dinsel talepler, reformist çağrılarla bütünleşen devrimlerle sık sık sekteye uğratılır, gerçek İslâm'a dönüş çağrıları, sürekli yinelenir. Böylece yeni kültürel kodlarla biçimlenecek model kendisini, geleneksel kültürü yok etmek ve silmek pahasına inşâ eder ve geliştirir. Zâten bu bağlamı izleyen Kemalist kültür politikaları da gelenekselle modernlik arasındaki ayrışmaya vurgu yapacaktır. Bu nedenle 1923 devrimi pek çok açıdan emsalsiz sayılabilecek özelliklere sahiptir.

Geleneksel kültürde din ve gündelik hayatın diğer ögeleri bütünleşmiştir. Kültürü dinsel olandan, dinsel olanı gündelik olandan ayrıştırmak güçtür. Hattâ dinin kültürel veçhesi, günümüzde olduğu gibi bir gerilime, bir çelişki ve açılıma da izin vermez. Geleneksel kültürde din toplumsal olanın belirleyici bir parçasıyken modernleşme süreciyle birlikte bu organik bütünlük hızla parçalanır. Kültürün izolasyonundan, sentezci anlayışlara kadar pek çok tezi barındıran bu arayışlar içinde özellikle Gökalp'in ünlü üçlemesi günümüze değin popüleritesini koruyan en iddialı tezi oluşturur. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* (1976) başlıklı formülasyonuyla

üç ayrı referans setinden hareketle işlevsel bir terkip oluşturma arzusunu modern devletin diline tahvil etmeyi amaçlar. Türklüğün kültürel zenginliği, İslâm(lığ)ın ahlâksallığı ve son olarak da Batı'nın teknolojik ayrıcalığı. Bir sentez içinde değerlendirilmeye açık İslâm algısının, böylece toplam kültürel ağırlıktan koparılması hedeflenir. Gökalp ve onu izleyenler bu tezleriyle, verili kültüre yeni bir yön tayin edebileceklerini düşünür.

Masaya Yatırılan Geçmiş

Bir din olarak İslâm'ı, *Kur'an* ve *Sünnet*'le vurgulananlardan ibaret saymak her zaman açıklayıcı olmaz. Müslümanlar için Kur'an bir "vahiy"dir ve "Yüce Tanrı'nın Kelâmı"nı ifade eder. Sünnet ise, İslâm Peygamberinin maddî ve manevî dünyasında ifadesini bulan kutsal bir tecrübedir. Kur'an ve Sünnet'in farklı bakış açıları içindeki deneyimlere verdiği onay ve imkân, ancak kültürel farklılıklarla açıklanabilecek olan geleneklerin varlığını gösterir. Nihâyet gündelik gerçeklik içinde Müslümanların tarihsel deneyimleri, İslâm'ın sosyolojik görünümünü yansıtır. İslâm kültürü ise, İslâm'ın temel değerlerinin bir tür bileşkesi olarak görülür.

Öte yandan soruna sosyolojik ve antropolojik açıdan bakıldığında tek bir İslâm'dan hareket etmek her zaman güçlükler yaratır. Bu nedenle farklı İslâm algılarından hatta farklı müslümanlık kalıplarından yola çıkmak daha anlamlıdır. Bu durum özdeki ana kaynağın farklı olduğu ya da tek olmadığı anlamında değil, daha çok bu temelin algılanışında ortaya çıkan teorik ve pratik düzeydeki çeşitliliğe işaret eder. Söz konusu olan İslâm'ın kültürel çeşitliliklerle muhatap olarak ortaya çıkardığı yeni tarzlarıdır, hattâ yeni algılamalara imkân veren hermeneutik yanıdır. Değişik kültürel yapılar gibi, İslâm da etnik, coğrafî, dilsel ve entelektüel düzeyde ortaya çıkan gerçekliklerle sık sık yüzleşmek zorunda kalır. "İslâmlar" ifadesi de müslümanların kültürel çeşitliliği üzerinden bu farklılıkları hatırlatır (Asad, 2000; Mardin, 2003: 82). Kısaca tek bir kültürel söylemden ya da İslâm'ın tekil bir açıklamasından hareket edildiğinde, bu tekil yapının bile aslında değişik kültürlerden, sosyal, siyasal, etnik kabullerden etkilendiğini yadsımamak gerekir. İslâm'ın fıkhî, tasavvufî, felsefî çerçevede ele alınan ve günümüze değin ulaşan çehresi, genelde bu farklılıklara işaret eder.

Bu bağlamdan hareket edildiğinde, özellikle Cumhuriyet'in kuruluşunda İslâm'ın gerçekte neyi ifade ettiği sorusu, dönemin kültür ve din politikalarını anlamak için anahtar bir soru olarak ele alınabilir (Mardin, 2003: 85). Mevcut din, Osmanlı kültürel sisteminin başat bir ögesidir ve gündelik yaşam stilleriyle bağdaşık bir özellik taşır. O hâlde bu kültürel sistemle varolan tüm köprülerin atılması gerekir. Bunu gerçekleştirmek için kültürün tüm

seksiyonlarında radikal devrimler gerçekleştirilir, ayrıştırma talepleri birbirini izler (Lewis, 1984; Berkes, 1988). Zâten modernleşmecilerin kültürel yönelimi, İslâm'ı aydınlanmacı bakış açılarının ışığında arındırmayı önceler. Öte yandan onu tarihsel eklentilerden, katkı ve etkilerden ayrıştırma niyeti, safçı/özcü bir İslâm anlayışına vurguyu güçlendirir. Bu oldukça aktivist sayılabilecek düzenleme çabası, rejimin teminatı olarak sürekli canlı tutulur. Böylelikle süreç içinde bir söylemsel nitelik kazanan Kemalizm, geleneksel dinin etkin gücünü, toplumsal muhayyileye yön veren enerjisini olabildiğince devre dışı bırakma gereği duyar. Bu sadece düşünsel alanda değil sosyal alanda da gerçekleştirilir. Bu bağlamda İslâm'ın gündelik hayatı düzenleyen boyutu öncelikle gözden geçirilir. Bunun yanısıra laik retorik de bu seçmecilik üzerine inşâ edilir. Tanımlanmış bir "din"le, bireyin toplumsal yaşamındaki rolünü yeniden belirlemeye yönelik bu çaba, kültürel alt üst oluşlardan beslenen bir gerilim içinde her zaman dikkat çeker. Artık dinin de, hayatı düzenleyici özelliklerinden vazgeçmesi beklenir. Din ancak, yeni kültürel açılımlar içinde gündeme gelebilir. Bu niyet, kültürel İslâm, kültürel Müslümanlık tartışmalarına kadar uzanacak bir bellek hasarına yol açar. Aslında gözden kaçan da, dinin salt kültürel bir bellek olarak varlığını sürdürebilmesine verilen onayın sonuçlarının yeterince fark edilmemiş olmasıdır.

Ulusallaştırılan Din, Devletleştirilen Ulemâ

İslâm'ın kültürel bakiyesi Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir iktidar teknisyenliği içinde değerlendirilir. Oysa ki bu bakiyede tarihsel İslâm'ın zengin ögeleri de yer almaktadır. Akidevî, fıkhî, tasavvufî yaklaşımların yanında kendine sözlü gelenek içinde bir yaşama alanı üretebilen senkretik ve heterodoks yapılar da bu mirasın parçasıdır. Mezhepler, hem inanç hem de fıkıh alanında popülerdir. İtikad, fıkıh ve siyaset içinde farklılaşan mezhepler, kuşkusuz kendi kültürel aidiyetleri içinde İslâm'ı farklı bir okumaya tâbi tutmuşlardır. Nihâyet bu mezheplerin, dinî tarihe yayılan yapılanmaları da özerk kültürel geleneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı dünyasında resmî ve gayr-i resmî İslâmlar çerçevesinde tanımlanabilecek bu yapılar, laik Türkiye Cumhuriyeti'nde ümmetin ortak bileşenleri olarak değerlendirilecek ve kültürel seçiciliğe maruz bırakılacaktır. Zâten yeni bir ulus kimliğinin inşâsı da, bu hassasiyeti zorunlu kılmaktadır. Böylece İslâm'ın uluslaştırılmasıyla ve din adamlarının da devletleştirilmesiyle tanımlanabilecek yeni bir süreç başlar. Gerçi zaman zaman da bu tür tercihler Kemalizm'in aslında doktriner zincirlere bağlı kalmadan, pragmatik gelişmeyi sağlama yeteneğine sahip olduğunu gösteren "sapma"lara da imkân verir (Gellner, 1998: 126). Bütün bunlara söz konusu eğilimlerin kendi toplumsal kadrolarında ortaya çıkardıkları

algı farklılıklarını da eklemek gerekecektir. Aslına bakılırsa Cumhuriyet sadece tek bir ulus yaratmanın değil, aynı zamanda tekil bir kültürel mirasa sahip çıkmanın da peşinde olmuştur. Bunun için de Türk modernleşmesi Osmanlı'daki İslâm çeşitliliğini tek bir İslâm'a indirgeme çabalarıyla temâyüz eder. Böylece Ortodoksluk, heterodoksluk ayrımından yola çıkılarak tektipleştirme ve hatta standartlaştırma ile gerçek İslâm, bozulmamış İslâm tartışmaları, ya da kültürel İslâm ve Türk müslümanlığı tartışmaları gündeme gelecektir (Gellner, 1998).

Toplumsal hayâl gücü kültürel çeşitlilikten beslenir; ancak bu zenginlik, dinsel yaşamın çeşitliliği içinde başlı başına birer sorun olarak görülür. Nitekim halk katında gelişen anlayış(lar)la seçkinler ve ulemâ arasında derin bir temel bulabilen anlayış(lar)ın gündelik hayata yansıması farklı kültürel biçimlerin meşrulaştırılmasına imkân verir. Böylece halk arasında kendine bir karşılık bulan dinsel temalarla örneğin ulemâ ya da seçkinler katında varlık bulan dinsel temaların birbirinden açık farkları her zaman göze batacak derin simgelerle belirginleşir. Buna köylü-şehirli farklılaşmalarını, cinsiyet temelli ayrışmaları da eklemek gerekir. Tarihten beslenen farklılaşmalarla coğrafî ve kültürel düzeydeki tercihler de zaman içinde belirleyici olur. Öyle ki bütün bu görüntülerden hareket edildiğinde, bir insanı tam anlamıyla müslüman yapanın ne olduğu konusunda tam bir mutâbakattan söz etmek de zorlaşır. Oysa ki bütün bu çeşitliliğe daha da köklü bir buluşma zemini içinde, sosyolojik düzlemin birer parçası olarak da bakılabilirdi. Çünkü bu farklılıklar, çok dar ampirik kalıplara hapsolmadan, değerlendirildiğinde gerçekte bütün bunların tipik bir müslüman vicdanında her zaman anlamlı bir sembolizme tekabül ettiği açıktır (Güngör, 1990: 106)[2].

Bugün sadece Kemalist yönelimlerin kültürel paradigması değil, ondan derinlemesine etkilendiği açık olan İslâmî söylemler de kültürel çoğulculuk yerine kültürel seçiciliği neredeyse dogmatik sayılabilecek bir tercihe dönüştürme konusunda oldukça ısrarlıdırlar. Müslüman kültürünün senkretik doğasına eleştirel bakılmakla yetinilmez, reddiyeler geliştirilir. Atay'a göre (2003: 438),

> *"kitabî, püriten ve normatif nitelikli bir İslâm anlayışını temsil eden İslâm âlimleri (Ulemâ) açısından bu senkretik inanç motifleri ve pratikleri, "hurafe", boş inanç ve "batıl itikad" şeklinde olumsuzlanarak kategorize edilirler. "Özcü"lüğün bir başka örneği olan bu tavır, "İslâmî" inancın ve pratiklerin tarihsel değişmelerden, kültürel ve ekolojik dinamiklerden*

[2] Ne var ki "İslâm çalışmaları"na dair akademik söylem" bile, hâlen bu kadar çok farklı alan, teori, kültürel yapı, disiplin ve kavramın bir tek kelimeyle, "İslâm'la nasıl irtibatlı hâle geldiğiyle ilgili ve İslâm söz konusu olduğunda niçin tartışmanın son derece tek-boyutlu kaldığıyla ilgili bir açıklama" sunabilmiş değildir (Arkoun, 2002: 223).

etkilendiği gerçeğini reddeder. Buna bağlı olarak pek çok yerel pratiğin "temel" İslâmî esaslara uymadığı için İslâm-dışı, yanlış ve sapkın olduğunu, bu pratikleri İslâm adına hayata geçiren insanlar kendilerini "müslüman" addetmelerine karşın ileri sürer. Türbe ve yatır ziyaretleri, adak adama, ağaçlara çaput bağlama, hatta kandil kutlamaları ve mevlid törenleri, bu "puriten" İslâm'ın temsilcileri tarafından orijinal İslâm'da bulunmadıkları ileri sürülerek reddedilirler. Ancak bu pratikler kendilerini "müslüman" olarak kayıtlandıran geniş halk kesimlerinin kafasında "yaşayan" İslâm'ın ayrılmaz ögeleridir. Üstelik bu uyuşumların reddi, en azından tarihsel ve sosyolojik olarak, İslâm'ın bugünkü geniş coğrafî yayılımını da reddetmek anlamına gelmektedir. Çünkü İslâm'ın doğuş yeri olan Arap yarımadasının merkezî toprakları dışına, sözgelimi Afrika, Anadolu, Orta Asya, Hint yarımadası ve Güneydoğu Asya'ya yayılması daha çok bu bölgelerde varolan söz konusu inanç motiflerinin İslâm tarafından içselleştirilmesi sayesinde mümkün olmuştur."

Bu bağlamda bir zihniyet olarak İslâm'ın, ağırlıklı olarak fıkha indirgenmesi de kültürün ve kültürle ilgili her şeyin kesinlikle dışlanmasına yol açar. Çok kere İslâmî olanın niteliği, egemen söylem tarafından belirlenir. Gerek Kemalist kültürel seçicilik, gerekse İslâmî safçılık birbirinden farklı yönlerde kendilerini meşrulaştırsa da gerçekte varılan noktaların aynîliği hep dikkat çekicidir. Sonuçta bir paradigmatik değişimin varlığından söz etmek mümkündür (Kara, 2001). Tarihsel düzeyde farklı İslâm yorumlarının varlığını tolere eden bir gelenek, modernleşme sürecinde tekil bir fenomene dönüşmüştür.

Sonuç

Cumhuriyet 80. yılını doldurmuştur. Kuşkusuz devrimciler için, Cumhuriyet'in kültürel devrimlerinin her düzeyde içselleştirilmiş olduğundan hattâ bütün bunların yeterince toplumsallaştığından söz etmek hâlâ erkendir. Hattâ bunun epey zaman alacağı bile söylenebilir. Ne var ki ilk zamanların vehimlerinden kaynaklanan sürekli tedirginlik hâlinin de bir anlamı kalmamıştır. Modern Cumhuriyet'in kazanımları, paradoksal biçimde farklı kültürel olguların varlığına ilişkin yeni söylemlere de kapı aralamıştır. Cumhuriyetin idealize ettiği değerler, verili kültürün içsel dinamikleriyle sürekli temas hâlindedir. Burada temel sorun kültürel/dinsel bakiyenin hangi düzey içinde kalınarak ele alınacağıdır:

"hiç şüphesiz kültür kendi ürünümüz ve "evimiz" olduğuna göre, onu yine kendi değer ve ideolojilerimize göre yeniden düzenlemek ve değiştirmek yolunda etkili olmak gibi bir "kültürel hakkımız" vardır. Ama bu

hakkı kullanırken, becerebildiğimiz kadarıyla, normatif tavrın değil de bilişsel tavrın ağır bastığı bir tarih ve kültür incelemesine elden geldiğince derinliğine yönelmek de, yine bir "kültürel görev" olarak karşımıza çıkmaktadır" (Özlem, 2000: 166).

Kuşkusuz bu görev, seçicilik tartışmalarını da yeniden gündeme getirecektir. Ortodoks, liberal ve heterodoks açılımlar, toplumsal bütünlüğü bozabileceği endişesiyle göz ardı edilseler de, bu kaygıların sürekli bir tedirginlik kaynağı olarak hatırlanmasının bir anlamı kalmamıştır. Artık çok daha fazla önemli olan, referans ögelerinin zayıflatılmaması, değer ve kriterlerin özsel biçimlerine duyulan sadâkatin herkes tarafından kabul edilmesidir. Belki bu yolla kültürel karşılaşmalar, kültürün içsel donanımlarının açığa çıkması, farklılıkların keşfi, yeni kimlik beyanları huzur arayışları için elverişli birer fırsat eşiği olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Arkoun, Muhammed (2002). "İslâm Çalışmalarında Metodolojiler", *Batı'da Din Çalışmaları,* Der ve Çev. Ömer Lahir Alper, İstanbul: Metropol, s. 221-248.

Asad, Talal (2000). "Bir İslâm Antropolojisi Fikri",Çev. Ali Murat Yel, *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 22, s. 193-212.

Atay, Tayfun (2003). "İslâm", *Antropoloji Sözlüğü,* Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, Ankara: Bilim ve Sanat, s. 436-439.

Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, 3.b., İstanbul: Yapı Kredi.

Cahoone, Lawrence E. (2001). *Modernliğin Çıkmazı*, Çev. Ahmet Demirhan, Erol Çatalbaş, İstanbul: İnsan.

Fay, Brian (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi -Çokkültürlü Bir Yaklaşım-*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: İletişim.

Geertz, Clifford (2001). *Gerçeğin Ardından -Bir Antropoloğun Gözünde İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı-*, Çev. Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim.

Gellner, Ernest (1998). *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim.

Gökalp, Ziya (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Güngör, Erol (1990). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 6.b., İstanbul: Ötüken.

Jäschke, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.

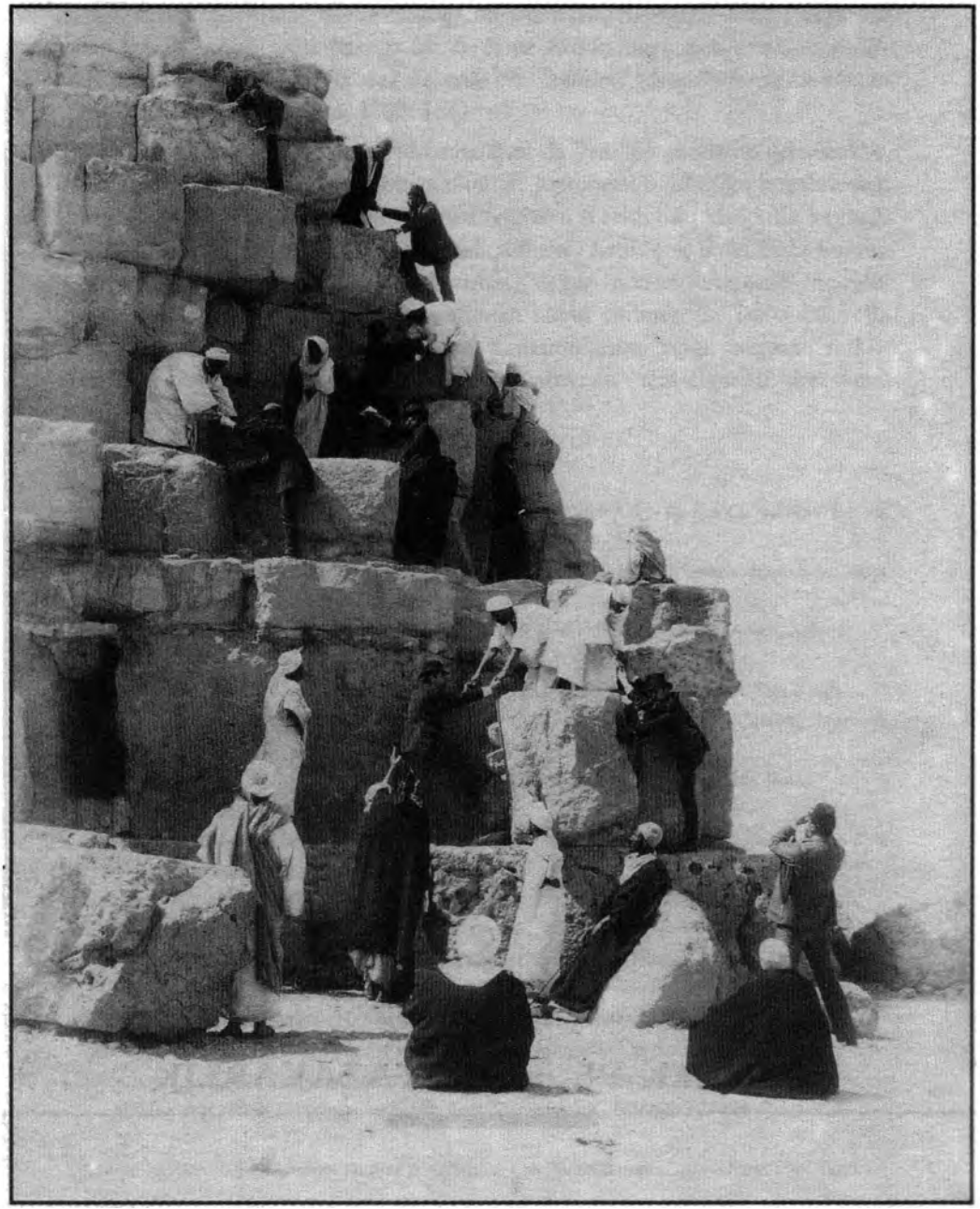
Kara, İsmail (2001). "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi -Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım-, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce,* 3.b., İstanbul: İletişim, C. I, s. 234-264.

Lewis, Bernard (1984). *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* Çev. Metin Kıratlı, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Mardin, Şerif (2003). "Türkiye Cumhuriyeti'nde Laik Modelin Oluşumu", *Devlet ve Din İlişkileri – Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler-*, İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı, s. 81-86.

Özlem, Doğan (2000). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp

Gelenek ve Muhafazakârlık



Giza'ya Tırmanış, Osmanlı 1870'ler, Abdullah Biraderler
Osmanlı Yönetiminde Bir Zamanlar Yakındoğu, Kudüs İsrail Müzesi
Koleksiyonundan Seçilmiş Fotoğraflar, T.C Kültür Bakanlığı, İstanbul 1999.

MUHAFAZAKÂRLIĞIN SOSYOLOG HAVARİSİ: ROBERT NISBET

Bengül Güngörmez*

"Özgürlük diyen cemiyet der"

Lamennais

"Cemiyetlerinizi çoğaltın ve özgür olun!"

Proudhon

Son yıllarda dünyanın birçok ülkesinde ve son olarak da ülkemizde muhafazakâr partiler seçimlerde parlak zaferler elde ettiler. Acaba bugün dünya, Alexis de Tocqueville'in, ünlü eseri *Amerika'da Demokrasi*'de bir yandan alkışlarken diğer yandan eleştirdiği[1] "demokratik moment" yerine "muhafazakâr moment"e mi sahne oluyor?

Tarihten daha güçlü yargıç yoktur. Bu sorunun cevabını bize elbette zaman verecektir. Ancak muhafazakâr ideoloji gün geçtikçe daha fazla ülkenin politik hayatını etkisi altına alıyor ve her geçen gün kitleler için yeni bir umut kaynağı hâline geliyor. Modern dünyanın yarattığı rahatsızlıkların ve Aydınlanma projesinin getirdiği hayâl kırıklığının bir ifadesi olan muhafazakârlık yalnızca politik hayatta yükselen bir ideoloji olmakla kalmıyor aynı zamanda entelektüel arenayı da etkisi altına almış izlenimi bırakıyor. Bil-

* Bengül Güngörmez, Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Tocqueville Alexis de, *Amerika'da Demokrasi*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1994

hassa, muhafazakârlığın entelektüel ve teorik temelini sağladığı sosyolojide yapılan bugünkü tartışmalar muhafazakâr düşünürlerin geçmişte işaret ettiği birçok problemin üzerinde yoğunlaşmış durumda. Günümüzde "sol", "postmodern", "liberal" vb. entelektüel çevrelerde dahi Vico, Tocqueville, Heidegger, Schmitt gibi Aydınlanma'nın, 19. ve 20. yüzyılların "muhafazakâr" düşünürlerinin isimlerinin geçtiğini görüyoruz. Sol ve sağ arasındaki sınır çizgisinin nerede başlayıp nerede bittiği gittikçe daha fazla bulanıklaşmaktadır.

Muhafazakârlıkla ilgili tartışmaların sosyolojideki en önemli isimlerinden birisi hiç kuşkusuz Robert Nisbet'tir. Amerika'nın önde gelen sosyoloji tarihçilerinden birisi olan Robert Nisbet (1913-1996) aynı zamanda muhafazakâr düşüncenin de önde gelen düşünürlerinden birisidir. O her ne kadar muhafazakâr düşüncenin klasiklerinden birisi olarak kabul edilen *Quest for Community (Cemaat Peşinde)* adlı eserini muhafazakâr bir eser olarak tanımlamasa da[2] Amerikan muhafazakârlığının virtuozu Russel Kirk, eseri *The Politics of Prudence (Tedbir Politikaları)*'da onun *Conservatism: Dream and Reality (Muhafazakârlık: Rüya ve Gerçeklik)* adlı eserini muhafazakârlık konusunda çalışmak isteyenler için ilk başvuracakları eser olarak ilân eder.[3] Robert Nisbet muhafazakâr olduğu kadar sosyal plüralist ve anti-statist tavrıyla Amerika'da son zamanlarda çok fazla popüler olan komüniteryanları arasına da katılmıştır. Onun *Quest for Community (Cemaat Peşinde)*'si bugün Amerika'da komüniteryanizmin "İncil"i olarak okunmaktadır. Nisbet yazmış olduğu sayısız eserle Amerika'nın siyasal hayatını şekillendiren bu iki önemli ideolojiyi beslemektedir.

En önemli ve en etkili eserlerinden birisi ve bahsedilen iki ideolojinin kaynağı olan *Quest for Community*'de Nisbet iki önemli argüman öne sürer. Bu argümanlardan ilki şudur; yirminci yüzyıldaki güçlü cemaat arayışının tarihsel arka planında, iki büyük devrimin Ortaçağ toplumsal düzeninde yarattığı toplumsal erozyon bulunur. Bu devrimler Endüstri ve Fransız Devrimleri'dir. Toplumsal düzende meydana gelen bu erozyon, geleneksel cemaat yapılarının ve toplumsal kurumların çöküşüyle gerçekleşir. Kadir-i mutlak, güçlü ve merkezîleşmiş bir devlet, bürokrasisiyle genişlerken toplumda yönetici güç ve halk arasında bulunan aracı kurumlar (intermediate associates) bütünüyle ortadan kalkar. Kilise, dinsel cemaatler, loncalar, pat-

[2] Nisbet Robert A., *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, England, 1986, s. 97

[3] Russell Kirk'ten aktaran Stone Brad Lowell, *Conservatism Dream and Reality*, "Introduction to the Transaction Edition, Transaction Publishers, New Brunswick, 2001, s.1 Ayrıca Russel Kirk'in muhafazakâr düşünceyi ele alan *The Conservative Mind From Burke to Eliot* adlı eseri de Nisbet hakkında yararlı bilgiler içermektedir. Kirk Russell, *The Conservative Mind From Burke to Eliot*, Regnery Publishing, Inc., Washington, 2001, s.482-90

riarkal aile, yardım cemiyetleri bu özerk kurumlar arasında sayılabilir. Bu aracı kurumlar yeni toplumsal düzende atomlarına parçalanarak mutlak devletin bütünleştirdiği homojen kitleleri meydana getirirler. Nisbet kaybolan cemaat yapılarının yerini yeni bir cemaat formunun aldığını ileri sürer. Bu yeni cemaat *Toplumsal Sözleşme*'sinde *'insanlar özgür olmaya zorlanmalıdırlar'* diyen Devrim filozofu Jean Jack Rousseau'nun politik cemaatidir.[4] Politik cemaat "insanların zincirlerinden kurtulduğu" ancak başka bir zincir olan "genel irade"nin boyunduruğu altına girdiği toplumsal düzendir. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle söyler: *"Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez parçası kabul ederiz."*[5] Rousseau'nun bahsettiği genel irade tek kişiyle olsa da devleti herkes adına yönetebilir. Nisbet eseri *The Sociological Tradition (Sosyolojik Gelenek)*'da bu durumu şöyle açıklar:

> *1793'le birlikte bir çok Devrimci lider, öncelikle de jakobenler insanların gerçek iradelerini keşfetmelerinin ve ifade etmelerinin en iyi araçlarının merkezîleşmiş bir yönetimde ikamet ettiğine kaniydiler. Eğer beşyüz kişi insanların iradesini ifade edebildiyse elli kişi niye etmesindi? Eğer elli kişi ifade edebiliyorsa niye üç kişi etmesindi? Ve bu noktadan sonra geriye kalan, tek bir insanın da, olağan temsilî hükümetin asla eşit olamayacağı halk iradesini (gerçek iradeyi) yerine getirme ihtimâli bulunduğu yolundaki meşum fikir istikametinde atılacak bir son adımdan başka bir şey değildir.*[6]

Fransız Devrimi'yle Aydınlanma projesinin rehberliğinde insanlar, Ortaçağ'a âit geleneksel köklerinden, cemaatlerinden kopmaya zorlanarak özgürleşeceklerdi. Hayatın her alanı akılcı bir biçimde şekillendirilecek, ön yargı ve hurafeden arındırılacaktı. Bunun için toplum dogmaların kaynağı olan bütün kurumlardan temizlendi. Loncalar, dinsel cemaatler, yardım cemiyetleri ve diğer birçok özerk kurum yasalarla ilga edildi. Devrim sonrasında modern bürokratik devletin doğuşu ve yönetimde Rousseau'nun genel irade fikriyle birlikte yalnız ve atomize hâldeki bireylerden oluşan ve devletin doğrudan doğruya mutlak gücünü empoze edebildiği seküler bir cemaat formu olan

---

[4] Nisbet Robert A., *Community and Power*, Oxford University Press, New York, 1968. *Quest for Community* (1953) daha sonra *Community and Power* (1962) ismiyle tekrar yayınlanmıştır. Sonraki baskıya yazdığı önsözde Nisbet, kitabının ismini bu şekilde değiştirmesinin nedenini şu şekilde belirtir; "Bu kitap cemaatle olduğu kadar güç/iktidarla (power) da ilgilidir ve kitap boyunca hem cemaat hem de güç/iktidarın yalnızca birbirlerinin ışığında anlaşılabileceğini ileri sürüyorum."s.vii

[5] Rousseau Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Adam Yayınları, İstanbul, 2001, s.26 Rousseau hakkında ayrıca Nisbet'in şu eserine de bakılabilir. Nisbet Robert A., "Rousseau and Equality", *The Making of Modern Society*, The Harvester Press Publishing Group, Great Britain, 1986

[6] Nisbet Robert A., *The Sociological Tradition*, Basic Books, Inc., Publishers, NewYork, 1966, s.110

politik cemaat doğdu. Genel irade doktrinine göre devletin gücü kitlelerin gücünün ve iradesinin bir yansımasından başka bir şey değildi. Bu güç toplumdaki diğer otoriteler aleyhine istediği kadar büyüyebilirdi. İnsanlar artık çeşitli cemaatlerin ya da cemiyetlerin üyeleri değil yurttaşlar olarak, dindar insanlar değil politik insanlar olarak varolacaklardı. Bundan böyle güvenlik ve koruma için cemaatlerine değil yalnızca toplumdaki bütün otoriteleri ve gücü tek elde toplayan merkezî monistik devlete ihtiyaç duyacaklardı.

Gücün merkezîleşmesi ve toplumun bireycileşmesi birbirine paralel süreçlerdir. Devletin gücü bireyin güçsüzlüğünden beslenir. Nisbet'e göre bu merkezîleşme ve bireycileşme sonraki yirminci yüzyıl totaliteryanizmlerinin ardında yatan temel süreçtir. Totaliteryanizm bireyselliği imhâ süreci değil, bireyselliğin geliştiği ve beslendiği sosyal ilişkilerin ve bu sosyal ilişkilerin içinde geliştiği toplumsal kurumları imhâ sürecidir. Çünkü bireyselliğin içinde çiçeklendiği bu sosyal ilişkiler ve kurumlar bireyleri despotik güce karşı koruyacak bariyerlerdir. Bu bariyerlerden yoksun olan yirminci yüzyıl insanı güvensiz, yabancılaşmış ve moral çöküntü içindedir. İnsanlar bu bariyerleri kendilerine sağlayan cemaatleri olmadan yaşayamaz. Yirminci yüzyıl insanı kendisini yabancılaşmadan, hayâl kırıklığından, güvensizlikten kurtaracak olan cemaatlerin arayışı içindedir.

Quest for Community'nin ikinci argümanı ilk argümanıyla yakından ilişkilidir. İkinci argümana göre yeni bir *laissez faire* felsefesine ihtiyaç vardır. Önceki *laissez faire* felsefesi merkezîleşmeyi arttırıcı ve bireyleri atomize hâle getiriciydi. Bireyleri akrabalık, sınıf ve cemaat bağlarından kopartarak onları yalnız ve güvensiz bırakıyordu. Yeni *laissez faire* felsefesi ise özerk sosyal grupların ortaya çıkacağı şartları sağlamalıdır. Toplumun temel ünitesi yabancılaşmış birey değil güçlü sosyal ilişkilere ve bağlara sahip sosyal grup olmalıdır. Toplum merkezîleşmiş gücün tekelindeki atomize bireylerden oluşan homojen kitlelerin değil, kendi kaderini kontrol edebilen özerk sosyal grupların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütün olmalıdır. Bu da ancak *adem-i merkeziyetçi* bir yönetim altında varlığını sürdürecek bir otoriteler plüralizminin varlığıyla mümkün olabilir.[7]

Devrim'den sonra devletin dışında, devletin müdahale etmediği, hayatın politikleşmediği bir alan bulmak çok zordur. Her şey devletin bir parçası hâline gelirken devletin her müdahalesi halk adına, halkın özgürlüğü adına yapılmaktadır. Toplumda devletin jakoben gücünü dengeleyebilecek başka herhangi bir güç yoktur. Oysa Montesquieu'nun da söylediği gibi "*güce karşı tek güvence rakip güçtür.*"[8] Yeni *laissez faire* felsefesi total güce karşı

[7] Nisbet, *Quest for Community*, s.278-9
[8] Montesquieu'dan aktaran Nisbet, a.g.e.270

rakip güçleri üretecek sosyal mekanizmayı yaratmalıdır. Toplumsal özerk otoriteler devlete karşı rakip güçleri oluşturmalıdır. Temelde bireye değil sosyal gruplara dayanacak olan bu otoriteler devlete karşı baskı uygulayabilecek ve devlet gücünü sınırlandırabileceklerdir. Grubu temel alan bu düşünceler son zamanlarda komüniteryanizmin de en önemli temasını oluşturmakta ve Amerika'da anti-statist komüniteryenler tarafından savunulmaktadır.

Nisbet, *Quest for Community*'deki görüşlerini aslında entelektüel ataları olan, ve yukarıda bahsedilen iki ideolojiden muhafazakârlığın tarihsel temellerini atan ondokuzuncu yüzyıl Avrupa muhafazakârlarının görüşlerinden türetir. Ondokuzuncu yüzyılın modern muhafazakârlarının bu görüşleri onun *Conservatism: Dream and Reality* isimli eserinde ilk defa sistematik bir şekilde ele alınır. Muhafazakârlık, radikalizm ve liberalizmle birlikte ondokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda düşünsel ve siyasal atmosferi etkisine alan üç büyük ideolojiden birisidir. Emile Faguet'nin *"geçmişin peygamberleri"* ve daha da ileri giderek *"geçmişin gerillaları"*[9] olarak isimlendirdiği muhafazakârlar, ortaçağ geleneğini kendilerine kalkan yaparak iki büyük devrime ve bu devrimlerin getirdiği yeni toplumsal düzene saldırmışlardır. Nisbet'in deyişiyle muhafazakârlık bu iki devrimin istenmeyen ve beklenmedik çocuğudur. Nisbet bir sosyoloji klasiği olarak kabul edilen *The Sociological Tradition* adlı eserinde bunu şöyle dile getirir;

> *Modern muhafazakârlık en azından felsefi formunda Endüstri ve Fransız Devrimleri'nin çocuğudur; amaçlanmamış, istenmemiş, bütün liderler tarafından nefret edilen fakat yine de devrimlerin çocuğu. İki devrimin saldırdığı ne varsa Burke, Bonald, Haller ve Coleridge gibi muhafazakâr düşünürler tarafından savunuldu. Ve iki devrimin yol açtığı ne varsa - popüler demokrasi, teknoloji, sekülerizm vb. yolunda- muhafazakârlık saldırdı. Eğer liberalizmin merkezî ethosu bireysel özgürlükse ve radikalizmin merkezî ethosu sosyal ve moral isteklerin hizmetine politik gücün genişletilmesiyse, muhafazakârlığın ethosu da gelenektir, esasen ortaçağ geleneği.*[10]

Geleneğin savunucuları olan muhafazakârlar bilhassa Fransız Devrimi'nin yarattığı teröre saldırırlar. Fransız Devrimi, muhafazakâr ideolojinin kurucusu olan Edmund Burke'ün deyişiyle *"insan ruhunun hanlarını ve dinlenme yerlerini"*[11] yâni yönetici güçle halk arasında tampon işlevi gören

---

[9] Faguet'den aktaran Nisbet, *Conservatism Dream and Reality*, s.93
[10] Nisbet, *The Sociological Tradition*, s.11
[11] Nisbet, Bottomore Tom, Nisbet Robert, ed., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, "Muhafazakârlık", Nisbet Robert, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 115

aracı kurumları yıkmıştı. Devrim hakkındaki en önemli fikirlerini *Reflections on the Revolution in France (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler)*'inde ortaya koyan Burke'e göre bütün doğal otoritelerin erozyonunun ödülü hükûmetin artan askerî hâkimiyetiydi. *"Katliam, işkence, idam! İşte sizin insan haklarınız bunlardır!"* diyen Burke devrimcileri, devrim sırasındaki despotik uygulamaları ve gücü özgürlük adına mutlaklaştırmaları nedeniyle eleştiriyordu. Devrim'in özü Robespierre'in şu ünlü sözünde düğümlenir; *"Devrim hükûmeti özgürlüğün tiranlığa karşı despotizmidir."* [12]

Devrimci hükümet toplumu bireycileştirmek ve mülkiyetten eğitime kadar bütün toplumsal görünümleri rasyonelleştirmek istemiştir. Akılcı bir toplumu yeniden tesis edebilmek için toplumsal düzenin irrasyonel boyutlarının sterilize edilmesi gerekmiştir. Geleneksel Hıristiyanlık dininin yerine Rousseau'nun sivil dini geçirilirken takvimden ölçülere kadar birçok şey değiştirilmiştir.[13] Fransız Devrimi, Tanrı'yı tahtından indirerek insanı tanrılaştırmıştır. Yönetilenlerin iradesi yönetimde Tanrı'nın iradesinin yerini almıştır. Krallar artık Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri değildir. Muhafazakâr düşüncenin diğer önemli ismi ve bir siyaset adamı olan Louis de Bonald bu durumu şöyle ifade eder; *"Yasaların Ruhu büyük dünyanın filozoflarının tanrısal vahyi, Toplumsal Sözleşme ise filozofların İncil'idir."*[14]

Aydınlanma düşünürlerine göre "doğal" olan "iyi" olan anlamına geliyordu.[15] Rasyonalite, tutkunun, ön yargının ya da hurafenin olmadığı, vahye dayanmayan objektif düşünme anlamına geliyordu. Toplum ve birey bu rasyonel, objektif bilgi çerçevesinde şekillenmeliydi. Aydınlanma düşünürleri Voltaire'in *"Hurafeler dünyayı ateşe verir; onları söndürecek olan felsefedir"* sözünü kendilerine rehber edinerek bütün ön yargılara savaş açtılar. Oysa muhafazakâr düşünürler Aydınlanma düşünürlerinin ön yargılara karşı ön yargılarını protesto ediyorlardı. Onlara göre ön yargılar insanları bir araya getirir. Onlar gelenekteki otoritenin ve aklın temsilidir. İnsanlığı yalnızca ön yargıların tiranlığa karşı koruyacağına inanan Burke dogmaları şöyle savunur;

> *"Önyargı her vesilede anında uygulama ânı bulur; bilgelik ve erdem yolunu tutarlıca izlemenin yolunu belirlemiştir ve karar anında kararsız in-*

---

[12] Nisbet, *The Sociological Tradition*, s.10

[13] Devrim'le gelen değişiklikler için Nisbet'in adı geçen eserlerinin yanında şu makalesine de bakılabilir; Nisbet Robert A. "The French Revolution and The Rise of Sociology in France," *The Phenomenon of Sociology*, ed. Tiryakian Edward A., Meredith Corporation, NewYork, 1971 Ayrıca şu eserler de yararlı bilgiler içermektedir; Hof Ulrich Im, *Avrupa'da Aydınlanma*, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995, Tocqueville Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, Kesit yayıncılık, İstanbul, 1995

[14] Beneton Philippe, *Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s.39

[15] Outram Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s.48

sanları yalnız bırakmaz; insanları kuşku, bocalama ve kararsızlık tehlikelerine terk etmez. Önyargı erdemi, birbirleri ile bütünleşmeyen eylemlerin bir devamı değil, insanlar için bir alışkanlık yapar. Yalnızca önyargı vasıtasıyla insanın ödevi doğasının bir parçası hâline gelir."[16]

Önyargılar insanlığı yalnızca tiranlığa karşı korumakla kalmazlar onlar aynı zamanda insanlığın büyük sıçramalarının da dayanaklarıdır. Onlar yeniliğin içinde yaratıldığı tarihsel kavramlardır. Muhafazakâr liberal Tocqueville'in deyişiyle *"Dogma olmaksızın hiçbir toplum gelişemez; hiçbir toplum varolamaz."*[17] Muhafazakâr düşünürler Aydınlanma'nın hurafelere kendisiyle savaş açtığı bu soyut aklın karşısına gelenekten, tarihten gelen "hikmet" (wisdom)'i çıkarırlar. Onlara göre Aydınlanma aklının tarihsel ve toplumsal kökleri yoktur. O yalnızca bir soyutlamadır. Oysa hikmet ister önyargı isterse hurafe olarak adlandırılsın kuşaklar boyu aktarılan alışkanlıklardan, inançlardan duygusal bağlılıklardan, kurumlaşmış pratiklerden doğmaktadır. O, insan zihninin soyut ürünü değildir. Toplumsal hayata doğrudan doğruya, canlı bir şekilde kök salmıştır.

Bütün bu düşünceler topluca değerlendirildiğinde Nisbet'e göre Avrupa muhafazakârlarının görüşlerinden üç önemli perspektife bakılabilir. Bunlardan ilki kitle perspektifidir. Ondokuzuncu yüzyıl ilerlemecilerinin ve radikallerinin ilerlemeci olarak selâmladığı ekonomik ve politik güçler tarafından sosyal ve moral bakımdan atomlaştırılmış halk kitleleri kitle perspektifinin özünü oluşturur. İkinci perspektif bireysel yabancılaşmayı içerir. Geleneksel cemaatlerinden özgürleşme ve rasyonelleşme adına koparılan bireyler kendilerini yeni sosyal düzende köksüz, güvensiz ve yabancılaşmış bulurlar. Üçüncü perspektif monolitik güç perspektifidir. Bu perspektife göre geleneksel düzende yerlerinden edilen bireyler moral boşluğa düşmüşlerdir. Bu durum sonucunda köksüz kitlelerin varlığından doğan ve beslenen monolitik merkezî güce bir sığınak olarak umutsuzca bağlanmışlardır.[18] Nisbet'e göre bu perspektifler muhafazakâr düşünürlerin entelektüel miraslarıdır. Bu perspektifler yirminci yüzyıl totaliteryanizmlerini ve cemaat arayışını anlamada anahtardır. Bu perspektifler aynı zamanda entelektüel ve teorik düzlemde sosyal bilimlerde sosyal düzen, kişiselliğin doğası, grup entegrasyonu ve disentegrasyonu gibi sosyal problemlerin ve hipotezlerin de dayandığı gelenektir. O, *The Sociological Tradition*'da sosyolojinin muhafazakâr geleneğe

---

[16] Burke Edmund, "Reflections on the Revolution in France," *From Modernism to Postmodernism An Anthology*, Ed. Lawrence E. Cahoone, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, s. 68-69

[17] Zikreden Nisbet Robert A., *History of the Idea of Progress*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1980, s.8

[18] Nisbet Robert A., "Conservatism and Sociology", *Tradition and Revolt*, Random House, Inc., New York, 1968, s.75-76

dayandığını öne sürer. Sosyoloji, muhafazakâr düşünürlerin "bireye" karşı "toplum"a vurgusundan doğmuştur. Bonald, *"insan yalnızca toplumda ve toplum için varolur, toplum onu yalnızca kendisi için şekillendirir"* diye yazarken ondan bir kuşak sonra Katolik muhafazakâr Felicité Robert de Lamennais *"birey bir fanteziden, bir rüyanın gölgesinden başka bir şey değildir"*[19] diye yazıyordu. Bu sözleriyle onlar Aydınlanma düşünürlerinin varsaydığı pre-sosyal, bireyci bir dünyanın varlığına karşı çıkıyorlar, bireye karşı toplumun altını çiziyorlardı. Sosyoloji entelektüel bir disiplin olarak muhafazakâr düşünürlerin geliştirdiği topluma ilişkin bu kavrayışları ödünç almıştır. Eğer muhafazakârlık devrimlerin çocuğuysa sosyolojinin de muhafazakârlığın çocuğu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Nisbet, Avrupa muhafazakârlığına bu ilgisiyle, Amerika'da 1950'lerde ve 1960'larda ortaya çıkan muhafazakâr rönesansa katkıda bulunan düşünürler arasında en dikkate değer muhafazakâr sosyolog olarak kabul edilebilir. O, savaş sonrası Amerikan muhafazakârlığının önde gelen ismidir. *Yeni Düzen*'in uygulamalarını muhafazakâr ideolojiden devşirdiği düşünceler ekseninde eleştirmiştir. Ona göre *Yeni Düzen* politik merkezîleşmesiyle, kollektivizmiyle ve ulusal devlete bağlılığıyla özgürlüğü kısıtlamaktadır. Ona göre bu kısıtlamalara yalnızca adem-i merkeziyetçilik, lokalizm, yurtseverlik ve dinsel değerlerin savunulmasıyla karşı konulabilir.

"Sorgulama düşünmenin ibadetidir" der Heidegger. Nisbet'i daha iyi anlamak için biz de Heidegger'in çağrısına uyarak sorular sormalıyız: Muhafazakârlık çağdaş entelektüel literatürde pejoratif bir anlam yüklenerek "gerici" terimiyle etiketlenir. Acaba Nisbet Ortaçağ'a özlem duyan bir "gerici" midir? Bu soruya yalnızca keskin bir "hayır" cevabı verilebilir. Çünkü Nisbet, Ortaçağ'ın toplumsal yapılarının geri döndürülemeyecek şekilde yıkıldığının farkındadır. O özgürlüğün yalnızca, yıkılan bu otoritelerin toplumdaki varlığıyla mümkün olduğunu ileri sürer ve bu otoritelerin benzerlerinin Amerika'da da inşâ edilmesi gerektiğini savunur. Ne Nisbet, ne de muhafazakârlar geçmişteki her şeyi olduğu gibi geri getirme arzusundadırlar. Onlar geçmişten gelen her şeyi onaylamadılar; seçiciydiler. Geçmişten gelen gelenek kendiliğinden istenir bir şey olmalıdır yâni, zorlama ve baskı olmaksızın kabul edilebilir olmalıdır. *"Değişmenin araçlarından yoksun bir devlet kendisini korumanın araçlarından da yoksundur"* [20]diye yazıyordu Burke. Aslında Burke bunu yazmakla yeniliğe karşı olmadığını söylemek istiyordu.

---

[19] Nisbet, Robert A, "The Politics of Pluralism: Lamennais", *Tradition and Revolt*, Random House, Inc., New York,1968, s.38-39

[20] Burke'ten aktaran Stone L. Brad, "Robert Nisbet on Conservative Dogmatics," *Society*, March/December, 2000, s.69

Onlar yalnızca yeni olanı kabul ettirmenin aracı olarak despotizme, yenilik adına geçmişin silip süpürülmesine karşıydılar.

Geçmiş ve şimdi arasında bir sentezi savunan Nisbet özgürlüğe ilişkin yeni arayışlar içindedir ve bu arayışında muhafazakâr düşünürlerin bu görüşlerini kendisine çıkış noktası olarak alır. O arayışını yalnızca entelektüel düzlemde sürdürmez. Bir siyaset ve eylem adamı olarak da faaliyette bulunur. Charles B. Forcey onu *"savaş sonrası Amerikan gelenekçiliğinin mimarı"*[21] olarak takdim eder. Nisbet gelenekçiliği modernize ederek dönüştürmüştür. Bununla birlikte o, cemaat nosyonuyla politik açıdan hem sağa hem de sola yararlı bir yaklaşım sunar. Cemaat burada yalnızca dinsel içeriği olan bir kavram olarak anlaşılmamalıdır. Nisbet'e göre faşizm, komünizm gibi ideolojik hareketlerin çok sayıda taraftar bulmasının sebebi bu cemaat arayışıdır. Geleneksel düzende insanların güven, korunma, âidiyet, bağlılık gibi ruhsal ihtiyaçlarının içinde tatmin edildiği cemaatlerin yerini modern dünyada bu duygularının sömürüldüğü seküler cemaatler almıştır. Ayrıca günümüzde Amerika'da üyeleri topluca intihar eden "*Sect*"leri Nisbet'in cemaat nosyonundan daha iyi ne açıklayabilir? 1960'ların sonunda Cumhuriyetçi Parti'nin akademik sözcüsü de olan Nisbet'in görüşleri birçok toplumsal problemin çözülmesinde anahtar olmuştur. Onun cemaat politikaları suç oranlarını azaltmış, boşanma sayısında düşüşü getirmiştir.[22] Nicholas Lemann bir makalesinde Nisbet'in etkisinden *"Amerikan politika inancının en üst düzeyde ifadesi olarak Nisbetizm'in zaferi"*[23] diye söz ederken fazla abartıya kaçmamıştır. Nisbet hem muhafazakâr hem de sosyolog kimliğiyle Amerika'nın önde gelen isimlerinden birisi olmayı hak etmiştir.

Bugün muhafazakâr ideolojinin dünyanın birçok bölgesindeki hızlı yükselişi Nisbet'in işaret ettiği tarihsel çerçeve dışında anlaşılamaz. Toplumsal cemaatlerini, başka bir deyişle sıcak yuvalarını kaybeden insanlar modern dünyanın geçmiş duygusundan yoksun mekanikleştirici, yabancılaştırıcı düzeni içerisinde kendilerini gün geçtikçe daha fazla marjinal, köksüz ve yalnız hissediyorlar. Yalnızlık modern çağın hastalığı ve kanserli bir doku gibi gün geçtikçe yayılıyor. İnsan güven duymak ister. İçinde kendi varlığını

---

[21] Forcey Charles B., "Robert A. Nisbet: Architect of Postwar American Traditionalism", yayınlanmamış konferans metni, *"From Redemption to Reaganism"*, Princeton University, Princeton, 1996. Ayrıca Nisbet'in Amerikan muhafazakârlığı içindeki yeri ve daha fazla bilgi için bkz. Forcey Charles B., *Robert A. Nisbet And The Traditionalist Renaissance 1945-1980*, Columbia University, Department of History, yayınlanmamış master tezi, 2002. Nash George H., *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, 1998.

[22] Bu konuda bkz. Stone Lowell Brad, *Robert Nisbet, Communitarian Traditionalist*, ISI Books, Wilmington, 2000

[23] a.g.e.1

her seferinde ifşâ ve inşâ ettiği dili kullanmak, konuşmak ister. İnsanî varlıkların bu ihtiyaçları düşünüldüğünde intihar, delilik, çocuk istismarı ve uyuşturucu bağımlılığı oranlarının, toplumların moral ve sosyal bakımdan en fazla bireycileşmiş ve seküler bölgelerinde, endüstri işçileri, boşanmış ve yalnız insanlar arasında yüksek olması nasıl şaşırtıcı gelebilir?[24]

Sözünü ettiğimiz tarihsel ve felsefî çerçeve düşünüldüğünde muhafazakârlığı yalnızca pejoratif anlamıyla kullanarak, onu "gerici" güçlerin, dar kafalıların ve tutucuların işi olarak yaftalamak aslında gericiliğin, tutuculuğun ve bizatihi kendisidir ve bu katı tutum muhafazakâr düşüncenin arkasındaki tarihsel dinamikleri görememektedir. Muhafazakârlığın derin felsefî karakterini göz ardı etmek, onu yalnızca kitleleri peşinden sürükleyen bir ideoloji olarak damgalamak kolaya kaçmaktır. Muhafazakârlık modern dünyanın hastalıklarına ve düş kırıklıklarına verilmiş bir cevaptır. Muhafazakârlar modernizmi eleştirirken aslında onu tanımlamışlardır.

Muhafazakâr sosyolog Robert Nisbet, muhafazakârlığın günümüzdeki şaşırtıcı yükselişinin açıklanışında anahtar isimdir. O güçlü analiz yeteneğiyle, muhafazakâr düşüncenin bugünkü canlanışının arkasındaki toplumsal ve moral erozyonu bütün eserlerinde gözler önüne serer. Ülkemizde yalnızca tek bir makalesinin çevrildiği ihmâl edilmiş bir sosyolog olmasına rağmen fikirleri Amerikan politik hayatını hâlâ etkilemeye devam ediyor. Eğer, ondokuzuncu yüzyıl muhafazakârları *"geçmişin peygamberi"*yseler Robert Nisbet olsa olsa *"geçmişin peygamberlerinin sosyolog havarisidir."* Ama son sözü Nisbet'e bırakalım ve onun muhafazakâr düşünürler için söylediği sözü bu kez de biz onun için söyleyelim:

"Büyüklerin rollerini uzun dönemde belirleyen tarihtir!"

Kaynakça

Beneton Philippe, *Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991

Bottomore Tom, Nisbet Robert, ed., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, "Muhafazakârlık", Nisbet Robert, V Yayınları, Ankara, 1990

Burke Edmund, "Reflections on the Revolution in France," *From Modernism to Postmodernism An Anthology*, Ed. Lawrence E. Cahoone, Blackwell Publishers, Oxford, 2000

Forcey Charles B., *Robert A. Nisbet And The Traditionalist Renaissance 1945-1980*, Columbia University, Department of History, yayınlanmamış master tezi, 2002.

Forcey Charles B., "Robert A. Nisbet: Architect of Postwar American Traditionalism", yayınlanmamış konferans metni, "*From Redemption to Reaganism*",Princeton University,

[24] Nisbet intihar konusundaki bu bulguları sosyolojinin en önemli isimlerinden birisi olan Emile Durkheim'ın ünlü eseri *İntihar*'a borçludur. Bu konuda bkz. Nisbet, *The Sociological Tradition*, s.302

Princeton, 1996

Hof Ulrich Im, *Avrupa'da Aydınlanma*, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995

Kirk Russell, *The Conservative Mind From Burke to Eliot*, Regnery Publishing, Inc. Washington, 2001

Nash George H., The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, 1998

Nisbet Robert A., *Community and Power*, Oxford University Press, New York, 1968

Nisbet Robert A., *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, England, 1986

Nisbet Robert A., *Conservatism Dream and Reality*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2001

Nisbet Robert A., *The Sociological Tradition*, Basic Books, Inc., Publishers, NewYork, 1966

Nisbet Robert A., "Conservatism and Sociology", *Tradition and Revolt*, Random House, Inc., New York, 1968

Nisbet, Robert A, "The Politics of Pluralism: Lamennais", *Tradition and Revolt*, Random House, Inc., New York,1968

Nisbet Robert A., *The Making of Modern Society*, The Harvester Press Publishing Group, Great Britain, 1986

Nisbet Robert A. "The French Revolution and The Rise of Sociology in France," *The Phenomenon of Sociology*, ed. Tiryakian Edward A., Meredith Corporation, NewYork, 1971

Nisbet Robert. A., *History of the Idea of Progress*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1980

Outram Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997

Stone Lowell Brad, *Robert Nisbet, Communitarian Traditionalist*, ISI Books, Wilmington, 2000

Stone Lowell Brad, "Robert Nisbet on Conservative Dogmatics," *Society*, March/December, 2000

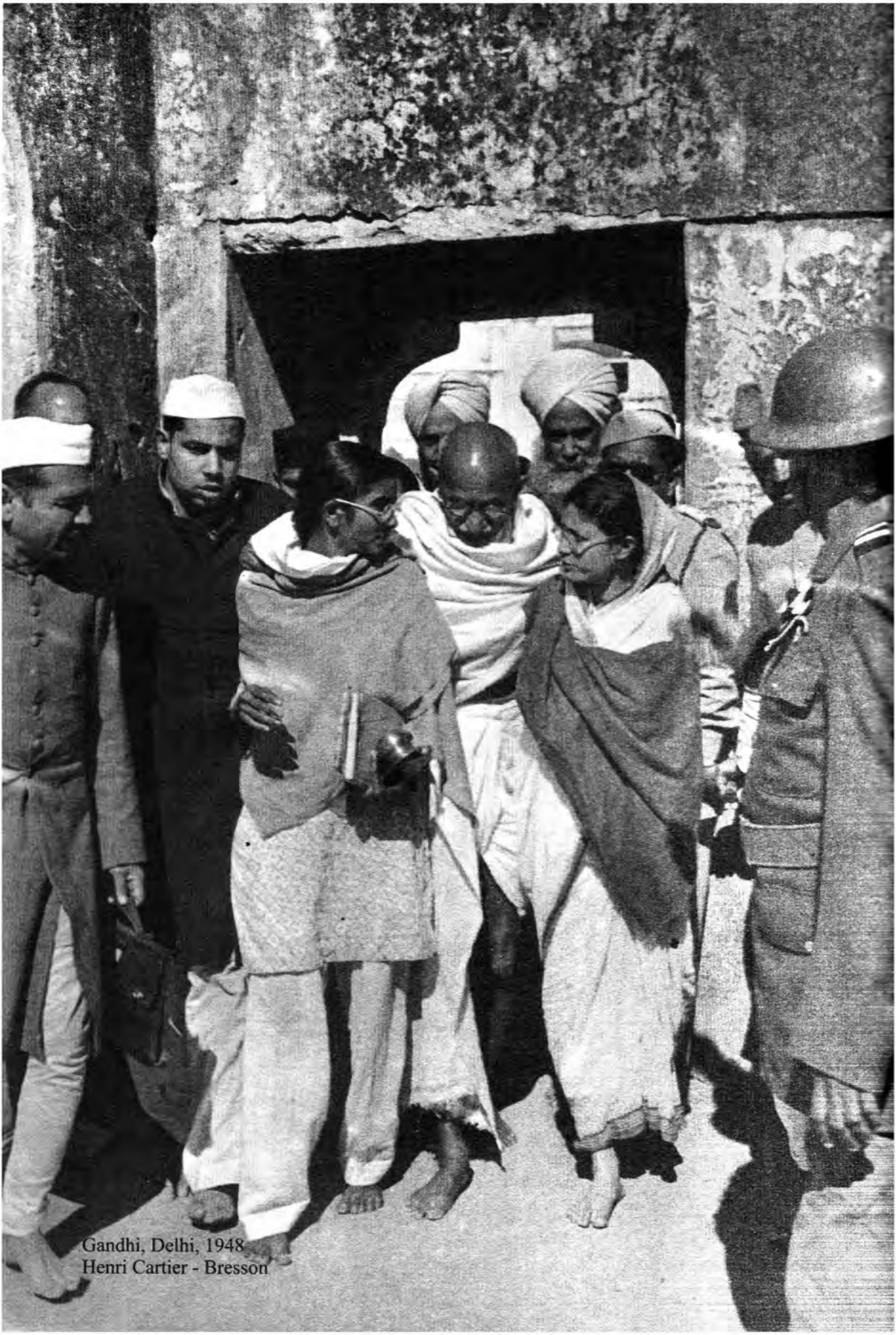
Tocqueville Alexis de, *Amerika'da Demokrasi*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1994

Tocqueville Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, Kesit yayıncılık, İstanbul, 1995



Vatikan, Roma, 1958
Henri Cartier - Bresson

Gelenek ve Din



Gandhi, Delhi, 1948
Henri Cartier - Bresson

GELENEK VE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Mehmet Vural*

GİRİŞ

Geleneğin İngilizce karşılığı olan *tradition* kelimesi, Lâtince *tradere*'den türetilmiştir. Bu kelime, mistik anlamda ilâhî bir geleneğe bağlanarak uhrevî bir kurtuluşa ermek, bir bilginin elden ele aktarılması, bir öğretiyi başkalarına iletmek ile teslim olmak ya da ihanet etmek gibi iki zıt anlamı birden içeren bir paradoks da dahil olmak üzere bir çok anlama gelmektedir.[1]

Gelenek teriminin Arapça karşılığı olan *an'ane* aslında bir hadis terimi olup, hadislerin bir kişiden diğerine aktarılma (rivâyet) sırasında söylenen "an fulânin an fulânin" lafzına verilen isimdir. Bu aktarım sırasında yapılan hata, örneğin bir aktarıcının (râvî) güvenilir olmaması, o hadisin sahihliğini çoğu zaman ortadan kaldırır. Bu anlamda, Lâtince gelenek tanımında bulunan teslim olma ve ihanet etme paradoksu hadisler için de geçerlidir. Zirâ hadislerde hem belli kişilere güvenilip teslim olmayı gerektirecek hâller, hem de onların yapacağı kasıtlı ya da kasıtsız bir hatadan dolayı doğacak ihanet bir arada bulunmaktadır. Aynı zamanda, hadis kelimesi Batılı oryantalistlerce *gelenek (tradition)* kelimesiyle karşılanmaktadır.

---

* Dr. Mehmet Vural, Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Williams, Raymond, *Keywords*, London, 1976, s.268.

Günümüzde geleneğin çok güncel bir konu olması, modern çağın geleneğe karşı tavrından kaynaklanmaktadır. Modernleşme, her halükârda geleneğe, onun kurumlarına ve zihniyetine karşı işlemektedir. Modernleşmeye ters oranla gelenek, aslî anlamından uzaklaşmakta ve ıslah edilmiş bir kılığa sokulmaktadır. Zaten sonuçta, modern olan da geleneğin ıslah edilmiş şekli olmaktadır. Kendilerine gelenekçi *(traditionalist)* diyenlerin kendilerin savunuş biçimleri de gerçekte moderndir.

Gelenekçi düşünürler geleneği ilginç bir biçimde *eril* (masculin) ve *dişil* (femine) olmak üzere ikiye ayırarak incelemektedirler. Örneğin Çin'deki Tao'cu gelenek dişil bir yapıdayken, İslâm geleneği eril bir yapı arz etmektedir. Bu tür ayırımlarda nesnel bir ölçüt bulunmamakta ve geleneğin birliğini de bozmamaktadır. Çünkü, bunlar birbirlerini tamamlayıcı mâhiyette olup, sonuçta hakikatin birer veçhesidirler. Her ne kadar bu yaklaşım, unutulmuş geleneğin yeniden anlaşılması için ilginç ipuçları sağlamaktaysa da, terimin nerede ilâhî dinler, nerede beşerî dinler yerine kullanıldığı zaman zaman karışmaktadır.

Gelenek en genel anlamıyla dinî boyutlarıyla bir sürekliliği ve devamlılığı ifade eder. Süreklilik bir zincir gibidir. Zincirin halkalarından kopmalar geleneğin yozlaşmasına ve başkalaşmasına neden olur.

Gelenek sosyal kurumlara yansıdığı zaman aktarma, elden ele nakletme anlamları öne çıkmaktadır. Bu anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan uygulamalar, inançlar, sanatlar, kurumlar ve tecrübelerin aktarıldığı, kuşakların bu bilgi birikimi sayesinde öğrendiği araçtır. Aynı zamanda bu şekilde aktarılan kültür öğelerinden bazıları içinde gelenekten söz edilir. Bu anlamda bireyin değil, grubun ürettiği bir davranış biçimi, 'değer' yahut 'gelenek' adını alıp, grup bilincini ve asabiyyetini kuvvetlendirmeye hizmet eder.[2]

Sosyal bir olgu olarak kabul edilen gelenek ile değerler sistemi olarak kabul edilen gelenek arasında farklılık vardır. Geleneksel bir toplumu karakterize eden genellikle değerler sistemi olarak kabul edilen gelenektir. Geleneğe ilişkin tüm tahliller negatiftir. Geleneği tarımsallık, kırsallık, pasiflik, tarih-dışılık vb. şekillerde tanımladığımızda, modern toplumun, yani XVIII. yüzyıldan beri yürürlükte olan toplumun özelliklerini negatiflerine çevirmekten başka bir şey yapmış olmamaktayız.[3]

Günümüzde geleneği kimi yazarlar değişik çerçevelerde ele almaktadır. Örneğin, metafizik çerçeve, Nasr, Guénon ve geleneği benimseyen diğer düşünürler; sosyolojik çerçeve, Weber ve *Verstehen* ekolü gibi.[4]

---

[2] Gould, J. ve Kolb, W. L., *Encylopedia of Social Sciences*, London, 1974, s.723.
[3] Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. H. Bacanlı, Vadi Yay., Ankara, 1993, s.64.
[4] Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s.26.

Gelenek, günümüzde karşılaşılan en karmaşık terimlerden birisidir. Çoğu zaman gelenek dendiğinde belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak süreklilik kazandırdığı olguyu devam ettirme anlaşılır. Geleneğin bundan başka ve en popüler anlamı, günlük dilde örf, âdet, töre anlamında kullanılanıdır. Bu anlamıyla gelenek, toplum içinde belirli davranış kalıpları üreten ve bu kalıplara göre davranmaya zorlayan Mannheimci anlamda ideolojik bir aygıttır.[5] Gelenekçi ise bu anlayışı benimseyip toplumun değişim dönemlerinde sürdürmeye çalışan kimseye denir.

Geleneğin dinî ve metafizik anlamını Nasr şu şekilde tanımlamaktadır: "En evrensel anlamda, geleneğin, insanı ilâhî olana bağlayan ilkeleri, yâni dini içerdiği düşünülebilir. Bir başka açıdan din, esas itibarıyla gökten indirilen ve insanı kaynağına bağlayan ilkeler olarak da düşünülebilir. Bu durumda gelenek, daha sınırlı bir anlamda bu ilkelerin uygulanması şeklinde görülür. Gelenek, çekip çıkartılamaz biçimde dine ve vahye, kutsallığa, ortodoksi kavramına, otoriteye, sürekliliğe ve zahirî-bâtınî hakikatin düzenli biçimde aktarılmasına bağlıdır. Gelenek Batı düşüncesindeki *sophia perennis*, Hindulardaki *sanatana dharma* ve Müslümanlardaki *hikmet-i hâlide* yani *ebedî bilgelik* kavramıyla çok yakından ilgilidir."[6]

Bu durum dinle geleneğin aynı şeyler olduğu anlamına gelmemektedir. Din, insanı kaynağına, yani Allah'a bağlayan daha aslî ve daha sahih bir bağdır. Diğer yandan gelenek, hakikatin daha dışa dönük, maddî ve parçalı yüzünü oluşturur. Frithjof Schuon (1907-1998)'un ifadesiyle, "bir din, doğuşunda ilk andan itibaren insanları Allah'a bağlar, fakat ona gelenek adı verilemez. Dinin ilk tâbilerinin üzerinden iki ya da üç nesil geçince din bir gelenek hâlini alır."[7]

Geleneğin bu son anlamı XIX. yüzyılda Fransa'da Bonald (1754-1840) ve J. de Maistre (1753-1821) gibi Katolik bilginlerce Aydınlanma düşüncesine karşı tez geliştirmeye çalışılarak, doğruluğun gelenekle, özellikle Kilise geleneğiyle bilinebileceğini savunmuşlardır.[8] Ayrıca geleneği öne çıkarmayı XX. yüzyılda da T.S. Elliot gibi İngiliz yazarlar da görmekteyiz. Bununla birlikte gelenek asıl ifadesini ve teorisini René Guénon (1886-1951)'da bul-

---

[5] Karl Mannheim (1893-1947) *Bilgi Sosyolojisi* (Wissensoziologie) adını verdiği bir nazariyeyi gerçekleştirmeye çalışan Alman düşünürüdür. Ona göre ideoloji, tarihin belirli bir anında, bir sosyal sınıfın çıkarlarının az veya çok aldatmacalı evrenselleşmesidir; fakat düşünürlerin görevi toplumun nesnel ve bilimsel yorumunu yaparak ve sınıf çatışmalarını bütün karmaşıklığıyla kavrayarak ideolojiyi aşmaktır. "Düzensiz kavganın üstünde" davranış ve toplumun organik bütünlüğünü kavrama tutkusu, Mannheim'in bilgi sosyolojisinin başlıca özelliğidir.

[6] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Knowledge and the Sacred*, Edinburg, 1982, s.67.

[7] Schuon, Frithjof, *Light on the Ancient Worlds*, World Wisdom Books, 1984, s.144; ayrıca bk. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s.89.

[8] Vural, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yayınları., Ankara, 2003, s.50.

muştur. Guénon'u izleyen S. H. Nasr, T. Burckhardt, H. Smith, A.K. Coomaraswamy, L. Nortbourne, L. Schaya, M. Pellis, W.N. Perry, G. Eaton ve Martin Lings gibi düşünürler, modern dünyanın ortaya çıkmasından önce varolan, fakat bugün artık izine rastlanmayan bu aslî (primordial) geleneği, karşılaştırmalı dinler tarihi ve karşılaştırmalı düşünce tarihi temelinde yorumlayıp kurmaya çalışmaktadırlar. Bu yazarlar temelde Aydınlanma Çağı'nın değerlerine karşı çıkmakta ve hakikatin modern bilimle ve felsefeyle değil, gelenekle ve geleneğin otoritesiyle bilinebileceğini öne sürmektedirler.

Gelenekçi düşünürlere göre, her din ya da bâtınî hareket bir gelenek veya geleneklerden kaynaklanmıştır. Örneğin Tibet dini, söz konusu kadîm geleneğin belli bir bölgeye münhasır kalmış bir parçası olup, bu geleneğin aslında nasıl bir yapıda olduğunu ancak onu diğer dinî geleneklerle karşılaştırarak anlayabiliriz. Bununla birlikte Nasr'a göre, çeşitli gelenekler ve geleneksel otoriteler arasında benzer görüşler bulunması normal karşılanmalıdır. Çünkü gerçek, güneş gibi tüm kültürlere aittir.[9]

Guénon, Schuon ve Nasr'ın ifadelerinde gelenek, geleneksel yaşam tarzının, düşünce biçiminin, ahlâkının, hukukunun, siyasal ve sosyal bünyesinin, bilimlerin, sanatların, hasılı geleneksel bir medeniyette varolan her şeyin içine sinmiştir. Modern dönemlerden önce, hemen hemen bütün topluluklar dinî bir atmosferde yaşadıklarından, geleneksel bir çerçeveye, bir hakikat ve kutsallık şuuruna, otoriteye, hiyerarşiye, saygıya, kendiliklerinden sahiptirler. Geleneğin boş bıraktığı hiçbir alan söz konusu değildir. Böylece gelenek, meşruiyetin kaynağı olarak mütâlaa edilmekteydi. Yine geleneğin ön plâna çıkardığı istikrar, süreklilik ve aktarmanın onun ana özellikleri olduğu aşırı derecede vurgulanmakta, Nasr, Guénon ve Schuon'un anlattıklarından geleneğin tarih-dışı bir ideal tipleme olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Kutsal hiyerarşi, otorite ve ortodoksi gibi kavramlar da doktrinin iç tutarlılığını sağlamaktadır.

Gelenekçi perspektife sahip düşünürlerin "geleneğe çekip çıkartılamaz biçimde yapışık" olduğunu söyledikleri otorite, ortodoksi ve manevî hiyerarşinin söz sahibi olduğu bir tür "seçkinlerin yönetimini" çağrıştırdığı âşikârdır. Martin Lings'in Platoncu devlet modeline getirdiği yorum, E. Zolla, G. Evola gibi İtalyan gelenekçi düşünürlerin siyasal düzlemde katıksız bir Platonculuğu içerdiğini göstermektedir.

Geleneğin karşı çıktığı temel olgu ise genel anlamda modernizmdir. Modernizme, bâtıl ve yanlış öncüllere dayandığı, insanüstü hakikati değil, beşerî medeniyeti esas aldığı için karşı çıkmaktadır. Çünkü onlara göre mo-

[9] Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. F. Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları., İstanbul, 1988, s.119.

dern zihniyet, insanlara sınırlı ve ters yüz edilmiş bir din sunmaktadır. Öyleyse "geleneğin yeniden keşfi" denilen şey, modern dünyanın damarlarına eksikliği giderek daha çok çekilen "kutsalın râyihasını" zerk etmek; bunun için de bir yandan olumsuzluklarını eleştirirken, diğer yandan gelenekçi doktrinleri en saf ve modernistlerin de anlayabileceği şekilde yeniden formüle etmektir.

GELENEK VE KUTSALLIK

Kutsal, mutlak bir değere sahip olan, insanı aşan ve onun saygı ve hayranlığı ile birlikte, yaratıcı olma duygusu olarak nitelenebilecek, kendine özgü bir aşk ve şevk yaratan özelliktir. Bu duygu, mutlak kudret karşısında bir 'korku' unsuru, bilinmezlik karşısında bir 'sır' unsurunu kapsamaktadır.

Hakikat ise, din ve kutsallık şeklinde olmak üzere iki şekilde tezâhür eder. Din ve kutsallık dinin başlangıç safhasında henüz aynıdır, fakat din, Schuon'un deyişiyle gelenek hâlini alınca kutsal olanla dinî olan gelenek çatısı altında birleşirler. Bunun sonucunda giderek gelenek, içindeki kutsal ögeyi korumak amacıyla bir medeniyet vücuda getirir. Bu medeniyet ise, insan hayatının çeşitli boyutlarını koruyup muhafaza ederek, onu hakikate yönlendirecek bir çerçeve çizer. İçerisinde bir hakikati yoğuracak bilimler ve sanatlar yeşertir.[10]

Ünlü dinler tarihçisi Rudolf Otto, *Kutsallık Fikri* adlı eserinde, kutsalın kaynağının irrasyonel alanda yattığını savunmaktadır. Otto, böylece kutsala modern dünyada bir varoluş alanı açmak istemiştir. Ancak kutsalın tamamen akıl-dışı bir konuma itilmesini gerektiren bu tavır, aklı, bilgi ya da aklî (intellectuel) hakikatin kutsalla olan alâkasını kesip koparmakta, dolayısıyla onun hakikatle olan irtibatını reddetmektedir.[11]

Kutsalın anlamına yaklaşmanın en dolaysız yolu hakikatle irtibatlandırmaktadır. Ezelî ve ebedî hakikatin kendisi kutsaldır. Aynı zamanda onun zaman-mekân matriksi içerisindeki tecellisi de onun damgasını taşıdığı için kutsaldır. Nasr'a göre kutsal bir nesne veya ses, zâhirî nesne ve sesi de içeren fiziksel gerçeklikle ezelî ve ebedî olanın damgasını taşır.[12] O, gelenek ile kutsallık arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetlemektedir:

> *Kutsal daha çok, geleneğin damarlarında akan kan, geleneksel bir medeniyetin tamamını kuşatan bir râyihadır. Gelenek, kutsalın mevcudiyetini bütün bir dünyaya yayar. Bunu da, kutsal duygusunun her yerde hazır ve nâzır olduğu bir medeniyet kurarak yapar. Geleneksel bir medeniyetin*

[10] Armağan, *Gelenek*, s.43.
[11] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s.75.
[12] *age.*, s.75.

vazifesinin, varlığın kutsal boyutunun yitip gitmesine ve bilginin kutsal karakterinin tahrip olmasına ön ayak olan nihilizm ve şüphecilik teröründen insanları koruyan, kutsalın hâkim olduğu bir dünya yaratmaktan başka bir şey olmadığı söylenebilir.[13]

Geleneği tam anlamıyla kavrayabilmek için öncelikle onu tüm boyutlarıyla ele almalıyız. Bu bağlamda geleneğin zâhirî ve bâtınî boyutları söz konusudur. Bu boyutlardan birincisi olan zâhirî boyut, her gelenekte vahiyle inen mesajın insan hayatını düzenleyen kurallarıyla ilgilidir. Bâtınî boyut ise, gelenek içerisinde yaşayan ve din yoluyla hakikate ulaşma çabası içindeki kişilerin ruhî ve aklî ihtiyaçlarıyla ilgili kuralları içerir. Birincisinde hukuk (fıkıh), ikincisinde ise adap söz konusu kuralları oluşturur. Fıkıh, gelenek (din) dairesi içindeki tüm insanların hakikat üzere kalmak istiyorlarsa uymak zorunda oldukları kuralları, adap ise herkesin değil, ancak bazı kişilerin hakikati kendilerinde tahakkuk ettirme çabalarını düzenleyen kuralları içerir. Bu anlamda birincisine şeriat, ikincisine ise tarikat adı verilir. Her gelenekte olmasa da, çoğu gelenekte bu ikiliğe rastlanır. Yahudilikte "Talmut" ve "Kabbala" öğretileri, Hinduizm'de "Manu Kanunu" ve "Advaita Vedanta," Çin geleneğinde "Konfüçyüsçülük" ve "Taoculuk," son olarak ta Budizm'de "Teravada Ekolü" ile "Mahayana Ekolü" bu zâhirî ve bâtınî boyutların çeşitli geleneklerdeki örnekleridir.[14]

Nasr'a göre, hakikat kaynaklı her sahih gelenekte hak ve bâtıl ayrımının yapılması kaçınılmazdır. Hakla batıl arasındaki ayırım çizgisini belirleyecek olan ise ortodoksidir.[15] Ortodoksisi olmayan bir gelenek hak ile bâtıl arasındaki ayırımı yapamayacağı için gelenek zedelenecek ve giderek hakikati temsil yeteneğini yitirecektir.

Dinî hakikatin, ne olduğunu tâyin eden, bir geleneğin saflığını, düzenliliğini garanti eden şey geleneğin otoritesi olup, bu görevi yerine getiren kişiler de otoritelerdir. Otoriteler arasında hiyerarşi söz konusudur. Örneğin bu tür hiyerarşiyi en çok Hıristiyanlıkta görmek mümkündür. Ama İslâmî geleneğin otoritesinin en saf şekilde ortaya çıktığı alan ise bâtınî teşekküller olan tekke ve zâviyelerdir. Buralarda mürşide kayıtsız-şartsız bir itaat söz konusudur. Çünkü onlar geleneğe ihtiyaç duyduğu ve sürekli beslenmesi için dinin yanı sıra ikinci kaynak olan kutsala açılmış, onun bereketini, enerjisini ve etkilerini kendilerinde toplamış kişilerdir. Geleneğin aktarımını sağlayan silsile ise geleneğin bu özel teşkilata yansımasıdır.

---

[13] *age.*, s.76.
[14] *age.*, s.77.
[15] Gelenekçi düşünürlerin eserlerinde sıkça rastlanan bir terim olan ortodoksi, doğru hamd, doğru senâ ve doğru düşünce fikirlerini içeren soyut bir kavramdır.

Nasr'ın ifadelerinde gelenek, nihâî düzlemde kutsal bir bilimdir: Gerçekliğin tabiatına kök atmış ve aynı zamanda, insanı kuşatan ve varlığın merkezinin içinde parlayan bu gerçekliğe ulaşmanın tek bütüncül aracıdır. Gelenek, merkezden yapılan ve insanın kenardan merkeze dönmesini tek başına sağlayan bir çağrıdır.[16]

Nasr'ın bu geometrik gelenek tarifine ve geleneği kutsal bir bilim olarak görmesine, eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Öyle ki, bir kısım eserlerinde alanı iyice genişleterek bütün ilimleri kutsal olarak görmekte ve aynı geometrik yaklaşımla tasavvufu ve ilimleri açıklamaya çalışmaktadır. Nasr'ın bu şekilde yorumlarını şu alıntıyla somutlaştırabiliriz: "Geçmişte olduğu gibi, bugün de geleneği izleyen Müslümanlar bütün ilimlere kutsal diye bakarlar ve bu ilimleri iyice yerleşmiş, üç yönlü bir yaklaşımla öğrenirler. Birincisi, herkesin uzanabileceği şeriat olup, öz olarak Kur'an'da bulunmaktadır. Fakîhler tarafından öğretilen bu ilimler gelenek ve içtihatla açıklanmıştır. Ayrıca bu ilimler, müminlerin sosyal ve dinî hayatlarını her bakımdan kapsamaktadır. Bunun ötesinde tarikat (yol) uzanır ve her şeyin iç yönüyle ilgilidir. Bu yol seçilenlerin mânevî hayatına hâkimdir. Bir hayat tarzı olduğundan, çeşitli sûfî tarikatların doğmasına yol açmıştır. Son olarak dile getirilemeyecek hakikatin kendisi gelir ve hakikat bu iki yaklaşımın özünde vardır."[17]

Geleneğin Metafiziği

Metafizik kavramı, ilk anlamıyla fiziğin ötesinde veya dışında sayılan düşünce ile ilgili, düşünsel bir anlam taşımaktadır. Ayrıca ontoloji, epistemoloji ve ilahiyat ile olan yakın ilişkisi sonucu, varlığın temelleri, özü ve anlamı üzerine nazariye olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda metafizik, ontolojinin "varlı olarak varlık ya da varlığın ilkeleriyle nedenlerinin ve onun temel niteliklerinin bilimi" tanımıyla özdeşlik gösterir. Hiçbir çelişkiye yer vermeden *nedir*'in bilimi olan metafizik gelenek ile de yakından ilgilidir. Zirâ geleneğinde temel kaygısı hakikati ortaya koymaya çalışmaktır.

René Guénon Batı'da İslâmî anlamıyla din kelimesinin karşılığı *religion* değil, olsa olsa *tradition* olabileceğini söylemektedir. Bu açıdan da Batı geleneğini (dini) en iyi ve sıhhatli bir şekilde temsil edip, muhâfaza eden tek kurumun Katolik Kilisesi olduğunu söylemektedir. Zirâ geleneğin özellikle-

[16] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89-90.
[17] Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 25.

rinden olan hiyerarşi, otorite, sosyal hayatı belirleyen katı ritüeller vb. nitelikler ancak Katolik Kilisesi'nde yaşama şansı bulabilmiştir.[18]

Batı'da din tamamen gelenekselleşmiş ve ancak geleneğin içerisinde oluşmuş bir dinden söz etmek mümkün hâle gelmiştir. Hıristiyanlığın *Kitab-ı Mukaddes*'i, *Kur'an-ı Kerim* gibi tek harfî bile değişmemiş bir ilâhî mesaj şeklinde değil de din büyüklerinin (âbâ-yı kenîse) öğretilerinden derlemeler şeklinde görmeleri Batı'da dinin niçin gelenek şeklinde anlaşıldığını açıklamaktadır.

Batılıların anladığı anlamda gelenek *(tradition)* kelimesinin tam ve eksiksiz bir karşılığı geleneksel Doğu dinlerinin hiçbirisinde bulunmamaktadır.[19] Bu hususa dikkat çeken Nasr da, Guénon gibi sadece Katolikler'de *tradition* teriminin bir doktrinin veya vahyi yapının elden ele aktarılması fikrini ifade ettiğini belirtmektedirler. Doğu dinlerinde ise, örneğin Hinduların ve Budistlerin "dharma," Taocuların "Tao" ve İslâmın "ed-dîn" kavramlarının gelenekle çok sıkı ilgileri olduğunu, ancak geleneksel birer dünya yaratan bu dinlerin ve dillerin kültürlerinde geleneğe *(tradition)* tekabül eden bir kelimenin olmayışına, bu dinlerin ve dillerin Hıristiyanlığın başına gelen sekülarizasyon sürecine asla girmemiş olmalarına bağlar. Yâni söz konusu dinler öylesine gelenekle haşır neşirdirler ki, içinde bulundukları hâli tanımlayacak böyle bir kelimeye ihtiyaç duymamışlardır.

Guénon, Nasr ve Lings'in aksine Schuon bu konuya daha farklı yaklaşmaktadır. Ona göre; "bir din doğuşunda, ilk andan itibaren insanları Allah'a bağlar; fakat ona o aşamada gelenek adı verilmez. Dinin ilk tâbilerinin üzerinden ancak iki ya da üç nesil geçince din gelenek hâlini alır. Bu bağlamda *religio* insanı göğe bağlayan (religat) ve onun bütün varlığını kuşatan şeydir; *traditio* ise daha zâhirî ve bazen de parçalı bir hakikatle alâkalı olup ayrıca dışa dönük bir zihniyete sahiptir."[20]

Schuon'a göre din geleneğin kendisinden türediği cevherdir. Dinin başlangıcındaki kor hâlindeki cevherinin soğuyup durulmuş, oturmuş bir yapı kazandığı çerçeve ise gelenektir. Geleneği kronolojik olarak dinden sonraya koyan Schuon, bunu kaçınılmaz bulur ve dinin kendisini devam ettirebilmesi, zahirî, bâtınî, ruhsal ve sanatsal gibi çeşitli alanlara nüfuz ettirebilmesi ve hayatın her yanına sinmesi için gerekli bir açılım olarak görür. Ayrıca Schuon, geleneğin çocukça ve köhneleşmiş bir mitoloji değil, müthiş bir

[18] Armağan, *Gelenek*, s.31; Örneğin bu kilisede, Papa her yıl oniki yaşlı ve mu'teber din adamının ayaklarını törenle yıkayıp öperek bu geleneği devam ettirmektedir.
[19] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 67.
[20] Schuon, *Light and Ancient Worlds*, s.144.

hakikî bilim olduğunu söyleyerek geleneğin dinin hakikatine göre ikincil konumunu vurgular.[21]

Gelenekçi ekol içerisinde "din mi geleneğin esasını oluşturur yoksa gelenek mi dinin?" sorusunun cevabı açık bir şekilde verilmiş değildir. Guénon, "tam anlamıyla din denilen şey ya da daha genel bir deyişle bir geleneğin zâhirî kısmına gelince, kesinlikle bunun herkesin kapasitesine, ilgisine ve bilgisine göre, ondan bir şeyler anlayabileceği bir şekilde olması gerekir..." demektedir.[22] Schuon'a göre geleneğe cevherini veren din (religion)'dir. Guénon'a göre ise din geleneğin değişik coğrafyalarda şekillendirdiği ve çeşitlendirdiği, "değişik şekiller" olduğunu söylemektedir.[23]

Guénon dinlerin çeşitliliğinden söz ederek, "dinlerin aşkın birliğini" oluşturacak şeyin gelenek değil, hakikat olduğunu söylemektedir. Bu hakikat ise insanı dinler vasıtasıyla kendisine bağlamaktadır. Zirâ, din (religio) kelimesinin anlamı da "bağlamak"tır. Gelenek ise bağın çeşitli düzeylerde uygulama ve yansımasıdır.

Gelenekçi düşüncenin bu iki önemli isminin görüşlerini telif ve şerh eden Nasr'a göre ise, sorun gelenek teriminin biri teknik, diğeri geniş ve evrensel, bir diğeri ise daha dar ve sınırlı olmak üzere üç farklı kullanımından kaynaklanmaktadır. Nasr; "gelenek teknik anlamda kullanıldığı zaman şu anlama gelir: O ilâhî bir kaynağın insanlığa daha doğrusu, elçiler, peygamberler, avataralar, logos yahut diğer dinî aracılar şeklinde gönderilen çeşitli şahsiyetler vasıtasıyla bir kozmik daireye açılmasının hakikatleri veya ilkeleri demektir; kezâ bu ilkelerin hukuk, sosyal yapı, sanat, sembolizm ve bilimleri içeren nihâyet *ilm-i ilâhî*'yi kucaklayan çeşitli alanlara uygulanması ve dallanıp budaklanmasını ifade eder."[24]

Nasr'ın bu tanımından da anlaşılacağı üzere gelenek hem ilkeleri, hem de uygulamaları içermektedir. Nasr ile birlikte diğer gelenekçi perspektife sahip düşünürlerden M. Lings, A. Coomaraswamy, L. Northbourne, G. Eaton, L. Schaya, E. Zolla ve diğerleri "bilgi"nin "varlık" ile aynîleştiği bir tür "bilgi ontolojisi" ya da "ontolojik bilgi teorisi" geliştirmektedirler.[25]

Bu bilgi ontolojisi ya da ontolojik bilgi teorisine göre -ki İslâm düşüncesinde bu görüş, en büyük temsilcisi İbnü'l-Arabî (1165-1240)'nin *vahdet-i vücut nazariyesi*ne tekabül etmektedir- her şeyin, yâni zuhur, (fenomenal) âlemdeki her şeyin kaynağı ezelî ve ebedî hakikattir. Bu hakikat, kendisini

---

[21] Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, çev. Annemarie Schimmel, Jason Aronson Inc., 1990, s.9; ayrıca bkz. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s.68.
[22] Guénon, René, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. M. Kanık, İz Yayınları., İstanbul, 1990, s.101.
[23] *age.*, s.249.
[24] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s.68.
[25] *age.*, s.93.

dünyevî planda, oluş ve zaman içerisinde ya mesaj şeklinde ya da tecelli şeklinde taayyün etmektedir. Mesaj şeklindeki taayyün, dinlere; tecelli şeklinde taayyün ise dünyevî bir nesnenin kutsallık kazanması, yâni kutsala tekabül eder. Din kurucusu (elçi) aynı zamanda bir tecelli olmasıyla hem kutsallığı, hem de mesajı içerir. Dolayısıyla İslâm'da *Kur'an-ı Kerim* hem ilâhî vahyi, hem de "yaratılmamış" vahiy niteliğiyle hakikatin damgasını kısaca kutsallığı üzerinde taşır.

Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği

Gelenekçi düşünürlerden Titus Burchardt (İbrahim İzzeddin), Michel Valsan (Mustafa Valsan), Frithjof Schoun (Şeyh İsa Nureddin), Martin Lings (Ebûbekir Siraceddin), A.K. Coomaraswamy, Lord Northbourne (Sidi Nuh) ve Seyyid Hüseyin Nasr gibileri temel uzlaşma noktaları olmakla birlikte, bir kısım noktalarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ama genelde, Batı'nın çağdaş medeniyetinin eleştirilmesinde, Doğu'nun bir "seçenek" olarak gündeme girmesinde, kurtuluşu "mânevî bir yaşam"ın uygulanmasında bulmakta, tüm tasavvuf ekollerini, dinî olan ve olmayan tüm öğretilerin bâtınî yanını kapsayıcı bir anlamda "geleneksel öğretilerin" sunulması, tanıtılması ve benimsetilmesinde bu "yol gösterici" çaba etkileyici olmuş, geniş çevrelerde ilgi görmüş ve bu konularda kendi alanlarında bir birliktelik sağlamışlardır.

Nasr'ın kimi fikirlerinin kaynağı olarak görebileceğimiz René Guénon'e göre zaman, Hindu öğretisinin gösterdiği doğrultuda ve çevrimsellik gereği gittikçe bozulmaktadır. İnsanlık bu bozuluşun en uç noktasındadır. Batı medeniyeti bu çöküş ve tükenişi simgelemekte, bizzat yaşamaktadır. Çözüm, Doğu'nun bilgeliğini, öğretilerini yeniden kavramakla bulunabilir. Bunu ise geleneksel öğretiler doğrultusunda bir eğitim sürecini yaşayarak hem kendilerini kurtaracak hem de insanlığa ışık tutup, kurtuluş yolunu gösterebilecek seçkin kişiler yapabilir. Gelenek ise, bütün zaman ve mekânlarda varlığını sürdürmüş olan, bazen de dinî görüntüler içinde yer alan, bâtınî inanışlardır. Guénon, Hint, Çin, Mısır, İran, Kelt, Hıristiyan, Yahudi ve İslâm geleneklerini bâtınî ekoller anlayışında bir araya getirmektedir.

Guénon temel hakikat geleneğini, dinlerin önüne ve üstüne yerleştirmektedir.[26] O, çeşitli dinlerde o hakikatlerin izlerini yeniden buluyor, fakat o izler dinlerde az çok zayıflamış ve bozulmuş hâldedir. İşte bu yüzden o her dinî düşünceyle hem bir yakınlık kurmakta hem de her sahih dinden ayrılmaktadır.[27] Guénon, geleneğin korunmasını ancak Kutsal Kitab'ın (ve diğer şeylerin) uygun yorumlarıyla, Kitab'ın ilkelere uygunluğuyla mümkün ola-

[26] Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. M. Kanık, Risale Yay., İstanbul, 1986, s.18.
[27] *a.g.e.*, s.21-22.

bileceğini savunmaktadır. Bunun ise Avrupa'da Katolik Kilisesi'ni geleneği en iyi koruyan mezhep olarak göstermekte, Protestanlığı ise "geleneksel öğretinin" dışına çıktığını düşünmektedir.

Lord Northbourne da, gelenek tanımını getirirken kutsal kitaplara gitmektedir. Eski Ahid'in; *"işte Rabbinin büyük ve korkunç günü gelmeden önce, ben size peygamber Elijah'ı göndereceğim. O da babaların yüreğini oğullara ve oğulların yüreğini babalarına döndürecektir; tâ ki gelip dünyayı lanetle vurmayayım"* sözünden,[28] babalar ile oğullar arasındaki ilişkiyi, kişiden kişiye aktarılan dinî öğretiyi, yâni "geleneği" belirlediğine işaret etmektedir. Northbourne göre, Guénon ve Coomaraswamy'nin eserleri tam anlamıyla "çocukların kalbini babalarına çevirmelerini" sağlamak için "babaların kalplerini çocuklarına çevirmeleri" anlamına gelmektedir.[29]

Gelenekçilere yöneltilen en büyük eleştirilerin başında "Dinlerin Aşkın Birliği" fikrini savunmaları gelmektedir. Özellikle Frithjof Schuon'un şahsında bu fikir odaklaşmaktadır.[30] Schuon'a göre dinler, kaynak ve öz itibariyle birdirler, ama bu birlik onların şeklen aynı olmalarını gerektirmez. Çünkü dinler, aynı ışığın değişik yansımalarından ibarettir. Hakikat tek ve değişmezdir. Dinlerin çokluğu semâvî irâdeye uygun olup, onlar arasında bâtınî ve aşkın bir birliğin varlığı söz konusudur. Dinlerin aşkın birliğinin sebebi, onların aynı kaynaktan yâni Tanrı'dan gelmiş olmasındandır. Dinler arasındaki farklılık onların formuna, dış şekillerine âit olduğu için, onların özsel birliğini etkilemez. Bu farklılıkların sebebini farklı kültür ve zihniyetlerde aramak gerekmektedir. Bunun neticesinde dinde form ve öz ayırımını yapmak gerekmekte; hakikat formda değil, özde aranmalıdır.[31]

Gelenekçi ekolün sistemleştiricilerinden olan Schuon'a göre, her din bir ve aynı semâvî cazibe ve denge iradesinden gelen vahiy üzerine kuruludur.[32] Ancak bu vahiy; öz itibariyle değil biçim açısından toplumdan topluma farklılık gösterebilir. Dinler arasında görülen bu farklılık, izâfî olmaktan öteye geçmez.[33]

Dinlerin aşkın birliği fikri, İslâm düşüncesinde oldukça eskidir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin doktrininin en ilgi çekici yönlerinden birisidir. Celâleddin-i Rûmî (1207-1273) de dinlerin aşkın birliğine sık sık değinir ve tüm vahiylerin biçimsel düzlemlerinin ötesinde aynı iç muhtevâya sahip olduklarını göstermek için *Fîhî ma Fîh* ve *Mesnevî* de çeşitli hikâyeler anlatmıştır.

---

[28] *Kitab-ı Mukaddes,* Eski Ahid, Malaki Bap, 4/4, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988, s. 902.
[29] Northbourne, Lord, *Onbirinci Saat*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul, 1987, s. 19.
[30] Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. Huston Smith, Faber&Faber, London, 1984, s. 9.
[31] Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1997, s. 12.
[32] Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1998, s. 38.
[33] Schuon, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, İstanbul, 1992, s.36.

Mevlânâ bütün din ve mezhepleri insanî olgunluğa erişmek için bir vasıta olarak görür. Ona göre yaratıcıyı arayan her düşünce, aynı yere çıkan, aynı hakikate ulaştıran gizli birer merdivendir:

Cihanda gizli merdivenler var, basamak basamak, ta göklere dek.
Her bölüğün bir başka merdiveni var; her yürüyüşün başka göğü...
Her biri öbüründen habersiz.
Bir mülk ki, geniş mi geniş; ne başı var ne sonu![34]
Her peygamberin bir yolu, her nebinin bir meşrebi vardır.
Değil mi ki, hepsi de halkı Hakk'a ulaştırıyor, öyleyse hepsi de birdir.
Dinler arasında ihtilaf, gidiş tarzında ve görünüştedir;
Yolun hakikatinde ise ayrılık yoktur.[35]

Mevlânâ'ya göre dinlerin aşkın birliğini (vahdet-i edyân) anlayabilmek için, belli bir seviyede fikir ve gönül tekâmülüne ve aşk ile bakış tarzına ulaşmış olmak gerekmektedir:

Sır gözü ile, gönül gözü ile mümin de, kafir de bir bak;
Hiçbirinde Yâ Rab! sesinden, Yâ Hay! sedâsından başka bir şey yok.[36]

Mevlânâ bir başka şiirinde bu konu ile ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

Bazen gizlenen, bazen âşikâr olan biziz,
Bazen mümin, bazen Musevî, bazen de Hıristiyanız.
Bu gönlümüz örneği olmak için her gönlün,
Görünür bir başka surette her gün...[37]

İbnü'l-Arabî, diğer dinlerin özgül ayrıntılarını ve dış yapılarında gizlenen evrensel anlamı ayrıştırmaya çalışmıştır.[38] Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Allah tarafından vahyedilen yolların aynı doruğa vardığını ve bir dini bütünüyle yaşamanın tüm dinleri yaşamak olduğunu savunmuştur. O vahyedilmiş biçimlerin içinde, biçimsiz ve evrensel olanı aramıştır. Bu konu ile ilgili meşhur bir şiirinde şöyle demektedir:

Her biçimi kuşatır kalbim;
Ceylanlar için bir otlak
Ve Hristiyanlar için
Bir manastırdır o,
Ve putlara tapınak,

---

[34] Mevlânâ, Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, C. 5, Ankara, 1993, s. 244.
[35] age., C. 1, s.14.
[36] Can, Şefik, *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, İstanbul, 1995, s. 147.
[37] Mevlânâ, Celaleddin-i Rûmî, *Hz. Mevlânâ'dan Rübailer*, çev. Şefik Can, Ankara, 2001, Rübai No: 1527.
[38] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 130.

Hacıların Kâbe'si, Tevrat'ın levhaları
Ve Kur'an Kitabıdır
Aynı zamanda.
Ben aşk dinine uyarım;
Hangi yolu tutarsa aşkın develeri,
İşte budur benim dinim ve inancım.[39]

Yine başka bir şiirinde İbnü'l-Arabî;

Zaman zaman Musa'nın şeriatına inanırım da, Yahudilerin yolunu kabul ederim.
Gâh, kendimi İsa'nın şeriatına inanmış ve kilisede ibadet eden bulurum,
Gâh, Muhammed'e inanmış bulurum da, bu Nebi'ye sımsıkı sarılırım.
Bazen de kendimi öyle bir şeriat içinde görürüm ki, Ashab'a benzerim.
Şia'nın görüşünü benimserim kimi zaman,
Eş'ariye mezhebini de kabul ettiğim zamanlar olur...[40]

demektedir. Bu şiirleri ile İbnü'l-Arabî'nin dinlerin aşkın birliği (vahdet-i edyân) düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır. Zirâ onun sistemleştirdiği vahdet-i vücud nazariyesi de böyle bir düşünceye imkân vermektedir.

Sonuç

Dinlerin aşkın birliği konusunda gelenekçilere yöneltilen eleştirileri Nasr, tevilci ve uzlaşmacı bir üslupla yorumlamaya çalışmaktadır. Örneğin Schuon'un bu fikrini Nasr şu şekilde yorumlamaktadır: Scuhon'a göre madem ki Allah hem Âdil'dir, hem merhametlidir, o hâlde insan türünün hiçbir kesimini ilâhî mesajdan mahrum bırakmaz. Bu yaklaşım, Kuran'da yer alan *"her ümmete peygamber gönderildiği"* (Nahl, 36; Kasas, 59) gerçeğiyle ifade bulmaktadır. Şekil ve uygulamalar planında her din farklıdır ve semavî menşeli ilâhî dinler, madem ki Allah'tan gelmiştir, o hâlde en yüksek seviyede tevhidin ifadesidir. Tarihe bakınca görüyoruz ki dinler gelmiş, zayıflamış, ölmüş veya dejenere edilmiş ama hakikat yaşıyor. Günümüze ulaşmış, milyonlarca insana binlerce yıldır kılavuzluk etmiş büyük dinlerin özünde işte bu hakikat vardır. Aslında dinlerin aşkın birliği fikrî, çeşitli dinlere âit sembolizmin bilgisinden mahrum bir çağda dile getirilmiş bir ifadedir. Bu fikrin dayandığı temel argümanlar İhvânu's-Safâ gibi ekollerle,[41] Mevlânâ

[39] İbnü'l-Arabî, *Tercümanü'l-Eşvak*, çev. R.A. Nicholson, Beyrut, 1966, s. 67.
[40] İbnü'l-Arabî, *et-Tâiyye*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, No: 4291, s. 156.
[41] İhvânu's-Safâ'ya göre dinî farklılıklar, ırk, yerleşim ve zaman gibi arızî faktörlere bağlıdır. Ancak bu faktörler hakikatin evrenselliği ve birliğine etki etmemektedir. Onlara göre, herkes bir dini seçip ona inanmalıdır. Çünkü kusurlu bir din, dinsiz olmaktan iyidir; zirâ her dinde hakikatin bir unsuru bulunmaktadır. Bk. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvânu's-Safâ*, Neşr. Arif Tamir, C. 3, Beyrut, 1995, s. 371-372.

Celâleddin-i Rûmî ve İbnü'l-Arabî gibi mütefekkirlerce yedi asır önce zaten ortaya konmuştu. Örneğin Mevlânâ, ünlü bir şiirinde Allah'ın yarattıkları arasında farklılığın dış şekillere ilişkin olduğu, dış şekilden uzaklaşıp iç anlamlara nüfûz edildiğinde barışa ulaşılabileceğini belirtmektedir. Nasr'a göre, bir Müslüman, bir Yahudi ve Mecûsî arasında fark vardır; ama bu dinlerin semâvî ilkeleri birdir. Bu tamamen bir perspektif farklılığı meselesidir.[42]

Aslında Schuon'un dediği şudur: "Allah'ın gönderdiği ve bazıları binlerce yıldır varlığını sürdüren, insanların yaşadığı, uğrunda öldüğü, ilâhî kurtuluşa erecek cennete gitme umudu taşıdığı bütün dinler Allah'tandır. Madem ki Allah'tandır, her dinin özünde Allah olmalıdır. Yâni, bizatihi Allah'ın aşkın birliği ..."[43] Görüleceği üzere Nasr, Schuon'un fikirlerini değişik bir üslupla tevil ederek yorumlamaktadır.

Gelenekçi düşünürler felsefelerini kurarken tasavvuftan ve bâtınî telakkilerden oldukça etkilenmişlerdir. Genelde bütün gelenekçi düşünürlerde görülen en önemli özellik öğretilerini modern bir üslûpla anlatmalarıdır. Bu durum dinlerin aşkın birliği probleminde kendini açıkça göstermektedir.

Kaynakça

Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992.

Can, Şefik, *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, İstanbul, 1995.

Gould, J. ve Kolb, W.L., *Encylopedia of Social Sciences*, London, 1974.

Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. M. Kanık, Risale Yay., İstanbul, 1986.

Guénon, René, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. M. Kanık, İz Yay., İstanbul, 1990.

İbnü'l-Arabî, *et-Tâiyye*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, No: 4291.

İbnü'l-Arabî, *Tercümanü'l-Eşvak*, çev. R.A. Nicholson, Beyrut, 1966.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvânu's-Safâ*, Neşr. Arif Tamir, Beyrut, 1995.

Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahid, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. H. Bacanlı, Vadi Yay., Ankara, 1993.

Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî, *Hz. Mevlânâ'dan Rübailer*, çev. Şefik Can, Ankara, 2001.

Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, Ankara, 1993.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, İnsan Yay., İstanbul, 1991.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. F. Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Knowledge and the Sacred*, Edinburg, 1982.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Söyleşiler*, İstanbul, 1996.

Northbourne, Lord, *Onbirinci Saat*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul, 1987.

[42] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Söyleşiler*, İstanbul, 1996, ss.51-52.
[43] Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, s.9.

Schuon, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, İstanbul, 1992.

Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1998.

Schuon, Frithjof, *Light on the Ancient Worlds*, World Wisdom Books, 1984.

Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. Huston Smith, Faber&Faber, London, 1984.

Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, çev. Annemarie Schimmel, Jason Aronson Inc., 1990.

Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1997.

Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003.

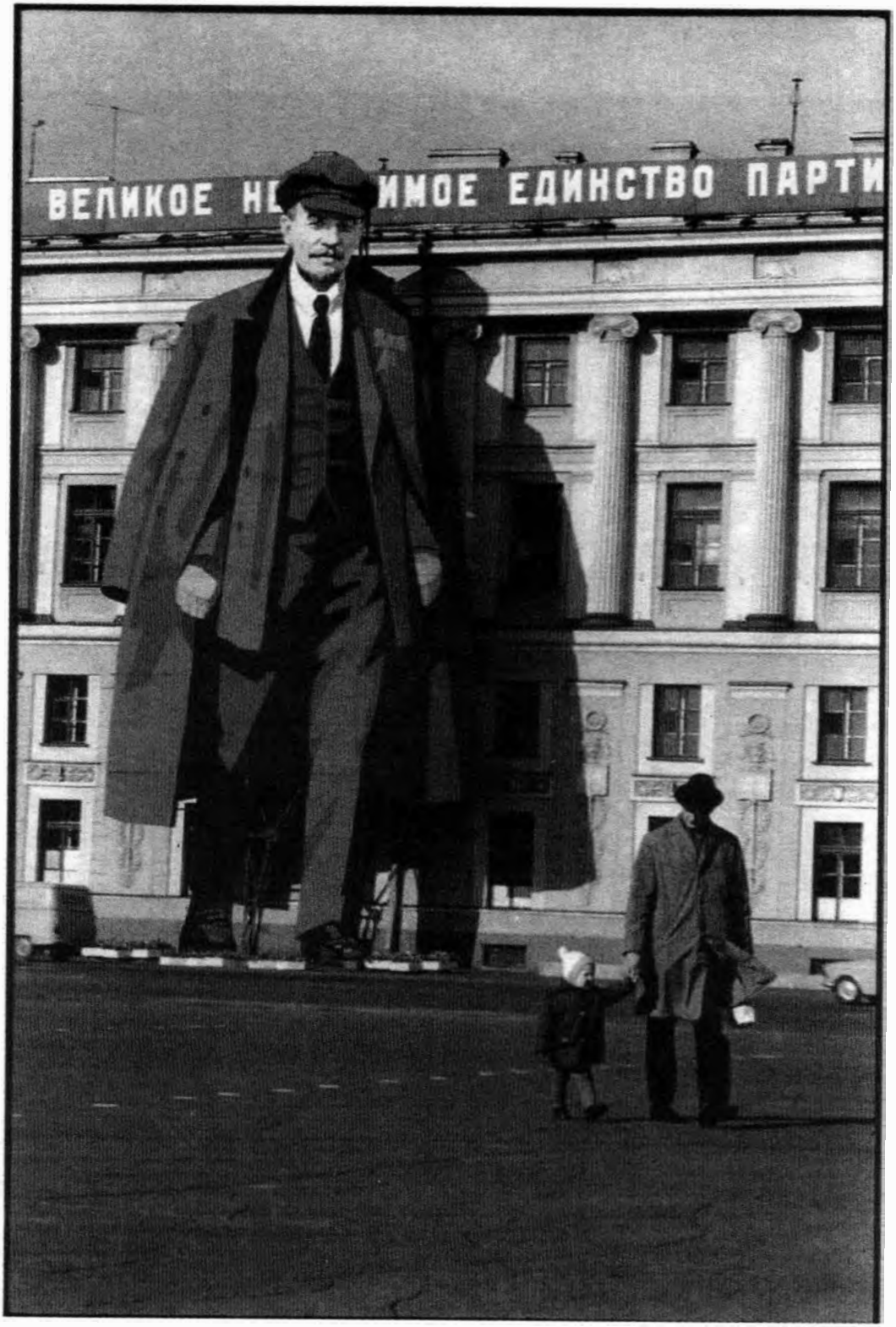
Vural, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yay., Ankara, 2003.

Williams, Raymond, *Keywords*, London, 1976.



Baltık Nostaljisi
Soviet-Union, NebojŠa-Bato TomaŠević, 1989

GELENEK VE RUSYA ÖRNEĞİ



Leningrad, 1973.
Henri Cartier – Bresson, *the Man, the Image, the World* 2003.

GELENEKÇİ RUS KLÂSİK AVRASYACI DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ VE TEMEL İLKELERİ

Ömer Göksel İşyar*

GİRİŞ

Rusya geçmişte olduğu gibi, bugün de hâlâ Batılılığı ve Doğululuğu arasında varolan bir iç gerilim yaşamaktadır. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk yarısında Rusya'da yapılan temel tartışma, ülkenin kaderinin, Batı ile ilişkilerinin ve Batı teknolojisini temel alarak modernleşme kapasitesinin ne olacağı konusunda düğümlenmişti.[1] Bu tartışmanın özü, Rusya'nın Batılı mı yoksa Doğulu mu olduğuydu. Slavofillerin ve Batıcılar'ın temel tartışma konusu olan bu problem, dolaylı olarak Avrasyacılık ideolojisinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Batılılar'ın gözünde Sovyetler Birliği hem Batılı hem de Doğulu'ydu. Batılılar'a göre Stalinizm, "Batılılaşmış bir Doğu Despotluğu" veya "Doğu-

* Y. Doç. Dr. Ömer Göksel İşyar, Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] V. A. Bazhanov, "A Note on A. S. Panarin's Revansh istorii", *Europe-Asia Studies*, Cilt 51, Sayı 4, 1999, s. 705.

lulaşmış bir Batı Totalitarizmi" olarak tanımlanıyordu. Bu tanımlamalarda da Rusya'nın Batılılığı ve Doğululuğu konusunda tam bir belirsizliğin varolduğu göze çarpmaktadır. Hattâ, Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkan "Demir Perde" kavramının da Lâtin İmparatorluğu ile Bizans İmparatorluğu ya da Katoliklik ile Ortodoksluk arasında tarihsel olarak mevcut olan sınırların yeniden belirginleşmesinin bir ifadesi olduğuna dair görüşler vardı.[2] En azından son 500 yıldır Batı, kendisini kültürel ve moral açıdan Rusya'dan üstün görmektedir. Batı'nın gözünde Rusya, "Asyatik barbarlığını" veya "Oriental despotizmini" Batı'ya yaymaya çalışan "emperyalist" bir ülkedir.[3] Batı kökenli bu olumsuz ve dışlayıcı yaklaşımlara en kapsamlı ve güçlü yanıt ise Avrasyacılar'dan gelmiştir.

Rusya'da nasıl bir gelişme çizgisinin izlenmesi gerektiği hususunda yapılan tartışmalar ve çeşitli muhalif görüşler arasında ortaya çıkan dikotomiler, 17. yüzyıla kadar geriye götürülebilir. Rusya'da 17. yüzyılda hâkim olan 'sıkıntılar döneminde' bir görüşe göre, Batıdan çok şey alınıp Rusya'ya tatbik edilmeli; diğer bir görüşe göre ise, Rus geleneklerinin üstünlüğü vurgulanarak birinci görüşe karşı direnç gösterilmeliydi.[4] Batıcılar ve Slav milliyetçileri arasındaki bilinen tartışmalar ise, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda filozof Çaadayev'in fikirleri Batıcılar ve Slavofiller arasındaki tartışmaların netleşmesinde etkili olmuştur. Fikirleriyle daha çok Batıcı okula yakın olan Çaadayev'e göre: "[...] biz geçmişsiz veya geleceksiz, ölü durgunluğun tam ortasında yaşarız. Rusya insanlık medeniyetine hiçbir katkıda bulunmadı ve [Rusya] dünyanın moral düzeninde âdetâ bir boşluk ortaya çıkarmaktadır".[5] Bu yaklaşım, Slav milliyetçilerinin sert tepki göstermesine yol açmıştır. Günümüzde Batıcılar'ın benzer fikirleri ve Slavofiller'in bunlara yönelik gösterdikleri reaksiyonlar ile gündemi meşgul etmeye devam eden bu tartışma ortamı, Sovyetler Birliği dönemindeki 74 yıllık fâsılanın ardından yeniden canlanmıştır. Bu tartışma ortamında iki düşünce okulundan bazı önemli düşünür ve/veya aksiyoner şahsiyetler ön plâna çıkmıştır. Örneğin, günümüzde liberal Batıcı tavrıyla tanınan Andrei Sakharov ile romantik ulusçu/Slavofil olarak bilinen Aleksandr Solzhenitsyn gibi. Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki; Rus

[2] Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, (Çev. Şirin Tekeli), İstanbul: AFA Yayınları, 1988, s. 68.
[3] Michael C. Paul, "Western Negative Perceptions of Russia: "The Cold War Mentality" Over Five Hundred Years", *International Social Science Review*, Cilt 76, Sayı 3-4, s. 112.
[4] Walter Pintner, "The Future of Russia in Historical Perspective", Center for International Relations, University of California, Los Angeles, Kasım 1995, Working Paper, Sayı 9, <http://www.ciaonet.org/wps/piw01/index.html>
[5] Zikreden Leo Cooper, *Russia and the World-New State-of-Play on the International Stage*, G.B., Macmillan Press LTD., 1999, s. 174.

düşünürlerinin pek azının tam anlamıyla Slavofil ya da pür Batıcı olduğu ileri sürülebilir.

Batıcılığın gelişiminde, şüphesiz, Büyük Petro reformları önemli bir başlangıç noktası olmuştur. Rusya, bu dönemde Avrupa'ya yönelmeyi kurtuluş yolu olarak görmüştür. Batıcılar'a karşı reaksiyon gösteren Slav milliyetçilerine göre ise, tarihsel gelişim süreci içinde "Slavlık"[6], kurtuluş için gereken kültürel kimliği (benliği) oluşturmaktadır. Slavofiller de denilen bu grup, Doğu Slav halklarıyla ilişkilerin yoğunlaştırılmasını ve hattâ aralarında bir tür birlik kurulmasını savunmaktadır. Anladığımız kadarıyla, Batıcılar ve Slav milliyetçileri arasındaki tartışmanın temel konusu; Rusya'nın hangi kıtaya ait olduğu ve olacağı meselesi üzerinde düğümlenmiştir.

Bu tartışma ortamı içinde, Rusya'dan göçen bir grup bilim adamı günümüzden yaklaşık 80 yıl önce, Bulgaristan'ın başkenti Sofya'da 'Avrasyacılık' (Avrasyaizm/Yevrasiystvo) düşüncesini ortaya attılar. Literatüre, diğer iki akımın yanında üçüncü bir akım olarak giren Avrasyacılık, klâsik anlamıyla, Avrupa ve Asya'ya aynı oranda önem verilmesinin altını çizmeye çalışmaktadır.[7] Dolayısıyla Avrasyacılık ne Batı'ya ne de Slav dünyasına endekslenmiştir; bilâkis dikkatleri Rusya'nın doğusu ve güneyine çekmeyi amaçlamıştır.[8] Bu anlamda Avrasyacılık Rus kültür ve gelenekleri ile ilgili olarak yapılacak her değerlendirmede Asya'nın da dikkate alınmasını önermektedir. Avrasyacı düşüncenin temeli, daha ziyâde 'Rusya'nın tarihsel misyonu'[9] konusundadır.

1920'li yılların başında Rusya'dan Avrupa'ya göç etmek zorunda kalan düşünürler, sanatçılar ve bilim insanları arasında popüler olan Formalizmin Marksizm ile giriştiği amansız rekabet, Avrasyacılığın kısmen de olsa tanınması ve ön plâna çıkmasına yardımcı olmuştur.[10] Bu muhacir entelektüeller, her şeylerini kaybetmiş ve ülkelerini geride bırakmış olmalarının verdiği

---

[6] Avrasyacı düşünür Trubetskoi'a göre, Slavlar tarihte üç gruba ayrılmışlardır: Batı, Güney ve Doğu Slavları. Bu Slav grupları Hint-Avrupa insan kütlelerinin parçası olarak proto Hint-Avrupai bir dil kullanırken bile farklı yönelimlere sahip olmuşlardı. Dolayısıyla 'Slavlık' hiçbir zaman gerçek anlamda ortaya çıkamamıştır. Lasha Tchantouridze, "Eurasianism: In Search of Russia's Political Identity 'A Review Essay'", *Perspectives*, 16/2001, s. 75.

[7] Christian F. Wehrschutz, "Rus Fikriyatının Parçası Olarak Avrasyacılık", (çev. M. Murat Taşar), *Menfaatler Çatışması Ortasında Türkiye*, (haz.) Yılmaz Tezkan, İstanbul: Ülke Kitapları, 2000, s. 84.

[8] Olga Koulieri, "Russian "Eurasianism" & the Politics of the Black Sea", *UK Ministry of Defence*, S-43, s. 27.

[9] Avrasyacılar, aralarındaki düşünsel nüanslara paralel bir şekilde farklı tarihsel misyon tanımları getirebilmektedirler. Örneğin, günümüzde Zhirinovski ABD'yi kıtadan atmayı; Barkashov modern dünyada hakkaniyet ve adalet sağlamayı; Zyuganov ise geleneksel olarak halkların eşitliğini sağlamayı tarihsel misyon olarak görmektedir. Oksana Oracheva, "The Ideology of Russian Nationalism", *Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS and the Baltic States*, (ed.) Christopher Williams ve Thanasis D. Sfikas, Aldershot: Ashgate, Publishing Ltd., 1999, s. 51.

[10] Galin Tihanov, "Seeking a 'Third Way' for Soviet Aesthetics: Eurasianism, Marxism, Formalism", 2003, s. 11.

derin bir hayâl kırıklığı içindeydiler. Büyük ölçüde bundan dolayı, geride bıraktıkları ülke ve devletlerinin doğası ve kaderi ile ilgilenmişler, bir anlamda derin bir nostaljiye gömülmüşlerdir.[11]

Rusya'dan göç eden dört bilim adamı, 1921 yılında Avrasyacılığın temelini oluşturan, *"Doğuya Doğru Çıkış-Önceden Hissedilenler ve Hâdiseler: Avrasyacıların Bir Tasdiki"* (Iskhod k Vostoku: Predchuvstviia i svershcniia: Utverzhdenye Evraziistev) adlı meşhur kitabı yayımlamışlardır. Avrasyacılar'ın klâsik teorileri şudur: "Rusya ne Avrupalı ne de Asyalı'dır; kendisine has bir dünyadır."[12] Avrasyacılar, Rusya'nın bu yeni ulusal kimliğini (Avrasyalı kimliğini) ispatlamaya ve geliştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bu düşünürler, etnografya, ekonomi, coğrafya, dil bilimi ve tarih gibi çeşitli disiplinlerden faydalanarak elde ettikleri bulgu ve gözlemlerle argümanlarını destekleme yolları aramışlardır.[13] Bu çalışmalar, ister istemez Avrasyacılığa akademik bir imaj kazandırmıştır. Avrasyacılar, düşüncelerini entelektüel kesime kabul ettirebilmek için böyle bir akademik imaja şiddetle gereksinim duymaktaydılar.[14] Bu düşünce akımı, iddia ettiği tüm bilimselliğine rağmen, bazı fikirlerindeki metafizik unsurları kabul etmek zorunda kalmıştır. Örneğin, 'her şeyin bütünlüğü'ne dair olan inançlarında (Vernadsky'nin noosfer kavramını benimsemesinde olduğu gibi) metafiziğe yönelme söz konusudur.[15]

Rus muhâceret entelijansiyasının sadece küçük bir bölümü Avrasyacı düşünceyi sempati ile karşılamıştır. Zirâ çoğu kimse, Avrasyacılar'ın özellikle *"Doğuya Doğru Çıkış"* adlı kitapta ortaya koydukları; Avrupa merkezli dünyanın yerine kısa zaman içinde ABD ve Rusya merkezli bir dünyanın kurulacağı veya Bolşevizm'in Rusya içinden gelen bir ivmeyle yıkıma uğrayacağı gibi öngörülerinin gerçekleşme ihtimâlinin o dönem için çok zayıf olduğunu düşünmüşlerdir. Anlaşılacağı üzere Avrasyacılar çalışmalarında bu tip öngörülerde bolca bulunarak, profetik bir söylemi yoğun olarak kullanmışlardır.[16]

Özetle, günümüze kadar Rusya'da etkili olmuş üç önemli düşünsel akımın varlığını tespit etmekteyiz. Bunlar; *Batıcılar* {(zapadniki), (Atlantikçi-

---

[11] Stephen K. Carter, "Russian Nationalism and Russian Politics in the 1990s", *Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS, and the Baltic States*, (ed.) Christopher Williams ve Thanasis D. Sfikas, Aldershot: Ashgate, Publishing Ltd., 1999, s. 94.

[12] Charles J. Halperin, "George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia", *Slavic Review*, Cilt 41, Sayı 3, Sonbahar 1982, s. 477.

[13] Zoia S. Bocharova, "Contemporary Historiography on the Russian Emigré Community in the 1920s and the 1930s", *Russian Studies in History*, Cilt 41, Sayı 1, Yaz 2002, s. 76.

[14] Tchantouridze, op.cit., s. 76.

[15] Slawomir Mazurek, "Russian Eurasianism-Historiography and Ideology", (çev. Guy R. Torr), *Studies in East European Thought*, Cilt 54, 2002, s. 119.

[16] ibid., s. 107.

ler[17]/reformistler)}, *Slav milliyetçileri/Slavofiller* {reaksiyonerler–nativistler (yerliciler[18])} ve nihâyet *Avrasyacılar*'dır. Literatürde Avrasyacılar için bazen "izolasyonistler"[19] olarak atıfta bulunulduğu da görülmektedir. Zirâ, Avrasyacılar'a göre, Avrasya zaten kendiliğinden izole hâlde bulunan[20], ayrı, kendi içinde bütünleşik, kendine yeten, kendi kendini dışa kapatan (self-contained), dolayısıyla Avrupa ve Asya'dan kolaylıkla ayrıştırılabilen coğrafî bir varlıktır.[21] Onlara göre, Rusya ve Avrasya kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilir. Rusya-Avrasya, ne Avrupalı ne de Asyalı'dır, dolayısıyla bu bölge ne Avrupa'ya ne de Asya'ya aittir. Ülkenin coğrafî ve jeopolitik benzersizliği, etnik eşsizliğinin de temel kaynağıdır. Bu durum, "Rus kalkınma yolunun da eşsiz olmasına" sebep olmuştur.[22] Avrasyacı düşünürlerden biri olan Trubetskoi'a göre, Rusya'nın kendine özgü gelişme yolu, tarihsel bir zorunluluk olduğu kadar, coğrafî şartların da kaçınılmaz bir sonucudur.[23] Dolayısıyla Rusya'nın jeopolitik kaderi, onun kendi yolu olan "üçüncü yol"dur[24], yani "dağınık hâlde bulunan halkları Rus otoritesi altında birleştirmek"tir.

---

[17] Takdir edilmesi gerekir ki, Soğuk Savaş'ın ardından ABD'nin Batı'daki rolünün azalma eğilimi içine girmesinden dolayı, "Atlantizm" zayıflamış, buna karşın Batı Avrupa'daki "Avrupa-merkezciliği" güçlenmiştir. Baidya Bikash Basu, "Russian National Security Thinking", *Strategic Analysis: A Monthly Journal of the IDSA*, Cilt 24, Sayı 7, Ekim 2000,<http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_oct00bab01.html>

[18] Slavofiller'in yanında, Avrasyacıları da yerlici-nativist olarak görmek olasıdır. Zirâ onlara göre, yıkıcı Batı etkilerine karşı Rus yerliciliğini korumak için ulusal ruhun yabancı üniform değerlere karşı savunulması gerekmektedir. Günümüzün komünist Avrasyacıları, modern insanî değerlerin empoze edilmesi ve kültürün ticarîleştirilmesi yoluyla Rus yerliciliğinin ve kültürel 'özel'liğinin yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu vurgulamaktadırlar. Dünyanın etnik ünifikasyonu, etnik Rus popülasyonunun önemli ölçüde azalmasına neden olacaktır. Ulusçu Avrasyacılar ise, Rus yerliciliğini koruyabilmek için, "Rus ideası"nı kullanmakta, otokrasiyi güçlü şekilde savunmakta, işgücü ve sermaye birlikteliğini desteklemekte, şu veya bu şekilde imparatorluğun muhâfaza edilmesini istemekte ve Çarlık Rusya geleneğine bağlılıklarını vurgulamaktadırlar. Oracheva, op.cit., s. 51, 52.

[19] Rus fikriyatında 'izolasyonist' düşüncenin tarihi eskilere dayanmaktadır. Slavofillerin, pan-Slavistlerden farklı olarak izolasyonizmi destekledikleri bilinmektedir. Rus izolasyonist düşüncesinin bilinen önemli mimarlarından biri, filozof Ivan Aleksandrovich Il'in'dir. Il'in'e göre, Rusya'nın karşılaştığı bütün olumsuz hâdiselerin arkasında kötü niyetli dünya güçleri bulunmaktadır. Bu anlamda, Rusya'nın birliği ve bütünlüğünü istemeyen bu güçler, Rusya'yı zayıflatmak istiyorlar. Yaşar Onay, *Rusya ve Değişim*, Ankara: Nobel Yayınları, 2002, s. 79, 80.

[20] Aynı görüşü 'Heartland teorisi'nin sahibi olan Mackinder de paylaşmaktaydı.

[21] Mark Bassin, "Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity", *University College*, Londra, s. 5.

[22] Oracheva, op. cit., s. 50.

[23] Zikreden Bassin, "Classical Eurasianism...", loc. cit.

[24] Üçüncü yoldan kastedilen şudur: Rusya ne Avrupalı ne de Asyalı'dır; bilâkis Avrasya'nın kendisidir. 'Rusya'nın kendine özgü yolu', Doğu ve Batı arasından giden bir yol olmaktan çok, her ikisinin içinden geçen bir yoldur. Alexander I. Nikitin, "Russian Eurasianism and American Exceptionalism: Comparative Analysis", <http://www.politstudies.ru/politinfo/interconf/ 2.htm>

"Rusya'nın özel yolu" sloganı, kökü itibariyle Danilevskii[25] ve Leontiyev gibi Rus pan-Slavist/Slavofil gelenekçi okul[26] mensuplarına, 1960'larda gelişen yeni gelenekçilere (neo-tradisyonalistler) ve 1980'lerin son klâsik Avrasyacı düşünürlerine mâledilebilir.[27]

Rusya, tarihinde pek çok dönemde olduğu gibi, günümüzde de gelişmiş dünyayı yakalamaya çalışıyor; yâni, alışageldiği bir 'yakalama/yetişme psikolojisi' (nagnat) içerisinde... Bu psikoloji, genelde göreli düşüş dönemlerinden hemen sonra ortaya çıkmaktadır.[28] Rusya'da böyle dönemlerde, gelişmiş dünyaya yetişebilmek için ne yapılması gerektiği tartışılır ve Batılılaşma güdüsüyle sonuçları yeterince düşünülmeden bazı adımlar atılabilir. Trubetskoi'a göre, "Dur-kalk" (skachyshchiy) şeklindeki bir gidişatın sonucu gerçekten de korkunç olabilir. Her büyük hamlenin peşinden kaçınılmaz olarak büyük bir durgunluk devresi (zastoy) gelecektir. Bu durgunluk devresinin nedeni, kültürün/geleneklerin nispeten geride kalmış olan unsurlarının "sözde" ilerici hamlenin oldukça uç noktalara varmış olan sonuçlarına adapte edilmeye çalışılmasıdır."[29] Doğal olarak otorite yoluyla sağlanmaya çalışılacak olan bu sürecin peşinden de bir toplumsal kargaşanın gelmesi beklenebilir.

Avrasyacı düşüncenin doğuşunu ve gelişimini açıklayabilmek içinse, yine tarihsel tekrarların ve modellerin bize sunduğu kadarıyla diyebiliriz ki: Rusya, genel tarihi boyunca, Batı'ya karşı elde ettiği başarısızlıkları telâfi etmek için, Rus ulusal gururunu yakın çevresinde elde ettiği başarılar sayesinde korumaya çalışmış ve Batı karşısında elde ettiği her başarısız hamle, dönüşüm veya aksiyondan sonra Asyalı kök ve geleneklerine dönmeyi veya bunları vurgulamayı doğru bulmuştur. Rus İmparatorluğu'nun yıkılması sonrasında olsun, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından yaşanan başarısız Batılılaşma girişimlerinin yarattığı moral çöküntü ortamı içinde olsun, Batı karşısında alınmış her bir yeni başarısızlıktan dolayı hissedilen hayâl

---

[25] Danilevskii, özellikle 1869 yılında kaleme aldığı *"Rossia i Evropa"* adlı eseriyle Avrasyacı düşünce akımının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

[26] Bu gelenekçi okul; demokratik, merkantil Batı'yı reddediyor ve Rusya'nın kendine özgü yolunu izlemesini öneriyordu. Svetlana V. Onegina, "Postrevolutionary Political Movements in the Russian Expatriate Community in the 1920s and the 1930s (Toward a History of Ideology)", *Russian Studies in History*, Cilt 41, Sayı 1, Yaz 2002, s. 46.

[27] Boris Dubin, "The West, the Border, and the Unique Path 'Symbolism of the 'Other' in the Political Mythology of Contemporary Russia'", (Çev. M. E. Sharpe), *Russian Social Science Review*, Cilt 43, Sayı 6, Kasım-Aralık 2002, s. 57.

[28] Örneğin, 18. yüzyılın birinci yarısında Büyük Petro döneminde; 1854 Kırım Savaşı'nın ardından; 1878 Berlin Kongresi'nin ardından; 1930'larda; 2. Dünya Savaşı'nın sonrasında olduğu gibi. Pintner, <http://www.ciaonet.org/wps/piw01/index.html>

[29] Zikreden Iver B. Neumann, "Representation and State Action: The Case of Russia's Place in Europe", *Journal of International Relations and Development*, Cilt 2, Sayı 3, Eylül 1999, <http://www.ciaonet.org/olj/jird/jird_99nei01.html>

kırıklığı, tahmin edilebileceği gibi, oldukça yüksek seviyede olmaktadır. Böyle ortamlarda Rus kimliğinin korunup pekiştirilmesi için başka bir çıkış yolu görünmemektedir.[30] Nitekim Khazanov, Avrasyacılığı bir "kriz ideolojisi" olarak tanımlamıştır.[31] Stephen K. Carter'ın da ifade ettiği üzere, Avrasyacılık bir 'güçlülük' değil, aksine bir 'zayıflık' semptomudur.[32] Rusya'nın günümüzde "200-300 yıldır ilk defa ikinci ve hattâ üçüncü sınıf bir ülke durumuna düşme tehlikesi yaşadığını" bizzat Rus devlet başkanı Putin dile getirmiştir.[33]

Avrasyacılık bir kriz ideolojisi olarak görülmesine rağmen (Yeni Avrasyacılık da dahil), çok farklı görüşleri ve grupları içinde barındıran bir koalisyon görüntüsü arzetmektedir. Bu noktada Trubetskoi'un ifade ettiği, "ne kadar Avrasyacı varsa o kadar da Avrasyacılığın var olabileceği" iddiası hatırlatılabilir.[34] Ancak öyle olmasına rağmen bu alt gruplar ve farklı görüşler bazı temel noktalarda uzlaşmaya varabilmişlerdir. Örneğin bu okulun üzerinde anlaşabildiği dış politik vizyon şunun gibi hususları kapsamaktadır: Rusya'nın kendine özgülüğü, Batının 'öteki'liği, Rusya'nın emperyal kimliği ve vizyonu, ülkenin 'jeopolitik merkezîliği', ortak tehdit algılamaları vb. gibi.[35] Diğer ortak yönlerini de çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ele almaya çalışacağız.

AVRASYACILIĞIN GELİŞİMİNDE ROL OYNAYAN BAZI DÜŞÜNSEL UNSURLAR

Bu düşüncenin kökenleri, emperyal Rusya'da ve Avrupa entelektüel ve kültürel tarihinde aranmalıdır. Bunlardan bize göre önemli olanları kısa başlıklar şeklinde şöyle belirtilebilir:

-Nikolai Ia. Danilevskii[36] ve Vladimir Solov'ev[37] gibi klâsik Slavofiller'in ve pan-Slavistler'in fikirleri[38],

---

[30] Zeynep Dağı, *Rusya'nın Dönüşümü 'Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika'*, İstanbul: Boyut Kitapları, 2002. ss. 163, 164.

[31] Anatoly M. Khazanov, "Contemporary Russian Nationalism Between East and West", *Eurozine*, 08.03.2002, s. 2.

[32] Carter, op.cit., s. 98.

[33] Zikreden John O'Loughlin, "Geopolitical Fantasies, National Strategies and Ordinary Russians in the Post-Communist Era", *Geopolitics*, Cilt 6, Sayı 3, Kış 2001, s. 29.

[34] Zikreden Dmitry V. Shlapentokh, "Eurasianism: Past and Present", *Communist and Post-Communist Studies*, Cilt 30, Sayı 2, 1997, s. 143.

[35] Dağı, op. cit., s. 158.

[36] Danilevskii, Avrupa'nın insanî, sosyal, kültürel ve entelektüel gelişimi itibariyle yüceltilmesine karşı çıkar. Düşünür, Avrupa'yı daha çok şiddeti, zararlı bireyciliği, maddiyata düşkünlüğü ile tanımlamıştır. Ona göre Rusya, Avrupa'dan bâriz biçimde farklıdır. Zikreden Mark Bassin, "Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space", *Slavic Review*, Cilt 50, Sayı 1, İlkbahar 1991, s. 9.

-Alexander Soljenitsyn gibi çağdaş Slavofiller'in düşünceleri,

-19. yüzyıldan itibaren, romantik Alman felsefesinden etkilenen ve 'Derzhavnost' (Büyük/süper güç, güçlü devlet) kavramı çerçevesinde Rusya'nın dünya medeniyetleri içindeki özel yer ve misyonunu vurgulayan Rus aydınlarının düşünceleri,[39]

-Nietzsche, Kant, Fichte, Spengler ve özellikle de Hegel gibi Batı Avrupalı düşünürlerin fikirleri[40],

-Batılı[41] ve bilhassa Alman jeopolitik teorisyenlerinin[42] yaklaşımları,

-Mesihçi Rus din felsefesi[43],

-1900'lü yılların başlarında sanat ve edebiyatta gelenekselci ve 'avant garde' (yenilikçi) akımlar arasında orta bir yol tutturmaya çalışan ressam Maria Tenisheva[44], ressam Nicholas Roerich, kompozitör Rimsky-Korsakov (1900'lerden 1910'lara kadar) gibi 'proto-Avrasyacı' olarak nitelenebilecek sanatçıların tarzları; (bu sanatçılar Rusya'yı Avrupalı'dan ziyâde Avrasyalı bir varlık olarak görmüşlerdir[45]),

---

[37] Solov'ev, *"Kratkaja Povest' Ob Antixriste"* adlı çalışmasında, kıyamet alâmetleri arasında gördüğü "pan-Moğolizm" kavramının 'tüm Asya halklarının birleşerek Rusya ve Batı'yı istilâ edecekleri' anlamına geldiğinden bahsetmiştir. Zikreden Vladimir E. Alexandrov, "Belyj Subtexts in Pil'njak's Golyj God", *The Slavic and East European Journal*, Cilt 27, Sayı 1, İlkbahar 1983, s. 82.

[38] Danilevskii ve Solov'ev arasındaki genel tartışma 1880'lerde yaşanmıştır. Bu tartışmada Danilevskii, Rusya'nın, 'Franko-Cermenik Avrupa'dan farklı bir medeniyete sahip olduğunu ve Avrupa'nın Rusya'ya olan düşmanlığının 'ölen bir kültürün, halefine olan kıskançlığından' ileri geldiğini savunmuştur. Buna karşı Solov'ev ise, Avrupa'yı Rusya'ya düşman addeden Danilevskii'nin hata yaptığını ileri sürmüştür. Zikreden Neumann, <http://www.ciaonet.org/olj/jird/jird_99nei01.html>

[39] C. Cem Oğuz, "Rusya'daki Federatif Yapı ve Başkan Putin'in İç Politika Öncelikleri", *Stratejik Analiz*, Cilt 1, Sayı 3, Temmuz 2000, s. 34.

[40] Avrasyacılar, anlaşılacağı üzere, Batı Avrupa kültürel mirasını tamamen lânetleyip reddetmemişlerdir. Onlar Batı Avrupa kültürel emperyalizmini eleştirmişler; Rusya'ya Avrupa'nın kültürel bir parçası olarak bakmayı reddetmişler; Rus entelijensiyasını da Avrupa kültürü için çalışmakla ve ona karşı çıkmaktan çekinmekle suçlamışlardır. Tchantouridze, op. cit., s. 77.

[41] Örneğin, Fransa ve Belçika'nın yeni-sağ akımlarına mensup ve jeopolitik alandaki çalışmalarıyla dikkat çeken Alan Benua, Jan Triar, Robert Stoykers gibi entelektüeller ile Mackinder, Alfred Mahan gibi Anglo-Sakson kökenli jeopolitikçiler. Andrei P. Tsygankov, "Hard-Line Eurasianism and Russia's Contending Geopolitical Perspectives", *East European Quarterly*, Cilt 32, Sayı 3, Sonbahar 1998, s. 319.

[42] "Hayatî bölgenin dört alanı yaklaşımı"nın mimarı olan Haushofer, dünyayı dört önemli jeopolitik bölgeye ayırmıştır. Bunlar; Amerikan, Alman, Rus ve Japon bölgeleridir.

[43] Rus din felsefesi, Rusya'yı eşsiz bir jeopolitik misyonun taşıyıcısı olarak görmektedir. Bahsettiği bu misyon; çevredeki askerî uyuşmazlıklarda arabulucu ve uzlaştırıcı olmak şeklinde özetlenebilir. ibid.

[44] Himalayalar'a ve Tibet'e ilgi duyan ve bu bölgelerin Rus kültürü ile olası bağlantılarını keşfetme arayışına girerek gözlerini Doğu'ya çeviren Tenisheva gibi düşünürler, Rusya'yı 'Avrasyalı bir varlık' olarak görmüşlerdir. Zikreden John McCannon, "In Search of Primeval Russia: Stylistic Evolution in the Landscapes of Nicholas Roerich, 1897-1914", *Ecumene*, 2000, Cilt 7, Sayı 3, s. 280.

[45] ibid., s. 284.

-1920'li ve 30'lu yıllardan itibaren Rusya'dan göç etmek zorunda kalan bilim adamları tarafından İç Asya'nın tarihi, dilleri, toplumları ile ilgili olarak yapılan akademik çalışmalar,

-Rusya'nın bir Asya ülkesi olduğunu ileri süren 'İskitçi' akıma mensup sanatçı ve düşünürlerin Asyalılar ve bozkırlar üzerine yansıttıkları cezbedici imaj ve semboller; (İskitçiler, Rus medeniyetindeki Avrupalı olmayan unsurlar üzerinde durmuşlardır; çalışmalarında İskitçi motifleri kullanan sanatçılar arasında Aleksandr Blok, Vyacheslav Ivanov, A. M. ve M. A. Gordin gibileri sayılabilir)[46].

İLK AVRASYACILAR

Avrasyacılar hakkında başta şu önemli tespiti yapmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz: İlk Avrasyacı düşünürlerin yazdıkları arasında bazı ortak noktalar tespit edebilmek mümkün olsa da, ahenkli bir bilim alanı ve hatta araştırma alanını oluşturulabildiklerini söylemek pek olası değildir.[47]

Avrasyacı akımın resmen ortaya çıktığı 1921 yılı öncesinde Trubetskoi Sofya'da *"Evropa i chelovechestvo"* adlı kitabını[48] (1920) yayımlamıştır. Avrasyacı mentalite ile kaleme alınmış olan bu kitabın ardından, daha önce de belirttiğimiz gibi, 1921'de ilk cildi yayınlanan *"Doğu Yönünde Çıkış"* adlı kitap, organize bir düşünce akımının doğmakta olduğuna işaret etmiştir. Bu kitap, Rus olmayan dört düşünür tarafından yazılan makalelerden oluşmaktaydı. Bunlar: ünlü dilbilimci ve filozof Prens Nikolai Sergeevich Trubetskoi, ekonomik coğrafyacı ve jeopolitikçi Pëtr Nikolaevich Savitskii, ünlü müzikolog ve sanat eleştirmeni Pëtr Petrovich Suvchinskii ve din bilgini ve tarihçi Georgii Vasilevich Florovskii'dir. Avrasyacılığın kurucuları olarak kabul edilen bu dört düşünürün hiçbiri Rus orijinli değildi. Savitskii, Florovskii ve Suvchinskii Ukrayna asıllı idiler. Trubetskoi ise, Litvanyalı Grand Prens Gedymin ailesine mensuptu.[49] Bu hareketin ana ideoloğu, adı geçen esere üç makale ile katkıda bulunan Savitskii olmuştur.[50] Savitskii'nin zihninde Avrasyacılık fikrinin netleşmesi Beyaz Ordu'nun son kalesi olan Kırım'da bulunduğu sırada gerçekleşmiştir.[51] Bu düşünce hareketine sonradan katılanlar arasında filozof Karsavin, filozof Kartaşov, filozof Frank,

[46] ibid., s. 295, son not 21.
[47] Tchantouridze, loc. cit.
[48] Harsha Ram, "Imagining Eurasia: The Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's AZiIA", *Slavic Review*, Cilt 60, Sayı 2, Yaz 2001, s. 290.
[49] Tchantouridze, op. cit., s. 76.
[50] ibid., s. 69.
[51] Shlapentokh, op. cit., s. 130.

tarihçi Vernadsky, tarih-kültür felsefecisi Bizilli, dilbilimci N. Ia. Marr[52], füturolog ve şâir Velimir Khlebnikov, şâir Olzhas Suleimenov, dilbilimci Roman Jakobson, politik bilimci N. N. Alekseev, politikacı K. A. Chkheidze, edebiyatçı Litauer, M. M. Shakhmatov, N. A. Klepinin, N. P. Toll', V. P. Shapilovsky gibi şahsiyetler sayılabilir. Rusya'dan Avrupa'ya göç eden bilim insanları, Avrasyacı düşünceyi yansıtan çok sayıda bilimsel eser vücuda getirmiş ve değişik gazete ve dergiler çıkarmışlardır. Belli başlı gazeteleri, 'Evraziiskaya Kronika', 'Evraziiskii Vremennik', 'Evraziiskii Sbornik' ve 1928'de Paris'te yayımlanmaya başlayan ancak, Bolşevik manipülasyonlarına mâruz kalarak 1929'da kapatılan haftalık 'Evraziia' gazetesi gibi.[53] 1930'larda Avrasyacılık düşüncesi Prag, Sofya, Paris ve Belgrad'daki Rus ve Rus olmayan düşünürlerin de ilgisini çekmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Avrasyacı düşünce akımı neredeyse tamamen ortadan kalkma noktasına gelmiştir. Bu sırada sadece çok az sayıda düşünür, yazılarına devam edebildiler. ABD'ye yerleşen Vernadsky, çalışmalarına devam ederek bu aşamada çok dikkat çekici Avrasyacı düşünürlerden biri olarak kendini göstermiştir.[54]

KLÂSİK AVRASYACILARIN TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Avrasyacılığın klâsik anlamdaki en iyi tanımlarından biri, 1927 yılında Prens Nikolai Trubetskoi tarafından şöyle yapılmıştır: "Bu devletin ulusal özü, daha önceleri Rus İmparatorluğu denilen devlettir. Bu devlete şimdi Sovyetler Birliği denilir; veya [...] bu sahada yaşayan halkların tümünün toplamı özel bir multi-etnik ulus ve özel bir ulusçuluğa sahip olarak görülür. Biz bu ulusa "Avrasyalı"; onun ülkesine "Avrasya" ve onun ulusçuluğuna da "Avrasyacılık" diyoruz."[55] Görüldüğü üzere, Avrasyacıların ulusçuluk hisleri, Avrasya dünyasındaki halkların bütününe yönelmiştir. Dolayısıyla Avrasyacı ulusçuluğun temeli, etnik veya ırkî unsurlara değil, coğrafî unsurlara dayanmaktadır. Avrasyacılar, Doğu Avrupalı ve Asyalı halkları Rus dünyasının kültürel alanı içine dahil etmişlerdir. Çünkü bu halkların kültürlerini anlamadan Rus kültürünü kavramak mümkün olmadığı gibi, Rus kültürünü bilmeden bu halkların da tam olarak tanınması mümkün değildir.[56]

Avrasyacılar, Batıcılar'ın fikirlerini eleştirdikleri gibi, Slav milliyetçilerinin, Rus tarihsel-kültürel vasfını oluşturduğunu iddia ettikleri 'Slavlık' kav-

[52] Marr hakkında ayrıntılı bilgi için bknz. Yuri Slezkine, "N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics", *Slavic Review*, Cilt 55, Sayı 4, Kış 1996, s. 826-862.
[53] Svetlana V. Onegina, loc. cit.
[54] Tchantouridze, op. cit., s. 70.
[55] Zikreden Carter, op. cit., s. 94.
[56] Tchantouridze, op.cit., s. 71.

ramını da tenkit etmişlerdir. Avrasyacı düşünce, pan-Slavistlerin ırkçı yaklaşımlarını[57] reddetmiş ve Rusluk bilincinde Batı'nın etkilerini analiz ederken, Slavlık kadar Bizans'ın[58] da güçlü tesirlerinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Danilevskii'nin pan-Slavist[59] fikirlerine karşı Avrasyacı düşünür Leontiyev, Bizans'a atıfta bulunarak Rusya'nın Slav ırkına indirgenemeyeceğini savunmuştur.[60] Leontiyev'e göre, Slavlar olsa olsa bir dil ailesidir; bir kültür ailesi olmadıkları gibi, jeopolitik bir varlık ya da süpranasyonal bir tarihsel topluluk da değillerdir.[61] Avrasyacı felsefede Rusya, büyük dünya medeniyetlerinin (Slav, Çin, İslâm, Japon ve Katolik) bir araya geldiği ve senteze uğradığı bir ülkedir. Örneğin Maleshenko'ya göre, "İslâm dünyası ile iç içeliği, Rusya'nın sadece jeopolitik konumunu belirlemekle kalmamış, uluslararası politikaya bakışını da belirlemiştir".[62] Dolayısıyla, Rusya'nın gözlerini tek bir istikamete çevirmesi Rus kültürünü fakirleştirecek ve köklerinin kurumasına yol açacaktır.[63] Neticede 'Slavlık' başlı başına bir şey ifade etmeyecektir. Örneğin, Çekler ve Lehler de ırkî olarak Slav sayılmalarına rağmen, bu halklar kendilerini Rus kültürüne değil, bilâkis Avrupa kültürüne ait hissetmektedirler.[64] Burada kısaca değindiğimiz kadarıyla, Avrasyacılar Rusya'yı Bizans ile eşdeğer görmektedirler. Her şeyden önce, Bizans da, aynen Rusya gibi, coğrafî olarak hem Asyalı hem de Avrupalı idi. Nikolay Berdjaev'e göre, Bizans'ın Rusya üzerindeki etkisi, Rus düşünüşünü "geleneksel-muhafazakâr" hâle getirmesi olmuştur.[65] Buradaki 'geleneksel' ifadesi, tutuculukilerici olmamak anlamlarında kullanılırken; 'muhafazakâr' terimi, politika-

---

[57] Taras Hunczak'ın *"Russian Imperialism from Ivan the Great to the Revolution"* kitabında anlatıldığı kadarıyla, Rusya'da 19. yüzyılda ortaya çıkan pan-Slavik veya pan-Rus hareketi daha çok Batı paranoyasının bir sonucuydu. Daha da ilginci, bu fikir esasında orijini itibarıyla bir Rus fikri değil bir Çek fikriydi. Zikreden Paul, op. cit., s. 111.

[58] 10. yüzyılın sonlarına doğru Bizans'tan Rusya'ya aktarılan Doğu Ortodoks Hıristiyanlığı; Rus kültürü, sanatı ve dünya görüşü üzerinde muazzam etkilerde bulunmuştur. Elnur Soltan, "Coğrafya, Tarih ve Rus Kimliği", *Avrasya Dosyası*, Cilt 6, Sayı 4, Kış 2001, s. 69; Ünlü tarihçi Arnold Toynbee de, Rusya'nın esasında Batı medeniyetinin değil, Bizans kültürünün bir mirasçısı olduğunun altını çizmektedir. Toynbee'ye göre, temellerinde Greko-Romen kültürü bulunan bu iki medeniyet birbirlerine çok yakın olmakla birlikte, aralarında çok önemli farklar da bulunmaktadır. Zikreden Igor Torbakov, "Debates on Europe: What are the Prospects of Russia's and Turkey's European Bid?", *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2002, s. 120.

[59] Dünyadaki tüm Slavlar'ın Rusya otoritesi altında birleştirilmesini savunan politik bir harekettir.

[60] Zikreden Süleyman Seyfi Öğün, "Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme", *Cogito*, Sayı 21, Kış 1999, s. 115.

[61] Zikreden Serhiy Datsiuk ve Volodymyr Hranovsky, "Ukraine: Eurasianism and Atlanticism", <http://www. day.kiev.ua/DIGEST/1999/20/economy/eco-1.htm>

[62] Zikreden Dağı, op. cit., s. 169.

[63] Mikhail Titarenko, "Asya'daki Rusya", (çev. Yılmaz Tezkan), *Kadim Komşumuz Yeni Rusya*, (haz.) Yılmaz Tezkan, İstanbul: Ülke Kitapları, 2001, s. 61.

[64] Wehrschutz, op. cit., s. 90.

[65] Zikreden Aleksandr Kadirbayev, "Tarihte Rusya'nın ve Türkiye'nin Avrasyacılık Modelleri", (tebliğ), *Türkiye-Rusya Federasyonu Avrasya Stratejik Diyalog Toplantısı*, (ed.) Nazim Cafersoy, Ankara: ASAM Yayınları, 20-22 Ocak 2003, s. 16; Wehrschutz, loc.cit.

daki sert bölünmelerin, kültürü bir mâneviyat dayanağı olarak yücelten bir "orta yol" üzerinden aşılmak istenmesine işaret etmektedir.[66]

Aşağıda klâsik Avrasyacı düşünürlerin, üzerinde uzlaşmaya vardıkları veya bizim böyle olduğunu algıladığımız bazı temel düşüncelerini ayrıntıya girmeden arzetmeye çalışacağız.

Felsefî Düşünceleri

Avrasyacılar kolaylıkla felsefedeki 'bütünlükçü akıma' dâhil edilebilirler. Karsavin, Batı'daki hâkim felsefî düşüncenin temel yanlışı olarak, 'bireysel bilgi kuramını' görmektedir.[67] Felsefî anlamda, Avrasyacılar'ın Batıcılar'ı kendi karşıtları olarak gördüklerini ileri sürebiliriz. Avrasyacılar bu yaklaşımlarında Slav milliyetçilerine yakındırlar. Örneğin Slav milliyetçilerinden Kireyevski, parçalanmışlık duygusunun kaynağında akılcı (rasyonalist) analitik düşünceyi ve Protestanlığı bulmaktaydı.[68] Karsavin'e göre 'bireysel ben' Rus kültüründe karşılığı olmayan bir kavramdır; 'bireysel kişilik', bir toplumsal (kolektif) kişiliğin tecellisinden başka bir şey değildir. Avrasyacı mantıkta, ancak kişi ve devletin organik birliğini ifade eden bir "senfonik kişilik"ten bahsedilebilir.[69] Batıcılar da tarihsel bir yorumlamaya giderek, Rus devletinin otoriter yapısının ve Rus toplumunda bireye önem verilmeyişinin ardında Moğol-Tatar hâkimiyetinin mirasının çok önemli izlerinin bulunduğunu iddia etmektedirler.[70] Batıcı rasyonalizmi ve bireyciliği eleştiren Avrasyacılar, "akılcılık nedeniyle evrende bütünlüğü ve ilişkiselliği içinde varolan unsurların dağıtılmış, çözülmüş ve kendine mahsus şeylermişçesine algılanmaya başlanmış olduğu"[71] kanısındadırlar.

---

[66] Öğün, op. cit., s. 116.

[67] Zikreden Wehrschutz, op. cit., s. 88.

[68] Zikreden Öğün, op.cit., s. 125.

[69] Wehrschutz, op.cit., s. 89.

[70] Soltan, loc.cit.; Ancak, Vernadsky bu teze tam olarak uymayan bir yaklaşımı *Moğollar ve Rusya* adlı eserinde dile getirmiştir. Bu eserde Vernadsky şöyle der: "Otokrasi ve serflik, ulusun hayatta kalabilmesi için Rus halkının ödemek zorunda olduğu bedellerdi. Moğollar'dan kurtulmak için Rus halkı sosyal bütünleşme/dayanışma ve politik otoriterizmi kabul etmek zorunda olduğunu biliyordu". Zikreden Halperin, op. cit., s. 491. Dolayısıyla Vernadsky, Muskovite otokrasisinin Moğol otokrasisini taklit ettiğini ileri sürmemiştir. Ona göre, Muskovite otokrasi ideolojisi Karakurum'dan değil daha ziyâde Bizans'tan kaynaklanmıştır. Rusya'nın kaderinin sonsuza kadar otoriter bir yönetim altında çile çekmek olmadığını da ileri sürmüştür. Son tahlilde Vernadsky, Wittfogel'in 'Rusya'nın Moğollar'dan etkilenerek oriental bir despotizme yöneldiği' fikrini kabul etmemektedir. Sonuç olarak, Rusya'nın jeopolitik konumundan dolayı Avrasya'da mâruz kaldığı Moğol istilâsından kurtulabilmesinin tek yolu, pragmatik bir şekilde, otokrasi ve serfliğe mürâcaat etmek olmuştur. Zikreden ibid., ss. 491, 492.

[71] Öğün, loc.cit.

TARİHSEL SÜREÇ İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİ

Avrasyacılar dünya tarihinin Avrupa merkezli olarak açıklanmasına karşı çıkmaktadırlar.[72] Özellikle Florovskii, Batı Avrupalılar'ın global bağlamdaki hâkimiyetini ortaya koyarken, "tarihî ve tarihî olmayan halklar" arasındaki dikotomiye değinmiştir. Ona göre "tarihî halklar" dünya tarihinde hâkim roller oynayanlardır; "tarihî olmayan halklar" ise dünya tarihinde genelde etkisiz ve hareketsiz kaldıkları için büyük ölçüde göz ardı edilmiş olanlar veya tarih sahnesine henüz çıkmaya çalışanlardır. Florovskii'ye göre, hayatın tek kanunu, gencin sürekli olarak yaşlıyı yerinden ettiğidir. Bu anlamda, bir noktaya gelinecektir ki, "babaların ülkesi" (yâni, gelenekler ve devamlılıkların ülkesi) "çocukların ülkesi" (yani, tarihsel olmayan halkların daha keşfedilmemiş olan ülkesi) tarafından ortadan kaldırılacaktır. Florovskii'nin düşünüşünde bu yeni ülkeler Rusya ve ABD idi.[73] Kısacası Avrasyacılar'a göre, eski ve yeni arasında tarihsel bir zıtlaşma durumu mevcuttur.

Batıcılar ve Slav milliyetçilerinin aksine Avrasyacılar, 13.-15. yüzyıllar arasındaki Tatar-Moğol hâkimiyetinin Rusya'yı medeniyetten uzaklaştırmadığını, bilâkis Rusya üzerinde olumlu bazı etkilerinin bulunduğunu düşünmektedirler. Onların sayesinde Rusya öncelikle, özerk olarak gelişme fırsatını yakalamıştır. Örneğin Vernadsky,[74] Karamzin'den etkilenerek, Moskova'nın yükselişinde Moğolların oynadıkları rol(ler) üzerinde durmuştur. Düşünür, Rus topraklarının Moğollar tarafından fethedilmesini, Rus tarihinin akışında çok önemli bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Ona göre, Moğollar Rusya'nın steplerle (bozkırlarla) ilişkilerini geniş ölçüde dönüşüme uğratmışlardır. Rusların bozkırlara göçü Moğol hâkimiyeti altındayken artmıştır. Ruslar, yoğun olarak Karakurum'a göç ederek bölgenin toplumsal, ekonomik ve siyasal hayatında rol oynamaya başlamışlardır. Kievan Rus[75] döneminde Rusların doğuya doğru genişlemesi başlı başına bir problemdi. Moğollar bu problemi kökten çözümlemişlerdir.[76] Onlar, organize hâldeki Kievan Rus'a karşı zorluk çıkaran ve düzensiz hâlde bulunan bozkır unsurlarını organize ederek Ruslar'ın işlerini kolaylaştırmışlardır. Bu şekilde, Mo-

---

[72] Wehrschutz, loc. cit.

[73] Zikreden Tchantouridze, op. cit., ss. 73, 74.

[74] Vernadsky, genel dünya tarihini belli bazı süreç tipleri ile açıklamaktadır. Ona göre dünya tarihini toptan belirleyen üç grup değişim süreci olmuştur. Birincisi gezegenimizdeki global jeolojik, jeokimyasal, biyosferik, atmosferik değişim/gelişimler süreci; ikincisi biyolojik değişim/gelişimler süreci; üçüncüsü ise insan topluluklarının değişim/gelişim sürecidir. Bu üç süreç birbiriyle karşılıklı ilintilidir. Zikreden N. N. Moiseev, "A World Model Outline of a Program of Scientific Research", *Design Global System Models and Their Limitations*, (ed.) Institut de la Vie, Amsterdam: North-Holland Publ. Comp., 1974, s. 519, 520.

[75] Kievan Rus, Moğol istilâsı öncesindeki Rus devletidir.

[76] Halperin, op. cit., s. 479.

ğollar uzun vâdede Ruslar'ın doğuya doğru genişlemesine imkân sağlamışlardır. Moğol istilâsının ardından kurulan Muskovite prensliği, 16. yüzyılda Kazan'ı fethederek bozkırlara doğru nasıl genişleyebileceğini öğrendiğini kanıtlamıştır. Doğuya doğru genişleme süreci, Rusya'da güçlü bir hükûmetin varlığını gerektirmiştir. Bu güçlü hükûmet, ancak Muskovite prensliğinin önderliğinde tesis edilebilmiştir. Moğollar, yeni kurulan bu devletin yararına olacak şekilde, etraftaki rakip olabilecek önemsiz Rus prensliklerini yıpratıp zayıflattıkları gibi; aristokrasinin (boiarstvo-boyarlar) de gücünü kırmışlardır. Böylelikle alt sınıflar da, Rusya'yı bozkırlardan koruyabilecek güçlü bir otoriter devletin varlığını kolaylıkla destekleyebilmişlerdir. Bu devlet, aynı zamanda dönemin ileri Çin teknolojisinden de yararlanabildiyse, bu yine, teknolojiyi beraberinde Rusya'ya getiren Moğollar sayesinde olmuştur. Neticede Vernadsky örneğini takiben Avrasyacılar, Rusya devletinin temelinin Tatarlar/Moğollar üzerine kurulduğunu ileri sürmektedirler.[77] Hatta Savitzkii daha net olarak şöyle demiştir: "Tatar hâkimiyeti olmasaydı Rusya da olmazdı. Rusya, büyük hanların takipçisidir. Cengiz Han ve Timur'un davasını devam ettiren ve Asya'nın birleştiricisidir. Rusya kendi içinde, 'yerleşiklik' ve 'bozkır' unsurlarını birbirine bağlamıştır. Bu hâliyle ise Rusya, çok derinlere kadar giden birleştirici geleneğin taşıyıcısıdır."[78] Ancak, Trubetskoi'a göre, 'birleştirmenin' yanında 'homojenize etme' işlevinin de olması gerekir. Rus-Slav kültürü bu iki işlevi aynı anda yerine getiremez. Bu durumda, Avrasya kültür bölgesini homojenize eden hakiki kültürel unsur, Rus-Slav kültürü değil; daha genel ve kapsayıcı olan "Avrasya kültürüdür."[79] Anlaşılacağı üzere, Avrasyacılar'ın önemli gayelerinden biri, Cengiz Han İmparatorluğu'nu yeniden tesis edebilmektir. Vernadsky'ye göre, bu yönde Avrasya'daki hareketlendirici güç (süperetnos)[80], Slavlığa indirgenmemiş ve tek bir Rus ulusu anlamındaki 'ruskii narod'dur. Rusya bunu fetih, genişleme ve asimilasyon yoluyla yapmıştır. Ancak, Rusya'nın doğuya doğru genişlemesi sürekli olarak; emperyalistçe olmayan tarzda, zor kullan-

[77] Gordon M. Hahn, "The Rebirth of Eurasianism", *The Russia Journal*, 12-18 Temmuz 2002, <http://www.cdi.org/russia/215-14.cfm>; Halperin, loc. cit.

[78] Zikreden Wehrschutz, op.cit., s. 90.

[79] Zikreden Bassin, "Classical Eurasianism...", op. cit., s. 3.

[80] Vernadsky, filozof Teilhard de Chardin'in fikirlerini kendi çalışmasına adapte ederek, Avrasya bölgesinin Avrasya süperetnosu için bir nev'i müşterek "noosfer" olduğunu ileri sürmüştür. Zikreden Carter, loc. cit.; "Noosfer", insan düşünüşü ve kültürü tarafından yaratılmış olup, yaşadığımız dünyanın bir parçasıdır. Dolayısıyla, "noosfer" insan mantığı ve zekâsı tarafından hâkim olunan jeosferdir. P. Teillhard de Chardin, V. I. Vernadsky ve E. le Roy'a göre "noosfer", tüm insanlığın kutsal bir nihaî amaç olarak birlikteliğe ve ortaklığa ulaşması aşamasını ifade etmektedir. Zikreden Mark Bassin, "History and Philosophy of Geography", *Progress in Human Geography*, Cilt 21, Sayı 4, 1997, s. 566.

madan ve dostça olmuştur. Bu genişleme, Ruslar'ın kendi dışındakilerini zor kullanmadan asimile etmesi sürecine dayanmaktaydı.

Ruslar'ın doğuya doğru genişlemesi, 19. yüzyılda Kuzey Amerika'da Alaska ve kısmen de Kaliforniya'yı ele geçirmeleri ile durmuştur. Ruslar, bu noktada ABD'deki batıya doğru genişleme dalgası ile karşılaşmışlardır. Vernadsky'ye göre, Ruslar'ın devirsel genişleme sürecine katılmalarının ardındaki en önemli katalizör, Rusya'nın tarihte Moğol idaresinin bir parçası olarak onun birleştirici gelenek ve mirasını devralıp, devam ettirmesiydi.[81] Rusya'nın IV. Ivan döneminde Kazan ve Astrahan'ı topraklarına katması, şüphesiz Rusya'nın Avrasya misyonunu başlatmıştır.[82]

Vernadsky, 1925'te yazdığı ve Asya nosyonunu bâriz şekilde kullandığı bir makalesinde, 13. yüzyılda Rusya'nın iki yönden bir saldırı sonucunda yıkıma uğradığına değinmiştir. Ona göre, doğudan gelen Moğollar sadece eski Rus organizasyonel yapısını tahrip etmişlerdir. Ama Moğollar, dinî açıdan çok büyük bir toleransa sahiplerdi. Rusya için asıl tehlike batıdan gelmiştir. Bu dönemdeki Tötonik ve Livonyalı saldırılar yüzünden, Ortodoks Ruslar zorla Katolik yapılma tehlikesi ile karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla bu saldırılar, doğrudan doğruya Ruslar'ın mâneviyatını hedeflemiştir ve çok daha ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Grand Prens Volhyniali Daniil, kendi tahtını koruyabilmek için kilise birliğine ve Ortodokslar'ın zulme uğramalarına ses çıkarmamıştır. Moğollara karşı Papa'nın müttefikliğini kazanmaya çalışan Daniil'in bu politikasının sonucunda güneydoğu Rusları, Lâtin dünyasının esiri (Latinskoe rabstvo) haline gelmişlerdir.[83] Vernadsky'ye göre, işte Aleksandr Nevskii'nin gösterdiği iki kahramanlık; bir yandan Lâtin düşmanlara karşı savaşırken diğer yandan da Moğollar'a alçak gönüllü bir şekilde teslimiyet göstermesi oldu. Nevskii bu şekilde, Rus ulusal vicdanını ve Ortodoksluğu koruyabilmiştir. Moğollar da, 1399 yılında Vorskla Nehri'nde yapılan savaşta, Litvanyalı Grand Prens Vitout'u yenerek Rusya'yı Katolikler'den korumuşlardır.[84] Ancak, Vernadsky Moğollar'ı Batı Rusya'yı (Beyaz Rusya ve Ukrayna) da Katolikler'den (Litvanyalılar ve Polonyalılar) korumadıkları gerekçesiyle eleştirmiştir.[85]

Klâsikler ile günümüz Avrasyacıları arasında bir köprü olarak kabul edilen Lev Gumilev[86] ise, oldukça evrensel bir tarih açıklaması yapmaya çalış-

---

[81] Zikreden Halperin, op. cit., s. 480.
[82] ibid., s. 487.
[83] Zikreden ibid., s. 484.
[84] Zikreden ibid., s. 485.
[85] Zikreden ibid., s. 490.
[86] Gumilev kendini "son Avrasyacı" olarak tanımlamaktadır.

mıştır. Gumilev'in "etnogenesis"[87] kuramına göre, medeniyetlerin yükseliş ve çöküşleri yeni süperetnosların (ya da süper ulusların) doğmasına bağlanabilir. Bu yeni süperetnoslar, yarı-fiziksel bir enerjiyle (passionarnost) aşılandıklarında belirsizliğin içinden âniden ortaya çıkarlar, tarihi şekillendirirler ve daha küçük ulusları kendi politik ve kültürel alanlarının içine çekerler. Süperetnoslar, herhangi bir biyolojik organizma gibi gelişir ve ölürler. Gumilev'e göre, Tötonik-Lâtin süperetnosu, uzun süredir düşüş içindedir; halbuki Slavlar'ı, Ugrik (Ural-Altay) unsurları ve Türkler'i içine alan büyük Rus süperetnosu ondan yarım bin yıl daha gençtir ve onun da ortaya çıkma zamanı gelmek üzeredir.[88]

KÜLTÜR (KİMLİK) MESELESİNE İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ

Avrasyacılar 'etnik grup' ve 'ulusu' birbirlerinden net olarak ayırmanın önemini vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla bu kavramları kullanırken büyük hassasiyet göstermektedirler. Bu açıdan Sovyet ideologlarından farklı düşünmektedirler. Avrasyacılar'a göre, Rus İmparatorluğu'nun kültürel, dinsel ve dilsel olarak farklı orijinlere sahip olan halklarından yeni bir ulus ortaya çıkmıştır. Rusya-Avrasya'nın halkını bir 'multietnik ulus' (mnogonarodnaia natsiia) olarak kabul etmektedirler.[89] Buna karşın, Rusya'nın 'çok uluslu tek bir halk' (mnogonatsional'nyi, edinyi [Sovetskii] narod) olduğu fikrini asla benimsememişlerdir.[90] 'Çok uluslu etnik halk' yaklaşımı, daha çok Sovyet ideologları tarafından desteklenmiştir. Yâni, Sovyet ideologları SSCB halklarının farklı ulusal kimliklere sahip olduklarını kabul etmeye, Avrasyacılar'dan çok daha meyilli idiler.[91]

---

[87] Gumilev'e göre, tarihi anlamanın ipucu, biyosfer ve etnogenesis arasındaki karşılıklı ilişkilerin analizinde saklıdır. Etnogenesis, tarihin evrensel teorisidir. Buna göre, tarihteki ilerleme ve değişimler farklı etnosların (ethnoi) yükselmesi veya güç kaybetmesi ile açıklanmaya çalışılır. Bu teorinin kökenlerine, Savitskii'nin *"Kültürün Göçü"* adlı makalesinde rastlanabilir. Savitskii bu çalışmasında, büyük tarihsel dönüşümlerle coğrafî ve meteorolojik verilerdeki değişimler arasında bir korelasyonun bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Zikreden Tchantouridze, op. cit., s. 78.

[88] Zikreden Judith Devlin, *Slavophiles and Commissars 'Enemies of Democracy in Modern Russia'*, Houndsmills: Macmillan Press Ltd., 1999, s. 18.

[89] Avrasyacılar, 'çok kültürlülüğe' önem vermektedirler. *Rossisskaya Gazeta*'da çıkan şu yorum bizim için aydınlatıcı olabilir: "[Rusya] kendini kültürel olarak korumalı; Slav, Türkî, Kafkasyalı, Finno-Ugrik, Moğol ve diğer tüm halklarının ulusal geleneklerini geliştirmeli ve bu kültürler arasında, Avrasya kültürel alanı çerçevesi içinde, işbirliğini güçlendirmelidir". Aktaran Graham Smith, "Russia's Politics of Multicultural Recognition", *Peace Review*, Haziran 1998, Cilt 10, Sayı 2, <http://web1.epnet.com/citation.asp?tb=1&_ug=dbs+0+ln+ en%2Dus+sid+671B176B%...>; Alan Ingram, "'A Nation Split into Fragments': The Congress of Russian Communities and Russian Nationalist Ideology", *Europe-Asia Studies*, Cilt 51, Sayı 4, Haziran 1999, s. 691.

[90] Vera Tolz, "Conflicting "Homeland Myths" and Nation-State Building in Postcommunist Russia", *Slavic Review*, Cilt 57, Sayı 2, Yaz 1998, s. 272.

[91] ibid.

Pek çok konuda olduğu gibi, klâsik Avrasyacılar Rus kimliğinin tanımlanması konusunda da aralarında tam bir uzlaşma gösterebilmiş değillerdir. Bu konuda en azından üç farklı tanımlama getirdikleri göze çarpmaktadır. Şöyle ki; Danilevskii-Solov'ev çizgisine yakın çoğu klâsik Avrasyacı (ve günümüzdeki Avrasyacılar'ın önemli bir kısmı), 'birlik kimliğini' öne çıkararak Ruslar'ı, süpranasyonal bir devlet oluşturma misyonuna sahip emperyal bir halk olarak; Berdjaev çizgisini izleyen Avrasyacılar, Ruslar'ı "Rusça konuşanlar topluluğu" olarak[92]; biyolojik perspektiften bakan Gumilev[93] gibi Avrasyacılar ise, Ruslar'ı ırkî olarak (kan bağına dayanarak) tanımlamaktadırlar.[94]

Avrasyacılar, Rus etnik kimliğinin oluşumunda da Tatar-Moğol etkisine işaret etmişlerdir.[95] Florovskii mantığında, Rus ulusunun oluşumunda Rus olmayan (inorodtsy) halklara da yer verilmesi oldukça realist bir yaklaşımdır.[96] Çünkü hiç kimse Rusya'nın multi-etnik yapısını inkâr edecek veya değiştirecek durumda değildir. Dolayısıyla tüm Avrasyacılara göre, 'Rusluk' iki şeyin karışımıydı: Doğu Slav halk ve gelenekleri ile Tatar-Moğol halk ve gelenekleri[97]. Bu durumu Napolyon da şu ifadesi ile tespit etmiştir: "Eğer Rus[luğu] kazırsanız [altında yatan] bir Tatar'ı yaralarsınız [bulursunuz]."[98] Nitekim, Avrasyacı düşünce akımının destekçileri arasında geçmişte ve günümüzde hatırı sayılır bir Müslüman ya da Hıristiyan Tatar kitlesi bulunmaktadır.[99] Örneğin, Müslüman Tatarlar'dan İsmail Gasprinskii (Gaspıralı) şunları yazmaktadır: "Rus insanı, ister eğitimli ister eğitimsiz olsun bir hukuk altında yaşayan herkesi kendisi ile birlikte görmüş ve onları hain veya nankör kimseler olarak telâkki etmemiş; dar bir kabile zihniyetine sahip kimseler olarak değerlendirmemiştir. [...] Hizmetçi veya eğitimli bir Müslüman,

---

[92] Zhirinovski de günümüzde aynı tanımlamayı kabul etmektedir.

[93] Klâsik Avrasyacı düşüncenin son temsilcisi olarak kabul edilen Lev Gumilev'e (1989, 1990) göre, uluslar biyo-sosyal ve etno-sosyal organizmalar olarak tanımlanırlar. Zikreden Valery A. Tishkov, "Forget the 'Nation': Post-Nationalist Understanding of Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, Cilt 23, Sayı 4, Temmuz 2000, s. 631.

[94] Vera Tolz, "Forging the Nation: National Identity and Nation Building in Post-Communist Russia", *Europe-Asia Studies*, Cilt 50, Sayı 6, 1998, s. 995, 996.

[95] Genç filozof Leibnitz de, bu etkiyi gösterircesine Ruslardan "Kuzeyin Türkleri" diye söz etmektedir. Zikreden Paul, op. cit., s. 109.

[96] Zikreden Tchantouridze, op. cit., s. 75.

[97] Trubetskoi, Rus halk şarkılarının, danslarının, hikâyelerinin ve diğer folklorik halk sanatlarının stillerini incelemiş ve şu sonuca ulaşmıştır: "Rus halk sanatları Slavlar'ın ve Avrupalılar'ın halk sanatlarından çok, Asyalı halkların sanatlarına benzemektedir." Zikredenler ibid.; Bassin, "Classical Eurasianism...", op. cit., ss. 2, 3.

[98] Zikreden George C. Guins, "East and West in Soviet Ideology", *Russian Review*, Cilt 8, Sayı 4, Ekim 1949, s. 272; Paul, op. cit., s. 112.

[99] Wehrschutz, op.cit., s. 84.

nazik topluluklara kabul edilmiştir".[100] Gaspıralı'ya göre, hep Müslüman ahâli Rusların kabulüne mazhar olmuş da değildir; bazı durumlarda, örneğin Volga bölgesindeki veya Kafkasya'daki Rus yerleşim birimlerinde olduğu gibi, Ruslar da yerli halkın etkisi altına girebilmişlerdir.[101] Yine hatırlanacağı üzere, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından hemen sonra, bir "Avrasya Birliği"nin kurulması yönünde fikrini açıklayan ilk politikacı, Kazakistan devlet başkanı Nursultan Nazarbayev idi.[102] Nazarbayev, 1995 yılında, ülkesindeki vatandaşlık meselesi ile ilgili olarak da Avrasyacı bir yaklaşımı benimsediğini açıklamıştır. Nazarbayev, günümüzde "Orta Asya Avrasyacılığı"nın hiç kuşkusuz en ateşli savunucusudur.[103] 2000 yılında düzenlenen Avrasya zirvesinde şöyle bir açıklama yapmıştır: "Eski Sovyet cumhuriyetlerinin Rusya ile birleşmekten başka şansları yoktur. Kültürümüz bir, tarihimiz bir, atalarımız bir. Aynı ekonomik altyapının benzer sorunlarını yaşıyoruz. Ancak bu şekilde, Batı ile entegrasyonu sağlayabiliriz."[104] Lâkin, bu fikirleri, o sırada Batıcı reformistlerin etkisi altında bulunan Rusya Federasyonu ve diğer Orta Asya cumhuriyetleri liderleri tarafından neredeyse hiç desteklenmemiştir.[105] Günümüzde Rus Avrasyacılığını destekleyen bir diğer önemli Orta Asyalı şahsiyet de Tataristan başkanı Mintimer Şaymiyev'dir. Şaymiyev, Yugoslavya'nın bir Rus-Beyaz Rus birliğine katılması ihtimâlinden rahatsızlık duyduğunu ifade ettiği bir konuşmasında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bir 'Avrasya konsensüsü' Tataristan'daki etnik uyumun temeli [olacaktır]. Kazan'da [...] bir câmi ve bir Ortodoks kilisesinin restore edilmesi Avrasya konsensüsü açısından en iyi örnek ve imkânı sağlayacaktır".[106]

Rusya'da Rus ulus fikri netleşmeden önce, uçsuz bucaksız arazileri fethetme işi tamamlandığından dolayı, ülke çok etnik yapılı bir devlet hâline geldikten sonra 'Rusluk' bir sorun olmaya başlamıştır. Dolayısıyla Ruslar

---

[100] Zikreden Grigorii G. Kosach, "A Russian City Between Two Continents: The Tatars of Orenburg and State Power", *Russia at a Crossroads 'History, Memory and Political Practice'*, (ed.) Nurit Schleifman, Londra: Frank Cass, 1998, s. 36.

[101] Zikreden ibid.

[102] Nazarbayev şöyle diyordu: "Bizim geleceğimiz, geçmişte belirlenmiştir. Slavlar ve Türkler daima bir arada olmuşlardır." Zikreden Robert V. Barylski, "The Russian Federation and Eurasia's Islamic Crescent", *Europe-Asia Studies*, Cilt 46, Sayı 3, 1994, <http://web12.epnet.com/citation.asp?tb=1&_ug=dbs...>. Ona göre, bir Türk-Slav ayrışması Kazakistan'ın ortadan kalkması anlamına gelecektir. Zirâ bilindiği üzere, ülke nüfusunun yaklaşık % 50'si Rus-Avrupalı etnisitedendir.

[103] Ram, op. cit., s. 299.

[104] Zikreden Cihangir Gürkan Şen, "Rusya Orta Asya'ya Geri mi Dönüyor?", *Stratejik Analiz*, Cilt 1, Sayı 2, Haziran 2000, s. 9.

[105] Wehrschutz, loc. cit.

[106] Şaymiyev'in 1999 yılında yaptığı bu değerlendirmeler için bkz. Nikolas K. Gvosdev, "The New Party Card? 'Orthodoxy and the Search for Post-Soviet Russian Identity", *Problems of Post-Communism*, Cilt 47, Sayı 8, Kasım/Aralık 2000, s. 35.

bugün hâlâ 'Rus'un ne ya da kim olduğu konusunda emin değiller.[107] Avrasyacılar bu sorunu aşmak için, kimlik tanımı yaparlarken Batı'yı, 'oluşturucu öteki' olarak görmektedirler.[108] Onlara göre, "Rusluk" bir kültür, kimlik ve medeniyet olarak sürekli dış tehditler altında bulunmaktadır. Batı'nın, evrensel olduğu iddia edilen değerlerine bağlı ve herkes için geçerli olacak bir medeniyetin varolduğunu asla kabul etmemektedirler. Zirâ Batı dünyasına dâhil olmak, Rusya'nın ruhanî varlığının reddi anlamına gelecektir. Avrasyacılar arasında organik toplum modeline ve misyonuna yönelik olarak algılanan tehditler, onların 'ayakta kalma güdüsünü' ön plâna çıkarmalarına neden olmuştur. Ayakta kalma güdüsü ise, Avrasyacılar'ın zihnindeki Rus emperyal milliyetçiliği kavramını daha da güçlendirmektedir.[109] Batı kültürünün altyapısında gördükleri Roma-Cermen kültürel hegemonyasını reddeden klâsik Avrasyacı düşünürler yine de topyekûn Batı karşıtı olmaktan çok, Batı Avrupa politik/kültürel mirasının bazı özelliklerini; örneğin, etnosentrik niteliğini, rasyonalizmini ve ilerlemeye aşırı bağlılığını, benimsememe derecesinde ağır eleştiri getirmişlerdir.[110] Avrasyacılar'a göre Batı'nın 'rasyonalite' nosyonu, devlet ve imparatorlukların çıkar ve davranışlarını açıklamakta yetersiz ve sınırlı kalmaktadır.[111] Dolayısıyla, Batılı anlamda liberal demokrasi, hukuk devleti ve parlâmentarizm şekillerine karşı çıkan Avrasyacılar, bu anlamda bireye yönelik (bağlı) insan hakları kavramına da olumlu bakmamışlardır.[112] Bu kavramı en çok eleştirenlerin başında ise Karsavin gelmektedir.[113]

Batıcı akıma sempatisi ile bilinen Çaadayev'in *Felsefe Mektupları*'nda belirttiğine göre: "Biz [Rusya], [insanlığın] büyük ailelerine dahil değiliz; ne Batı'danız ne de Doğu'dan... Rus gelenekleri ikisinden de gelmez."[114] Buna göre, Avrasya bölgesinde farklı bir kültürel dünya mevcuttur. Avrasya denilen bölge, Rus İmparatorluğu'nun sınırları içinde bulunan ve ortak jeopolitik ve kültürel-tarihî karakteristikleri çerçevesinde bütünleşmiş durumdadır.[115] Avrasyacılar'a göre, Rusya'nın çehresi hem Avrupalı hem de Asyalı unsurların ve geleneklerin izlerini taşımaktadır. Şüphesiz, Rusya'nın güçlü tarafı da

---

[107] Daniel Yergin ve Thane Gustafson, *Russia 2010 and What It Means for the World*, The CERA Report, Londra: Nicholas Brealey Publishing, 1994, s. 241.
[108] Tolz, "Forging...", op. cit., s. 995.
[109] Dağı, op. cit., s. 160.
[110] Tchantouridze, op. cit., s. 77.
[111] Tsygankov, loc. cit.
[112] Wehrschutz, op. cit., s. 89.
[113] Zikreden Mazurek, op. cit., s. 111.
[114] Zikredenler Janko Lavrin, "Chaadayev and the West", *Russian Review*, Cilt 22, Sayı 3, 1963, s. 282; Wehrschutz, loc. cit.
[115] Vladimir Kolossov ve Rostislav Turovsky, "Russian Geopolitics at the Fin-de-Siecle", *Geopolitics*, Summer, Cilt 6, Sayı 1, Yaz 2001, s. 145.

bu özelliğidir. O hâlde Rusya, günümüzde çoğu kimse tarafından dünya medeniyetiyle özdeşleştirilen ancak yanıltıcı ve zararlı olan 'Avrupalılaşma'dan uzak durmalı ve Avrupa kültürünün etkilerinden de arınmalıdır. Onlara göre, Batı medeniyeti bir çöküş ve çözülüş dönemi yaşamaktadır. Bu noktada, Avrasyacılar ile *Hıristiyan Batının Çöküşü* (1918) kitabının yazarı Oswald Spengler arasında güçlü bir paralellik bulmak mümkündür.[116] Üstelik Spengler ile Avrasyacılar arasındaki tek ortak nokta bu değildir. Spengler da insanlık tarihinin Batı merkezli bir bütün olarak ele alınmaması ve 'eski-orta-yeni çağlar' şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmaması gerektiği kanısındadır. Her kültürün tarihi müstakil olarak değerlendirilmek durumundadır.[117]

Trubetskoi, 18. yüzyılda ülke çapında kendi adıyla anılan bir ayaklanma çıkaran Rus âsî lider Emelian Pugachev'in sadece Ortodoks olmayan Doğu Hıristiyanları ile değil, aynı zamanda Hıristiyan olmayan Doğu halkları ile de ittifak oluşturmasını, 'pagan Lâtinler ve Luthercilerle' bir arada olmaktansa, Başkırlar ve diğer benzerleri ile birleşmeye çalışan politik gücü örnek olarak vermiştir. Düşünür, "Slav kardeşlerle" birleşme doğrultusunda Rusya'nın tarihsel bir misyona sahip olduğunu da reddetmiştir. Ona göre, Rus kültürü, Rus ulusal yaşamının eşsiz psikolojik ve etnografik niteliklerine bağlıdır. Şuna işaret etmiştir: "Bir tek, dilde ve imanda değil; kanda, karakterde ve kültürde de kardeşlerimiz sadece Slavlar değildir, Turanlılar'dır da..."[118] Dolayısıyla Trubetskoi zihniyetinde, Ruslar sadece kültürel bakımdan değil, antropolojik ve ırkî özellikleri bakımından da Slav-Avrupalı değil, Avrasyalı'dır. Ruslar'ın damarlarında Türk, Ural-Altay, Fin ve Slav kanı dolaşmaktadır.[119]

Gumilev'e göre, Batı Avrupalı ve Rus etnik gruplar birbirlerinden sadece farklı değillerdir; aynı zamanda bunlar birbirleriyle karışamaz ve kaynaşamazlar da. Rusya'nın yabancı bir 'süperetnik' gruba dahil ve tâbî olması; onun kendi dominant etnik-kültürel unsurlarının göz ardı edilmesi ve kendi etnik unsurları yerine yeni süperetnik grubun hakim inanç sisteminin ikame edilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla Avrasya topluluğu zaten kendi başına bir süperetnik grup olacaktır. Bunun içinde Ruslar, Türkler ve diğer etnik gruplar bulunacaktır.[120]

Günümüz Avrasyacı düşünürlerinden biri olan A. S. Panarin'e göre de, Rusya, Avrasya'daki tüm uluslar için yeni ve güçlü bir dünyayı yaratacak ve düzenleyecek olan bir sentezdir. Panarin, Rusya'nın post-endüstriyel bir

---

[116] Wehrschutz, op. cit., s. 91.
[117] Zikreden Mehmet Eröz, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, (3. Baskı), İstanbul: Filiz Kitabevi, 1982, s. 122.
[118] Zikreden Tchantouridze, op. cit., s. 73.
[119] Zikreden Bassin, "Classical Eurasianism...", op. cit., s. 3.
[120] Zikreden Tsygankov, op. cit., s. 320.

pişmanlığın neticesi olarak tekrar aslına döneceğini ve ilk kez Aksakov tarafından ifade edilen "Kutsal Rusya"[121] kavramını yeniden ortaya çıkaracağını düşünmektedir. Sözü edilen düşünür bu süreci, "tarihin öcü" olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla Rus kültürü yeniden etikosentrik (ahlâkiyetçiliği (nravstvennost) referans kabul eden) bir medeniyete dönüşecektir. Ancak bu dönüşüm için moral çöküntü, yâni insanın değer görmemesi ve yozlaşmada Rusya'nın dibe vurması gerekmekteydi ki, ülkede pişmanlık ortaya çıkabilsin ve neticesinde de ahlâkî bir transformasyon meydana gelebilsin. Panarin, 1997 yılında tamamladığı kitabında, bahsettiği bu dip noktaya yaklaşıldığı uyarısında bulunmuştur. Nitekim kitabın üzerinden daha bir yıl bile geçmeden Rusya'da, Ağustos 1998 ekonomik krizi meydana gelmiştir.[122]

DEVLET KAVRAMI VE YAPISINA İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ

Rus 'Devletçi' (Statist) geleneği, genel olarak Rus Ortodoks Hıristiyanlığının 'cemâat' (sobornost[123]) fikrine dayanan güçlü, totaliter ve otoriter bir devlet şeklini savunmaktadır.[124] Avrasyacılar da bu geleneğe yakın olmakla birlikte, biraz da kendilerine has bir şekilde, ideallerindeki devletin şekli ve niteliği ile Avrasya bölgesinin aşkın doğal yapısı arasında doğrudan bir korelasyon bulunduğuna işaret etmektedirler. Bu anlamda, tabiat şartları, Avrasya halkını tek ve otokratik bir devlet oluşturma zorunluluğu ile karşı karşıya bırakmıştır.[125]

Rus Avrasyacıları'nın (özellikle sağ kanadının) güçlü devlet geleneğini destekledikleri bilinmektedir. Hattâ günümüz Avrasyacılığının aşırı ulusçu kanadındakiler, Rusya'nın geleceğini "merkezîleşmiş bir süpergüç" olarak görmektedirler. Onlara göre Rusya, gelecekte "otoriter bir diktatörlük" olacaktır. Sağ kanattaki Avrasyacılar genelde, otoriteyi "kişiselleştirme" eğilimine sahiptirler. Günümüzde örneğin Zhirinovski, Barkashov ve Lysenko gibi merkez sağ ve aşırı sağdaki Avrasyacılar, bu mantıkla Rusya'da başkanlık sisteminin devamını kuvvetle savunuyorlar.[126] Zyuganov gibi post-Sovyet dönemi komünistler de, Kont Uvarov'un formülasyonuna sık sık atıfta bulunarak 'otokrasiyi' desteklediklerini ifade etmektedirler.[127]

---

[121] Kilise bu kavramın en büyük destekçisidir. "Kutsal Rusya" kavramı ile kastedilen şudur: Siyasî olarak birbirlerinden bağımsız da olsalar, Doğu Slavlar imanda, tarihte ve kültürde ortaktırlar. Gvosdev, op. cit., s. 34; Guins, op. cit., s. 273.

[122] Zikreden Bazhanov, op. cit., s. 706.

[123] 'Sobornost' fikri gereğince; toplumda hiç kimse genelin zararına olacak şekilde kendi bireyciliğini ön plâna çıkaramaz. Bireyin; hiç kimsenin mutlak mükemmel olarak kabul edilmediği bu toplum içinde erimeye karşı direnmek gibi bir hakkı bulunmamaktadır. Shlapentokh, op. cit., s. 131.

[124] Wehrschutz, op. cit., s. 89.

[125] Bassin, "Classical Eurasianism...", op. cit., s. 5.

[126] Zikreden Oracheva, op. cit., s. 52, 53.

[127] Zikreden ibid., s. 53.

Avrasyacılar için devlet, toplumsal yaşamın temel dayanağıdır.[128] Filozof Semen Frank, devletin temelini oluşturan cemâat fikrini, Hegel'den etkilenerek, "toplumun ruhî organik beraberliği"[129] olarak tanımlamıştır.[130] Dolayısıyla Avrasyacılar Hegel'i izleyerek, ulusu 'organik bir topluluk' olarak görmektedirler. Bu anlamda devlet de, ulusun, çeşitli amaçlarına ulaşmak için ortaya çıkardığı bir organizasyondur.[131] Avrasyacı mantığa göre; tarihte Rus emperyal devlet yapısı çerçevesi içinde kaynaşan uluslar, organik bir toplum modeli ile bir "Rus sentezi" yaratmışlardır. Materyalist birey ve toplum anlayışına karşı direnç gösteren ve organik hükûmet şeklini[132] kabul eden Avrasyacılar, her türden ayrılıkçı hareket yanında, ulusal partikülarizm ve self-determinasyon hakkı gibi kavramları açık bir biçimde reddetmektedirler. Trubetskoi'a göre, self-determinasyon ilkesini küçük milletler/topluluklar sadece kargaşa çıkarmak için kullanmaktadırlar.[133] Kısacası Avrasyacılar, multi-etnik ulusun senfonik-koral/bütünleşik yapısının bir ulus ve otoriter bir devlet altında oluşturulmasını ve korunmasını savunuyorlar.[134] Dolayısıyla Avrasyacılar'a göre, Avrasya için en uygun olacak devlet şekli, çok kültürlü toplumların bir arada ahenk ve bütünlük içinde yaşamalarını sağlayabilecek olan federasyondur.[135]

/ Trubetskoi'un bildirdiğine göre, Avrasyacılar Slav milliyetçilerinin, aydınlanma ve hümanizmden ferâgat etme pahasına, güçlü ve Avrupa ile boy ölçüşebilen bir devleti amaçlarken içine düştükleri yanlışlık ve zaafların bilincinde olmakla birlikte, Batıcılar'ın, demokrasi ve sosyalizmi gerçekleştirmek için Rusya'ya özgü devlet oluşumundan feragat etmeyi göze aldıklarının da farkındadırlar.[136] Avrasyacılar her iki akımın da bu konudaki zayıf yönlerini açıkça görebilmişlerdir. Bu durumda Rusya, liberal veya eşitlikçi (egalitaryan) demokrasiden ziyâde "organik demokrasi" modelini benimseyerek Batı'dan farklı bir yol izlemelidir.[137] Zirâ Avrasyacılar'a göre, Rusya

---

[128] Dağı, op. cit., s. 159.

[129] Avrasyacılar'a göre, 'Rusya-Avrasya'daki halkların kültürel-politik birliktelikleri çok doğal ve organik bir şey olarak değerlendirildiğinden ve bu halklar da kendi aralarındaki etkileşimlerden sadece fayda elde ettikleri için, ayrılıkçılık ve self-determinasyon gibi kavramların da hiçbir anlamı olmayacaktır. Tchantouridze, op. cit., s. 76.

[130] Zikreden Öğün, op. cit., s. 124.

[131] Viatcheslav Morozov, "Human Rights and Foreign Policy Discourse in Today's Russia: Romantic Realism and Securitisation of Identity", s. 16.

[132] Bu hükûmet şekline göre; çok güçlü bir otoriteye sahip olan hükûmet, maksimalist bir tavır takınacak, ancak yine de halka mümkün olduğunca yakın olacaktır. Onegina, op. cit., s. 49.

[133] Zikreden Tchantouridze, loc. cit.

[134] Bassin, "Classical Eurasianism...", loc. cit.

[135] Smith, <http://web1.epnet.com/citation.asp?tb=1&_ug=dbs+0+ln+en%2Dus+sid+671B176 B%...>

[136] Zikreden Wehrschutz, loc. cit.

[137] Mark Sandle, "Searching for a National Identity: Intellectual Debates in Post-Soviet Russia", *Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS and the Baltic States*, (ed.) Christopher Williams ve Thanasis D. Sfikas, Aldershot: Ashgate, Publishing Ltd., 1999, s. 75.

ne zaman Batı'nın demokratik modelini benimsemişse başına gelmedik felâket kalmamıştır. Onlar, hem Batı'nın hem de Asya'nın devlet kurma geleneklerinin Rusya'ya uymayacağının bilincinde olduklarından 'Avrasya yönteminin' daha uygun olacağını düşünmektedirler. Avrasya yöntemi ise, tahmin edileceği üzere, milliyetlerin gelişiminin harmonizasyonuna dayanmaktadır. Ruslar, çoğunluk kültürü olarak, bu süreçte ağırlıklı bir rol oynayacaklardır.[138] Zaten Avrasyacılar da bolca, Rus halkının 'birleştirici' rolüne atıfta bulunmaktadırlar. Bildiğimiz gibi, Avrasyacı düşünce içinde Rusların bu süreçte oynayacağı rol etraflıca tartışılmıştır. Bu kapsamda ortaya çıkan bir görüşe göre, Rusya'nın büyük devlet olması Slav ya da Varyaglar tarafından değil, Altın Ordu Moğolları ve Türklerce sağlanmıştır; bu hâlde, daha önce Trubetskoi'a atfen incelediğimiz Avrasya halklarının homojenize edilmesi rolü yanında, 'birleştiricilik' fonksiyonu da, Moğollar ve Turanlılar'a daha uygun düşmektedir.[139] Bu yaklaşım Avrasyacılık'tan ziyâde Asyalı/İskitçi mantığa biraz daha yakın gibi görünmektedir. Vernadsky'ye göre bu yaklaşımdan çekinmeye gerek yok, çünkü zaten Muskovite prensliğinin hükûmet formlarından bazıları doğrudan doğruya Moğollar'dan alınmıştır.[140]

Coğrafya Hakkındaki Düşünceleri

Coğrafyanın Avrasyacı düşüncede çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Hemen hemen tüm Avrasyacı düşünürler analizlerinde V. N. Sukachev'in "biogeocenosis" teorisinden faydalanmışlardır. Buna göre, belirli somut çevresel şartlarda ortaklaşa yaşayan bir toplumun fertleri birbirlerine ve çevrelerine daha kolay adapte olacaklardır.[141]

V. V. Dokuchaev'in nebâtât bölgeleri üzerine yaptığı araştırmalardan yararlanarak[142] Avrasya'yı ekolojik-coğrafî bakımdan inceleyen Savitskii'ye göre, Avrasya kara kütlesi birbirine bitişik olan bir dizi bio-coğrafik bölgeye, yani "biome"lere bölünebilir. Avrasya kıtası, Savitskii'nin gözünde dört temel coğrafî kategoriye ayrılmıştır: tundra, orman, bozkır ve çöl. Birbirleriyle kaynaşarak kendine has bir bütünlük oluşturan bu bölgeler arasında, bir denge ve simetri durumu bulunmaktadır. Rusya da bu bölgelerin arasında varolan çok sıkı ve güçlü bir bileşimin üzerine kurulmuştur. Bu durumda Rusya, aşkın bir jeo-tarihi, jeo-politik, jeo-ekonomik, jeo-kültürel ve jeo-etnografik varlık olmaktadır.[143] Avrasya'nın coğrafî yapısı, Rus yaşamının

[138] Bassin, "Classical Eurasianism...", op. cit., s. 2.
[139] Kadirbayev, op. cit., s. 17.
[140] Zikreden Halperin, op. cit., s. 486.
[141] Zikreden Moiseev, op. cit., s. 526.
[142] Zikreden Bassin, "History and Philosophy...", op. cit., s. 565.
[143] Zikreden Bassin, "Russia Between Europe...", op. cit., s. 16.

neredeyse tüm unsurlarına (kültürel, politik, ekonomik vb.) etkide bulunmuştur. Örneğin, Rusya'nın politik kimliği, onun coğrafyasından büyük ölçüde etkilenmektedir.[144] Savitskii, coğrayfa-ekonomi bağlantısını incelediği *"Kıta-Okyanus"* adlı makalesinde Rusya'nın kıtasallığını/ karasallığını (Tellurocracy) bu ülkenin ekonomik gelişimi açısından kısıtlayıcı bulmuştur. Düşünür, okyanus kıyısına yakınlığın ekonomik ilerleme için temel bir coğrafî gereklilik olduğuna inanmaktadır. Ona göre, "Kıtasallıklarıyla tanınan ülkeler, dünya ekonomisinde çevrede kalırlar; kalkınmak için okyanus ticaretine yoğun bir şekilde katılmak gerekmektedir. Dünya ticaret merkezlerinin uzağındaki ülkeler ise, ilkel kalmaktadırlar. Dolayısıyla Rusya'nın kıtasallığı övünülecek bir şey değildir. Rusya kendi coğrafî realitesi ile yüz yüze kalmıştır. [Ancak yine de] 'Kıtasal çevreler (periferiler) prensibi' gereği, Rusya-Avrasya coğrafî dünyası [...] kendi kendine yetecektir. [...] [Yâni,] Dünyanın politik-ekonomik birimlerinin çevresinde Rusya-Avrasya, temelde kendine yetebilen bir birim olarak ortaya çıkacaktır.[145] Rusya, bölgeleri arasında sağlayacağı kombinasyon vasıtasıyla kendi kendine yeten konumunu koruyacaktır. Bu kombinasyon, kolonyal okyanus imparatorluklarında (Talassocracy) gördüğümüz gibi [...] talihin bir sonucu değildir; bilâkis teknoloji sabit kaldığı müddetçe okyanus mahrumiyetinin ortaya çıkardığı bir zorunluluğun sonucunda ülkelerin birbirlerini çekmesi ile açıklanabilir".[146] Rusya'nın kendine has bir konumunun olduğunu belirten Savitskii'ye göre, Rusya başlı başına bir kıtadır.[147]

Trubetskoi'a göre, Avrasya'yı 'özel' kılan önemli bir coğrafî niteliği, kendine özgü bir nehirler sistemine sahip olmasıdır. Bu sistem, kıtayı sıkıca kenetlenmiş ve kendi içinde bütünleşmiş yeknesak bir kara parçası hâline getirmektedir.[148]

Etnik gelişimin coğrafî determinantları üzerine yürüttüğü incelemeleri ile tanınan Gumilev, Avrasya'nın Batı'dan izole hâlde, eşsiz bir medeniyet olduğu fikrine sahiptir.[149] Gumilev, Avrasya'yı "dışındaki çatışmalardan izole bir alan" olarak görmüştür. Ormanlar ve bozkırlardan oluşan bu alanda birçok halk bir arada yaşamaktadır. Bu halklar, bahsedilen bölgede

[144] Savitskii, ortaya çıkarıp geliştirmeye gayret ettiği "Geosofiia" disiplini çerçevesinde coğrafyayı tarih ve kültür felsefesi ile birleştirerek genel bir dünya görüşü oluşturmaya çalışmıştır. ibid.
[145] Bu sonuç, bizde klâsik Avrasyacı düşünce ile modern Sistem yaklaşımı ve Sibernetik bilimi arasında doğrudan bir bağlantı olduğu izlenimini uyandırmıştır.
[146] Zikreden Tchantouridze, op. cit., s. 72.
[147] Zikreden ibid.
[148] Zikreden Bassin, "Classical Eurasianism...", op. cit., s. 5.
[149] Zikreden Tsygankov, loc. cit.

"etnogenesis"lerini elde etmiş ve kendi biyosferlerini başarılı bir şekilde biçimlendirmişlerdir.[150]

Rusya'nın coğrafî anlamda bu denli genişlemesinde, Aleksandr Dugin'in de belirttiği üzere, Avrasya'nın uçsuz bucaksız coğrafyasının çok önemli etkileri olmuştur.[151] Asya ile Avrupa arasında, Avrasya olarak adlandırılan bölgede gelişen Avrasya kültürünün özgünlüğü büyük ölçüde onun doğal konumuna (coğrafî yapısına) dayanmaktadır. O hâlde Rusya ne pahasına olursa olsun kendisine bu özgünlüğünü kazandıran coğrafyasının bütünlüğünü korumak durumundadır. Dolayısıyla bu ülke, bazı Batılı yazarların belirttikleri gibi, çeşitli alt-bölgelere ayrılamaz.[152] Avrasyacılar'a göre, özgünlüğünü birleşik ve bütünleşik yapısından alan Rusya, bu hâliyle batısındaki, güneyindeki ve güneydoğusundaki ülkelerden tamamıyla farklıdır. Rusya'nın batısı Avrupa, güneyi ve güneydoğusu ise Asya'dır. Rusya bu ikisinden de farklıdır.[153] Avrupa ile Asya arasında bir köprü[154] olan Rusya, Avrasya'nın bizzat kendisidir.[155]

İKLİMİN ETKİLERİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Savitskii, coğrafî veriler yanında iklim karakteristiklerini de dikkate alarak hâkim kültürlerin evrensel olarak ortaya çıkmaları ve birbirlerinin yerini almalarına dair teorisini türetmiştir.[156] Buna göre; tarihten gözlemlediğimiz kadarıyla, dünya kültürünün merkezi, yaklaşık her bin yılda bir, 5 santigrat derece daha düşük sıcaklıktaki bölgelere gitmektedir. Yıllık sıcaklık ortalamasının yaklaşık 20 derece olduğu Mezopotamya ve Mısır'dan doğan medeniyet/hâkim kültür, zamanı geldiğinde 15 derecelik Atina ve Roma'ya; daha sonra 10 derecelik Gaul'e; peşinden de 5 derecelik kuzey Avrupa'ya taşın-

---

[150] Zikreden Carter, loc. cit.

[151] Zikreden Soltan, op. cit., s. 66.

[152] Bazhanov, loc.cit.; Wehrschutz, op. cit., s. 90.

[153] Yapılan bu analizleri neredeyse tartışmasız kabul eden Avrasyacılar, sözü edilen yaklaşımlarına dayanak olarak, yukarıda bahsettiğimiz *biogeocenosis* kavramına ilişkin N. V. Timofeyev-Resovsky'nin getirdiği ve genel kabul gören yorumu kullanmışlardır. Bu yoruma göre; *biogeocenosis* olgusu sınırların ihlâl edilmemesini gerektirir. Bu mantıkla dünya biyosferini birbirlerinden farklı bölümlere ayırmak mümkün görünmektedir. Zikreden Moiseev, op. cit., s. 525.

[154] Rusya'nın böyle bir köprü misyonu üstlenmesi iki şekilde yorumlanabilir: daha çok siyasî özelliklerini dikkate alarak Doğu ve Batı; ekonomik/endüstriyel özelliklerine göre ise Kuzey ve Güney dünyaları arasında... Olga Alexandrova, "In Search of Foreign Policy Alternatives: Russia's View of the Third World", *Bericht des BIOst*, Nr. 31/1996, 11 Temmuz 1996, <http://www.swp-berlin.org/biost/bericht/ber9631.htm>

[155] Wehrschutz, op. cit., s. 91; Jyotsna Bakshi, "Russia's National Security Concepts and Military Doctrines: Continuity and Change", *Strategic Analysis: A Monthly Journal of the IDSA*, Cilt 24, Sayı 7, Ekim 2000, <http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_oct00baj01.html>

[156] Zikreden Tchantouridze, op. cit., s. 74.

mıştır. Savitskii, bu trendin devam etmesi hâlinde, 'üçüncü binyılın' Kanada ve Rusya için iyi neticeler vereceğini düşünmektedir.[157]

Vernadsky'ye göre ise, Rus ulusal karakteri Ruslar "güneşe doğru [doğuya] gittikçe" mecburi olarak değişime uğramıştır. Değişen coğrafya ve iklim şartları yanında, Ruslar'ın Sibiryalı yerlilerle yaptıkları evlilikler, Rus kültüründe kalıcı izler bırakmıştır. Bu etkenler, Ruslar'ın bazı orijinal özelliklerini ortadan kaldırırken, onlara bazı yeni özellikler katmıştır. Vernadsky, bu açıklamalarında hocası Kliuchevskii[158]'den etkilenmiştir.[159]

Gumilev de iklimdeki döngüsel değişimlerin tarihsel süreçleri etkilediğine dikkat çekmektedir.[160]

Sosyolojik Düşünceleri:

Avrasyalılar, Batılı toplumların aksine merkezî otokratik otoritelere içgüdüsel olarak itaat etmektedirler. Avrasyacılar'a göre Rusya'da günümüzde yaşanan toplumsal problemler, ülke insanlarına 18. yüzyıldan beri zorla dayatılan aydınlanmacı-materyalist Avrupa değerlerinden ve bu sürecin bir nev'î neticesi veya antitezi olarak da, Bolşevizm'in toplumu kendince düzeltmek maksadıyla ona acımasızca vurduğu ağır neşter darbelerinden kaynaklanmaktadır. Trubetskoi, Petro'nun "yapay reformları"nın Rus toplumuna ağır zararlar verdiğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla Batı kültürü, Avrasyacılar'ın gözünde, Rus toplumunu ve devletini yıkıma götüren zararlı etkilerin birincil kaynağıdır. Bolşevizm de işte bu tür yapay reformlardan kaynaklanan yıkıma dur diyebilmek amacıyla düşünülmüş bir çeşit başkaldırı idi.[161] Bu anlamda Bolşevizm, en azından Avrasyacılık kadar, Roma-Cermen kültürünün Rusya'daki zararlı sonuçlarından rahatsızlık duyuyordu. Dolayısıyla bu konuyla sınırlı da olsa, iki düşünce sistemi arasında bir yakınlaşmanın varlığından sözedebiliriz. Peki, Avrasyacılık ile Bolşevizm arasında hiçbir farklılık yok muydu? Şüphesiz önemli farklılıklar vardı. Bunların en dikkat çekici olanlarından biri, her iki yaklaşımın, 'kültür' kavramının temelindeki faktörlere ilişkin yaptıkları açıklamalarda kullandıkları sosyolojik argümanlar itibariyle tespit edilebilir. Şöyle ki; Bolşevikler, toplumun temel unsurunun 'sınıf' olduğunu düşünmüşler, bu yüzden de karşı çıktıkları Batı (Avrupa) kültürünü, 'burjuva' olarak tanımlamışlardır; halbuki Avrasyacılar, kültürü oluşturan temel unsurun 'millet' olduğunu ileri sürdükleri için, Batı

---

[157] Zikreden Neumann, <http://www.ciaonet.org/olj/jird/jird_99nei01.html>

[158] Avrasyacı akıma oldukça uzak olan Kliuchevskii hakkında detaylı bilgi için bkz. Michael Karpovich, "Klyuchevski and Recent Trends in Russian Historiography", *Slavonic and East European Review*, American Series, Cilt 2, Sayı 1, Mart 1943, s. 31-39.

[159] Zikreden Halperin, op. cit., s. 478.

[160] Zikreden Moiseev, op. cit., s. 520.

[161] Devlin, op. cit., s. 17.

(Avrupa) kültürünü, yine bir millet tanımı getirerek, Roma-Cermen millî kültürü olarak görüp eleştirme yoluna gitmişlerdir.[162]

Avrasyacılar'ın sosyolojik bakış açılarından bir kısmını, Bolşevik devrimin mukadderâtına ilişkin olarak yaptıkları değerlendirmeleri baz alarak da anlamak mümkündür. Onlara göre, bu devrim neticede ortadan kalkacaktı. Çünkü Marksizm, çökmüş Avrupa medeniyetinin başka bir gereksiz unsuruydu ve her Batılı değer gibi, Rus-Avrasyalı toplumsal yapısına tam anlamıyla uygun değildi. Bu medeniyet şekli Rusya'da asla gelişemezdi.[163] Slavofil Herzen de bu tezi, farklı bir boyutuyla desteklemiştir. Ona göre; "Batı, bizim [Rusya'nın] popüler yaşam biçimimiz ve kendi yolumuz olan 'komün' ile 'insanlığın geleceğine dair 'büyük fikir' olan sosyalizm' arasındaki benzerliği gösterdi; bizim 'eşsizliğimiz' ile ilgilendi ve bunun [dolayısıyla Sosyalizmin] bizim özel bir yaşam biçimimiz olduğunu söyledi. [...]"[164] Yani, Sosyalizm Rusya'ya uygun olduğu için değil; Rusya buna inandırıldığı ve Batı da böyle istediği için bu fikir sun'î bir şekilde Rusya coğrafyasına monte edilmeye çalışıldı.

Avrasyacılar Rus halkının, genlerinde bulunan ayaklanmacı/başkaldırıcı gelenek ('buntarstvo') ile doğuştan sahip oldukları 'karşılaştıkları yüksek otoriteye bağlanma/boyun eğme' eğilimini kusursuzca bağdaştırabilen nadir milletlerden biri olduğunu ileri sürmektedirler.[165]

Dinî Düşünceleri:

Komünistler'in aksine Avrasyacılar, seküler bir devlet kurma amacına sahip değillerdir.[166] Günümüz Avrasyacıları bile, Rus Ortodoks kimliğini savunmanın ve Rus Ortodoks Hıristiyanlığını resmî devlet dini hâline getirmenin gerekliliğini önemle vurgulamaktadırlar. Dinî konularda, Avrasyacılar ile Slav milliyetçilerinin paralel düşündükleri görülmektedir. Her iki akımın mensupları da güçlü Ortodoks Hıristiyanlık hislerini açığa vurmaktan geri durmamaktadırlar. Ancak sahip oldukları fikirlerle ters düşmemek için bu konuda Avrasyacılar'ın biraz daha dikkat gösterdikleri bir gerçektir. Avrasyacılar, dinî duygularını ifade ederken aşırıya kaçmamaya dikkat etmektedirler. Batıcılar, Avrasyacı geleneğin, dinsel düşüncelerinden dolayı, Rusya'yı 19. yüzyılın Rus ulusçu muhafazakârlığına geri döndüreceğinden bahsetmektedirler.[167] Halbuki; Avrasyacılar'a göre Rus toplumu, dinsel duy-

---

[162] Wehrschutz, loc. cit.
[163] Halperin, op. cit., s. 481.
[164] Zikreden Vladimir Kantor, "Is Russia Destined for a European Future?", (çev. Michel Vale), *Russian Social Science Review*, Cilt 41, Sayı 2, Mart-Nisan 2000, s. 30.
[165] Halperin, op. cit., s. 487.
[166] Soltan, op. cit., s. 86.
[167] Kolossov ve Turovsky, op. cit., s. 147; Bassin, "Russia Between Europe...", op. cit., s. 13.

guları itibariyle, Katolik Batı Slavları ya da Avrupalılar'dan ziyâde, Özbekler gibi Asyalı ve İç Asyalı halklara daha yakındır. Ortodoksluk ve Batı Hıristiyanlığı (Katolik/Protestan) arasındaki köklü düşmanlıklara karşın, Ortodoks ve Müslüman gelenekler arasında bâriz benzerlikler ve dostluklar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu dinî anlayışa göre, Batılı kültürel, dinî ve politik formların Rusya'da yeri bulunmamaktadır.[168] Panarin gibi günümüz Avrasyacı düşünürlerinin yaklaşımlarından da anladığımız kadarıyla, Avrasyacı zihniyet Huntington'un Hıristiyan ve İslâm dünyaları arasındaki "Medeniyetler Çatışması" tezi ile bağdaşmamaktadır.[169]

Klâsik Avrasyacı düşünürlerden Vernadsky, 1923'te yazılan ve Avrasyacı düşünceyi yansıtan *Rossiia i Latinstvo* adlı kitaba, kiliseler birliği konusunda kaleme almış olduğu bir makalesi ile katkıda bulunmuştur. Bu makalesinde Vernadsky, Ortodoks Bizans ve Roma Katolik kiliseleri arasında dinî birlik kurma adı altında yapılan tüm tarihî faaliyet ve gayretlere saldırmaktadır. Çalışmada, Bizans'ın Katolik kilisesine dahil olma yönündeki istekliliğine dair veriler doğrulanmıştır.[170] Ancak, Vernadsky, bu birliğin çok da samimi ve spontane bir süreç sonucunda ortaya çıktığını düşünmemektedir. Bu daha çok bireysel hırs ve çıkar hesaplarına dayalı, oportünistik bir plândır. Plânın esas amacı, Osmanlılar'a karşı Bizans'a Papa'nın askerî yardımlarını çekebilmek idi. Dolayısıyla Papalık da, rasyonel bir doğallık içinde Bizans'ın zayıflığını istismar ederek Ortodoks kilisesini kendi hâkimiyeti altına almaya çalışıyordu. Bu şekilde kurulması düşünülen bir dinî birlik sayesinde Bizans da doğudaki tehlikeye karşı güvene kavuşacaktı. Vernadsky, burada Papa'nın yine gizli olan ikinci bir plânından bahsetmektedir. O da; halk ile Bizans yönetiminin arasını açarak bölgede tam hâkimiyet elde edebilmek idi. Nitekim Roma sonunda bunu da başarmıştır. Vernadsky'nin bu noktada Bizans ile Rusya arasında şöyle bir tarihsel paralellik kurduğu da görülmektedir: Büyük Petro da tıpkı Papa'nın Bizans'ta uyguladığı gibi, Rus Ortodoks kilisesini bürokrasinin bir uzantısı hâline getirerek, otokrasi ve tebaalar arasında dinî bir boşluk yaratmış ve sonuçta da Rus devrimine yol açmıştır. Vernadsky'ye göre, Bizans'taki zayıf ve ilkesiz piskopos liderliği, Papalığı tanıması yönünde Katolikler tarafından yapılan baskı ve ayartmalara boyun eğmiş ve bundan gerçek Rus Ortodoksluğu zarar görmüştür. Dinî birlik ("Brest-Union") adı altında aynı senaryo daha pek çok Ortodoks ülkede sahnelenmiştir. Örneğin, Macaristan, Romanya ve Polonya'daki Ortodokslar da 1920'lerde bu yöntemlerle Katolik baskısı altına sokulmuşlardır.[171]

---

[168] Halperin, op. cit., s. 481.
[169] Zikreden Bazhanov, loc. cit.
[170] Zikreden Halperin, op. cit., s. 484.
[171] Zikreden ibid.

Rus Ortodoks kilisesi, Avrasyacı düşüncenin önemli destekçilerinden biridir. Kilise bir "Avrasya iman bölgesinin" var olduğunu kabul etmektedir. Doğu Avrupa'dan Çin'e kadar uzanan bu bölgede yaşayan tüm ulusların bir araya gelmesinde rolü olabileceğini düşünmektedir. Kilise'ye göre Ortodoksluk bir Avrasya dinidir. Kilise'nin yapabileceği en büyük hatalardan biri, Slavofillik cereyanına kapılarak iddialarının tam tersi bir izlenim vermesi olabilir. Böyle bir durum Rusya'nın multi-etnik yapısına ve dolayısıyla realiteye uygun düşmeyecektir.[172] Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından bugüne Moskova'daki Ortodoks Patriklik, böyle bir hataya düşmemiş ve tüm Avrasya coğrafyasını tek bir kanonik (dinî yasalar) bölge olarak kabul etmiştir.[173] Kilise, Rusya'da Komünist ideolojiye dayanmayan yeni bir birliğin kurulmasını ve Avrasya bütünlüğünün sağlanmasını desteklemektedir.[174]

Rus Ortodoks kilisesi, dinî konularda *laissez-faire* (liberal) yaklaşımlara tamamiyle karşıdır. Hıristiyanlık-içi mezhep karşıtı, dolayısıyla Batı karşıtı yaklaşımlarıyla dikkat çeken Rus Ortodoks Kilisesi'nin baskıları ile, 1997 yılında ülke çapında çok kısıtlayıcı/sert/otoriter bir dinî modele geçildi. Bu yeni model, 'Ortodoksluk hâkimiyetinde geleneksel dinlerin seçici plüralizmi' olarak tanımlanabilir. Bu seçici ve sınırlı serbestîlerden ancak İslâm, Budizm ve kısmen de Mûsevîlik gibi belli başlı dinler yararlanabileceklerdir.[175]

Rus Ortodoks Kilisesi, Rusya-merkezciliği (bir nev'î ulusçuluk) ile de tanınmaktadır. Ancak bunu, yukarıda da belirttiğimiz gibi, aşırıya kaçmadan ve özellikle de Batı medeniyetinin dinsel-kültürel formlarına karşı kullanmaktadır. Dinî kimliğin etnifikasyonuna verilebilecek güncel ve dikkat çekici bir örnek, Kilise'nin Çeçenistan'a yapılan iki müdâhaleyi de desteklemesidir.

Rus Ortodoks Kilisesi, Rusya'nın dünya hâkimiyetini destekleyen duygularla, 1990'larda ekumenik (evrensel) bir rol oynamaya çalışmıştır.[176] 1998 yılında (Aralık) Patriklik 'Rusya'nın Dinlerarası Konseyi'ni oluşturmuştur. Bu konseyde Ortodoksluk, İslâm, Judaizm ve Budizm dinlerinin temsilcileri bir araya gelmişlerdir. Konseye katılan müftü, Patrik Aleksei'yi "Rusya'nın üst ruhânî lideri" olarak tanımlamıştır.[177]

Panarin'e göre de teknolojik olarak gelişmiş olmasına rağmen ruhî /ruhanî olarak çok zayıf olan Batı karşısında Rusya'nın elindeki en büyük güç, onun tüm dünya için dinî ve ruhanî bir esin kaynağı olabilmesidir. Bu

---

[172] Gvosdev, op. cit., s. 31.
[173] Alexander Agadjanian, "Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric", *Europe-Asia Studies*, Cilt 53, No. 3, 2001, s. 480.
[174] Gvosdev, op. cit., s. 34.
[175] Agadjanian, op. cit., s. 481.
[176] ibid., s. 482.
[177] Zikreden Gvosdev, loc. cit.

yönüyle Rus kültürü yakın zaman içinde, tüm dünyaya hizmet edecek şekilde mobilize hâle gelecektir.[178]

Ekonomik Düşünceleri:

Avrasyacılar Rusya'nın takip ettiği/edeceği ekonomik gelişme yolu ve stratejisinin, bu ülkenin bir iç meselesi olmadığını, çünkü bunun Avrupa ve Asya arasındaki ilişkiler dengesine doğrudan etki edeceğini[179] düşünmektedirler. Onlara göre, Rusya'da serbest girişimcilikten çok, merkezî bir ekonomik kontrol sisteminin kurulması gerekmekteydi.[180] Şüphesiz, yeni Avrasyacılar'ın gözünde ekonomik konular klâsiklere göre daha ön plândadır. Günümüz Avrasyacıları'nın gözünde ekonomik faktörlerin önemin artmasının en önemli sebebi, kuşkusuz, Asya'nın global ekonomide bir güç merkezî olarak belirginleşmeye başlamış olmasıdır.

Avrasyacı mantık Rus ideası[181]nın, çağımızda Batı tipi tüketim toplumu modeline alternatif olarak gelirin yeniden dağıtılacağı bir 'post-endüstriyel toplum'un inşâ edilmesi fikrine odaklanması gerektiği kanısındadır.[182]

Dolayısıyla, Panarin'in de ifade ettiği gibi, tüketim toplumu olma istikametinde tarihin sonuna doğru gidiş güçlükle de olsa durdurulabilir. Ancak bunun için seçilecek stratejinin iyi ölçülüp biçilmesi gerekmektedir. Zirâ hayâller aleminde kalarak ve anî tepkiselliklerle tüketim toplumunun çekimine karşı koymaya çalışmak günümüz şartlarında pek gerçekçi olmayacağı gibi bazı ciddi tehlikelere de sebep olabilir. O hâlde, belki de, önemli olan soru veya sorun şudur: tüketim toplumu nasıl daha ruhanî ve moral olarak da daha ahenkli hâle getirilebilir? Avrasyacılar, bu soruyu kendilerine sorup, cevabını bulmaya çalışırlarken, ister istemez Marksist yaklaşımın önemli bir tezini de, yâni, ruhî/manevî alanın ekonomik güç ve temellerle ilişkilendirilmesi yöntemini benimsemek durumunda kalmışlardır.[183]

Dış Politik İlişkiler Üzerine Düşünceleri:

Avrasyacılar 'çoğulluğa' prim vermeyen ve 'tekil' olarak doğrudan devlet tarafından şekillendirilen bir dış politikayı savunmaktadırlar. Özellikle

---

[178] Zikreden Bazhanov, loc. cit.

[179] David Kerr, "The New Eurasianism: The Rise of Geopolitics in Russia's Foreign Policy", *Europe-Asia Studies*, Cilt 47, Sayı 6, 1995, s. 983.

[180] Halperin, op. cit., s. 482.

[181] Nikitin'e göre "Rus ideası"nın unsurları şunlardır: Rusya'nın istisnaî olma durumu (Exceptionalism)-Rus ruhunun birleştiriciliği; Rus Ortodoks dini; Rus komünalizmi/kolektivizmi; Rus tarihsel tecrübesinin diğer uluslar için değeri; multi-etnik ve multi-lingual yapısı; birleştirici emperyal ideolojisi; süpergüç mentalitesi. Nikitin, <http://www.politstudies.ru/politinfo/interconf/2.htm>

[182] Bazhanov, op. cit., s. 707.

[183] ibid.

Batı'ya karşı tek boyutlu, teslimiyetçi ve seçeneksiz bir dış politika yerine, ulusal çıkarların maksimizasyonuna dayalı ve devlet tarafından belirlenen "tekil" ama "çok seçenekli" bir dış politikanın olması gerektiğinden bahsetmektedirler.[184] Dış politika, onlara göre, ulusal çıkar(lar) kavramına dayanmalıdır. Dış politik söylemlerinde siyasî çoğulculuk, demokrasi, insan hakları gibi nosyonları Batılı değerler olarak görüp dışlayan[185] Avrasyacı düşünce, Sovyetler Birliği'nin yıkılması sürecinden de ders çıkarmaya çalışarak, her an Batı'dan gelebilecek komplolara hazırlıklı olmayı da ihmâl etmemektedir. Anlaşılacağı üzere, "dağılma psikozu" Avrasyaizmin dış politik anlayışında çok önemli bir yer tutmaktadır.[186]

Avrasyacılar'ın 'güce' ve 'ulusal çıkara' verdikleri önem, onları dış politik vizyonları itibariyle, Batı kökenli realist uluslararası ilişkiler teorisine yaklaştırmıştır. Bu anlamda, Avrasyacılar'a göre, dünya politikasına hâkim olan temel düşünce ve duygu, kısaca güç ve kudret elde etme dürtüsü şeklinde izâh edilmektedir. Nitekim Şamil Sultanov *"Bir Avrasyacının Ruhu"* başlıklı makalesinde "Güçlü olmak zorundayız" demektedir.[187]

Atlantikçileri, uluslararası ilişkiler teorisindeki terminolojiyle "ütopik" ve "idealist" olarak tanımlayan Avrasyacılar, realistlerden de farklı bir şekilde, uluslararası politikada temel ve olması gereken aktörler olarak ulus-devletleri değil, 'imparatorlukları' görmektedirler. Esasında onlara göre, imparatorluklar ulus-devletlere karşı birer alternatiftirler.[188] Dolayısıyla Avrasyacılar'ın gözünde, 'uluslararası politika', farklı imparatorluklar arasındaki güç ve kaynak mücadelesidir. Bu noktada jeopolitik teorilerden de yararlanan Avrasyacılar, kıtasal multi-etnik yapılı birimler olarak tanımladıkları imparatorlukların uluslararası politikada üç temel amaç için mücadele edeceklerini ileri sürmektedirler: güvenlik, istikrar ve kalkınma.

Bilindiği gibi, Avrasyacılar medeniyetler tarihini, imparatorlukların doğuş, çöküş ve yeniden doğuş süreci olarak izah etmektedirler.[189] Dolayısıyla Avrasyacı düşünüşte, medeniyet ile emperyal ulusal kimlik arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır.[190]

---

[184] Dağı, op. cit., s. 162.
[185] ibid., s. 161.
[186] ibid., s. 161, 162.
[187] Zikreden Tsygankov, op. cit., s. 318.
[188] ibid., s. 319.
[189] ibid., s. 318.
[190] Dağı, op. cit., s. 159.

AVRASYACILARIN BOLŞEVİKLERLE İLİŞKİLERİ VE HİZİPLEŞME SÜRECİ

Avrasyacılar'ın Bolşevikler'le önemli bir ortaklığı, 'anti-sömürgecilik' konusunda olmuştur. İki akım da sömürgeci güçlere açıkça karşı idiler. Önemli ortak noktalarından biri de, Mesihçi (mesyanik) düşünceye sahip olmaları ve bu anlamda da tarihsel bir misyon üstlenmek istemeleriydi.[191] Ancak iki akımın mesyanik düşünceleri arasında esas itibariyle önemli farklılıklar vardı. Avrasyacılık Rusya'ya, dünyayı Roma-Cermen kültüründen kurtarma rolü biçmekteydi. Klâsik Avrasyacılığın buradaki hedefi, Asyalı ve Afrikalı halkları Batı kültüründen kurtarmaktı. Leninist yaklaşımın Mesihçi düşüncesi ise, "dünya devriminin öncüsü/savaşçısı olmak" idi. Şüphesiz, Avrasya Mesihçi düşüncesi Marksist-Leninist Mesihçilik'ten farklı olduğu gibi, Dostoyevski'nin, "dünyayı gerçek Hıristiyanlığa götürmek" anlamındaki Mesihçilik iddiasından da ayrılmakta idi. Ancak Avrasyacılık ve Bolşevizm arasında başka konularda da önemli farklılıklar bulunmaktaydı. Her şeyden önce Avrasyacılık, 'post-revolusyoner' düşünce akımları arasındaydı. Yâni, Bolşevik devriminin ardından ortaya çıkmış olan bu akıma göre, Sovyet Rusya'nın devrim sonrası hükûmet yapısının restore edilmesi imkânsız olduğundan, yapılması gereken: çözüm bulmak için Rus tarihinin ve geleneklerinin referans olarak kabul edilmesiydi.[192]

Avrasyacılar, Bolşevizm'in 'anti-millî' olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre bu ideoloji, eleştirdikleri Avrupa kültürünün "aşırılaştırılan unsurlarına" dayanmaktaydı. Dahası, Bolşevizm'i sadece eski kültürü reddederek yerine yeni bir kültür ikame edememekle tenkit edip, yetersiz bulmaktaydılar.[193] Avrasyacılığa bir dinî akım gözüyle bakılmamakla birlikte, bu akımın dinî yönlerinin kuvvetli olduğu da hiç kimse tarafından inkâr edilemez. Buna karşın, Bolşevizm esasen "ateizme" dayanmaktaydı.[194]

Avrasyacılar için Marksist-Leninist çizginin ve bunun somut simgesi Sovyetler Birliği'nin olumlu tarafları da vardı. Yukarıda da değindiğimiz üzere, Sovyetler Birliği, Batı karşıtı olduğundan, en azından bu yönüyle Avrasyacılar'ın sempatisini kazanabilmiştir. Sovyet Avrasya'sında, Avrasyacı bir vizyon için geleceğe yönelik önemli tohumlar da atılmıştır. Devrim sonuçlarının kimilerini kendilerine uygun bulan Avrasyacılar, herhâlde

---

[191] Szporer'a göre, Ruslar'ın tarihsel 'Mesihçi' düşüncelerinin temelinde, global arzu ve hırslara sahip olan bir 'köy mentalitesi' yatmaktadır. Michael Szporer, "Poland's Role in the East After NATO Enlargement: Mending Differences with Russia", PIASA Konferansı'nda sunulan tebliğ, Fordham University, NY, 19 Haziran 1999, s. 4.

[192] Onegina, op. cit., s. 59, 60.

[193] Wehrschutz, op.cit., s. 92.

[194] ibid.

Batı'yı daha büyük bir tehdit olarak algıladıklarından olsa gerek, Bolşevizm'i çok büyük bir tehdit unsuru olarak görmemişlerdir. 20. yüzyılın ortalarında, Avrasyacı düşünce giderek daha güçlü bir şekilde Bolşevizm cereyanına kapılmış ve bunun sonucunda da kendi içinde parçalanma/hizipleşme durumuyla ve hattâ unutulma tehlikesi ile karşılaşmıştır.[195] Klâsik Avrasyacı düşünürler genelde, Bolşevik devrimini bir hata olarak görüp gözden çıkarmak yerine; Rusya'nın jeopolitik geleneklerine[196] sıkı sıkıya bağlı bir politik gelişme olarak değerlendirmişlerdir.

1920'lerin ilk yarısında oldukça az sayıda Avrasyacı, Sovyet elitinin yanlış bir ideolojik yolda olduğunu ve Avrasyacı hareketin Sovyet rejiminin yıkılması yönünde önderlik yapması gerektiğini düşünmekteydiler. Dolayısıyla azınlık denecek miktarda Avrasyacı düşünür, Sovyet karşıtı aktivizmi desteklemiştir. Diğer Sovyet karşıtı Avrasyacılar ise rejime yönelik pasif bir tutum sergilemişlerdir. Aktivizmi savunanlara göre, Bolşevik rejim dışarıdan baskı olmadan yıkılamazdı ve fikirlerinin Sovyet toplumu içindeki taşıyıcıları, Rus çiftçileri ve Sovyet entelijansiyası olmalıydı.[197] Pasifist yöntemleri tercih edenler ise, Fransız Devrimi gibi, bu devrimin de kendiliğinden silineceğini düşündüler ve Rusya'nın neticede kendine özgü gelişme yolunu tutacağını tahmin ettiler.[198] Bolşevizme karşı aktivizmi benimseyen Avrasyacılar, çeşitli Sovyet karşıtı örgütlere dahil olmuşlardır. Bu hareket tarzını benimseyenler, Sovyet elitine etki ederek, sistemi içten değiştirmenin gerekliliğine inanmışlardır. Avrasyacılar, Trest Örgütü'yle bu ortamda ilişkiye geçmişlerdir. Bu tercihlerinden anlaşılacağı kadarıyla, Avrasyacılar Sovyet rejiminin en üst mevkilerindeki bürokratları hedefleyerek Bolşevik elitinin zihinlerinde ulusçu fikirleri geliştirmeye çalışmışlardır. Avrasyacılar üst mevkilerden ve alt katmanlardan senkronize bir şekilde yapmayı düşündükleri darbeye rağmen, Sovyet sisteminin temel yapılarını değiştirmeye taraftar değillerdi. Korumayı düşündükleri bu yapıların arasında tek partili sistem, ideolojik kontrol sistemi, bütünsel sosyo-ekonomik sistem vb. bulunmaktaydı. Avrasyacılar'ın, Sovyet rejimine yönelik bu planları, Trest Örgütü'nün pek hoşuna gidecek şeyler değildi. Zirâ o sırada örgütün yöneticileri ya katıksız monarşistlerdi ya da Sovyet sisteminin total olarak yıkılması gerektiğine inanıyorlardı. Trest yöneticileri, Sovyet sistemi ile darbe sonrası Rusya arasında en ufak bir bağlantıyı dâhi kabullenemiyorlardı; dolayısıyla mekanik bir darbenin yapılmasını istemekteydiler. Bu ve benzeri

---

[195] ibid.

[196] Bu jeopolitik geleneklerin ayrılmaz unsurları komüniteryanizm, güçlü devlet mevhûmları ile gücün hegemonik pozisyonudur. O'Loughlin, op. cit., s. 24.

[197] Nikolai V. Romanovskii, "The History of Soviet Society-Overcoming the Past", (çev. Michel Vale), *Russian Social Science Review*, Cilt 41, Sayı 1, Ocak-Şubat 2001, s. 89.

[198] ibid.; Shlapentokh, loc. cit.

daha başka sebeplerle Avrasyacılar'ın Trest Örgütü ile ilişkileri 1926 yılında tamamen kopma noktasına gelmiştir.[199]

Bazı aktivist Avrasyacılar zamanla, Bolşevik liderlerle işbirliği yapmanın gerektiği kanaatine vardılar ve kısmen pasifizmi benimsediler. Böylece hareket içindeki ilk ciddi hizipleşme, Avrasyacı hareketin kurucularından biri olan Suvchinskii liderliğindeki solcu Avrasyacılar'ın, yukarıda belirttiğimiz stratejilerini hayata geçirmek amacıyla, 'Değiştir Sınırı' hareketinin[200] lideri Nikolai V. Ustrialov ile yakınlaşması sonucu meydana geldi. Bu bölünme, Suvchinskii grubunun pasifizme yaklaşmaları olarak yorumlanabilir. Zirâ Ustrialov, Rusya'daki politik gelişim sürecinin zamanla Sovyet elitini istedikleri yönde hareketlendireceğini düşünmekteydi. Bu yakınlaşmanın en önemli sebebi, şüphesiz, Sovyet sistemi bağlamında Rus ulusçuluğunu geliştirme amacı idi. O sırada Sovyet Rusya'da gerçekten de bu eğilim güçlenmekteydi. Stalin ile birlikte NEP (Yeni Ekonomik Politika) sağının yükselmesi, liderlerce yatıştırıcı bir tavrın takınılması; Troçki ve destekçilerinin kıyıda kalmalarına sebep olmuştur.[201]

Sovyet politik kültüründeki ulusçu eğilim ve bazı Avrasyacılar'ın kendilerini Sovyet eliti ile özdeşleştirmeye başlamaları, hareket içinde Sovyet totalitarizminin takdir edilmeye başlanmasına yol açmıştır. Bunun en bâriz göstergelerinden biri, Avrasyacı düşünsel hareketi içinde, entelektüel bir grup olarak "Asya(t)izm"in ortaya çıkmasıdır. Bahsettiğimiz bu grup içinde en göze çarpan isimlerden biri, Vsevolod Nikanorovich Ivanov'dur. Asyacılar'a göre, klâsik Avrasyacılar'ın temel yanlışı, Rusya'yı salt bir Asya ülkesi olarak değil de, bir Asya-Avrupa sentezi olarak görmeleriydi. Ivanov, Rusya'nın ruhanîliğinin en önemli sembolü olarak dinî değil, Asya geleneklerinde önemli yer tutan 'devleti için kendi hayatını gözünü kırpmadan feda etmeye istekli ve hazır olma duygusunu' ön plâna çıkarmıştır. Ivanov'un Asya totalitarizmine yönelişi, Avrasyacılar'la arasında tam bir kopuşun olmamasını sağlamıştır.[202]

Öte yandan, Ustrialov ile Suvchinskii arasında tam da istendiği gibi bir bütünleşme gerçekleştirilememiştir. Ustrialov, güçlü hükûmete önem vermekle birlikte, Rusya'yı daha ziyâde Avrupa bağlamı içine yerleştirmekteydi. Ona göre Rusya, gelecekte de ancak bir Avrupa otoriteryanizmi bağlamında kalacaktı. Ancak şurası bir gerçekti ki; Ustrialov'un savunduğu

---

[199] ibid., s. 132.

[200] Bu hareketin kökünde yatan temel varsayımlar şunlardı: Yeni Ekonomik Politika'nın desteklenmesi; özel mülkiyetin önündeki tüm sınırlamaların kaldırılması; hükûmetin her alanda kontrol gücünün -paradoksal biçimde 'güçlü devlet geleneği' savunulmaktadır- artırılması; entelektüel hayatın serbestleştirilmesi.

[201] ibid., s. 133.

[202] ibid., s. 134.

'Avrupa tarzı otoriteryanizm' ile Suvchinskii zihniyetindeki otoriteryanizm arasında önemli derece farklılıkları bulunmaktaydı. Avrasyacılar otoriteye çok daha fazla önem vermekteydiler. Avrasyacı geleneğin özünde, ortaya çıkmasından itibaren totaliter tohumlar da bulunmaktaydı. "Değiştir Sınırı" hareketinin kısa zaman içinde dağılması ise, hareketin mensuplarının çok değişik akımlara kapılmalarına, bu arada bir kısmının da solcu Avrasyacılık akımına dahil olmalarına sebep oldu. Bu aşamadan itibaren daha da güçlenen Suvchinskii hareketi, bir anlamda Ustrialov'un misyonunu devralarak, Sovyet rejimiyle yakın ilişkiler kurma gayretlerine daha da ağırlık vermeye başladı.[203] Suvchinskii, 1927 yılında yazmış olduğu mektuplarından birinde bu durumu açıkça ortaya koymuştur. Ona göre, Sovyet eliti ile, Ustrialov'un düşündüğü tarzda, enformel işbirliğinin yapılması iktidara gelebilmenin tek yoluydu.[204]

Avrasyacı hareket içinde Suvchinskii'ye karşı olan grubun önderi Savitskii ise, Moskova'da darbe yapmayı kabul etmiş olan rejim muhalifi komünist eliti etkileyerek onlar üzerinde kontrol uygulamayı temel strateji olarak benimsemekteydi.[205]

1928 yılı, Avrasyacı hareket için önemli bir dönüm noktası oldu. Hareket içindeki solcu eğilimler iyice kristalize olduğundan, Haziran ayında genel bir kongre düzenlenerek farklılıkların ortadan kaldırılmasına çalışıldı. Bu kongre de solcu Avrasyacılığın gelişimini durduramadı. Paris'te kurulan 'Evraziia' gazetesi, solcu Avrasyacılar'ın resmî yayın organı hâline geldi. Gazetenin, Paris'in Clamart semtinde kurulması nedeniyle, hizipçilere kısaca 'Clamart grubu'da denilmektedir. Savitskii yandaşlarının merkezi ise Prag'da idi. Bu gelişmeler, Savitskii'yi sertleşmeye ve Suvchinskii grubunu reddetmeye itti.[206] 1929 yılında yapılan Avrasya Sovyeti toplantısı da gergin geçti. Bu aşamada bile, Savitskii ve Trubetskoi gibi kurucu düşünürlerin direncini kıramayan solcular, Suvchinskii'yi terketmeye başladılar. 'Evraziia' gazetesi de 1929 yılında kapandı.[207]

1930'lu yıllarda klâsik Avrasyacı harekette yeni bir bölünme yaşanmıştır. Suvchinskii ve yandaşları, Avrupa'da güçlenen Faşizmin de etkisiyle, Rusya'daki yeni rejimin faşist tipte bir Rus ulusçuluğu ile Marksist bir rejimin karışımı olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kısacası, öngörülen bu faşist Rus ulusçuluğunun, bazı Marksist renkleri de barındırması isteniyordu. Bu hizipleşmeye Avrasyacılık tarihi içinde "ikinci Clamart" ismi verilmekte-

[203] ibid., s. 135, 136.
[204] ibid., s. 136.
[205] Zikreden ibid.
[206] ibid., s. 138.
[207] ibid., s. 141.

dir. Bahsedilen gelişmeler günümüzde Rusya'da ortaya çıkan "kızıl-kahverengi koalisyonu"nu çağrıştırmaktadır. Avrupa'da Faşizmin güçlenmesiyle birlikte, Avrasyacı hareket içinde salt Faşist Rus ulusçuluğunun geliştirilmesini savunan düşünürler de belirmeye başladılar. Böyle düşünenlerden biri de, Sergei V. Dmitrievsky'dir.[208]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, Avrasyacılık neredeyse unutulma noktasına geldi. Ta ki, Sovyetler Birliği'nin Perestroika ve Glasnost'la tanıştığı 80'li yılların ikinci yarısı ve birliğin dağıldığı 90'lı yılların başlarına kadar...

Sonuç

Avrasyacılar genelde Batılı demokratik düzenin Avrasya kültürüne yabancı olduğundan yola çıkarak, otoriter ve hatta diktatoryal yönetim şekillerini destekliyorlar. Ancak bu görüntüsüyle Avrasyacılığın, geniş kitlelere uzun vâdede inandırıcı gelmesi ve umut vermesi neredeyse imkânsızdır.

Avrasyacılık fikrini savunanlar henüz Orta Asya'daki İslâm ülkeleri ile Rusya arasında bir bütünleşmenin sağlanabilmesi istikametinde net bir ortak fayda yapısı oluşturabilmiş değillerdir. Sık sık Avrasya bölgesinin Rusya için önemli olduğunu belirten Avrasyacılar, Rusya'nın Orta Asya'daki ülkeler için ne derece önemli olduğunu göstermek doğrultusunda ise fazlaca bir çaba harcamadıkları izlenimini veriyorlar. Avrasyacı düşüncenin İslâm dünyasında karşılaşabileceği bir diğer handikap da, zaman zaman Ortodoks Hıristiyanlığa dayalı dinî bir akım görüntüsü vermesidir. Belki bundan daha büyük bir açmazı, bu görüntüyü verirken, Orta Asya'da artan İslâm etkisine yönelik ciddi bir karşı strateji geliştirememesi olarak düşünülebilir. Avrasyacılık, henüz Rusya'daki Müslüman halka dahi, dinî fundamentalizm olasılığına karşı ne aşılayacağını bilememektedir. Prens Trubetskoi gibi Avrasyacılar, bu çetrefil meseleyi, Rusya'nın bir Ortodoks dünyası olduğunu kabul ederek çözmeye çalışmışlardır. Bu düşünürlere göre, bölgede yaşayan tüm Müslümanlar ve diğer mezheplerden ve dinlerden olanlar, "potansiyel Ortodoks" olarak kabul edilmektedirler.

Avrasyacılar'ın sahip oldukları ideallere ulaşmaları, çok sayıda ve zor gibi görünen ön şartların gerçekleştirilmesini ve uzun bir sürecin geçmesini gerektirmektedir. Realistçe düşünürsek, bu ideallerin gerçekleşebilmesi, Slav milliyetçilerinin de savundukları gibi, öncelikle Doğu Slav dünyası içinde sağlanacak olan kuvvetli bir yakınlaşma ve entegrasyona dayanacaktır. Ancak Avrasyacılar ve Slavofiller arasındaki sert tartışmalar, bu ön şartın yerine getirilmesini en iyi ihtimâlle geciktirmektedir.

---

[208] ibid., s. 144, 145.

Avrasyacılığın bir başka zaafı da, zaman zaman teorisi ile pratiği arasında ortaya çıkan paradoks ve çelişkilerdir. Bunda şüphesiz, akım içindeki teorik tutarlılığın tam olarak sağlanamamasının da büyük bir rolü bulunmaktadır. Dahası, Avrasyacılık paradigmasının teorik yetersizlikler içinde olduğu da iddia edilmektedir. Örneğin, ekonomik modeli itibariyle izolasyonist olarak görülen Avrasyacı düşünce benimsenerek, bir başka Avrasyacı ideal olan, Rusya'nın dünyadaki büyük güçler arasına katılmasını beklemek pek mümkün görünmemektedir.

Bizce Avrasyacı düşüncenin en zayıf noktası, Avrasyacılar'a göre köprütaşıyıcı rolü oynayacağı öngörülen Rusya'nın, dünden bugüne içinde bulunduğu zorluklardan bir türlü kurtulamamış olmasıdır. Rusya iç problemlerle boğuştuğu müddetçe dış politik ilgisini bir türlü Asya-Pasifik havzasına kaydıramamaktadır. Zirâ, yaşadığı ekonomik, siyasî, toplumsal sıkıntılardan dolayı Batı ile iyi geçinmek ve oradan kaynak, destek, yardım ve model sağlamak zorundadır.

Kaynakça

Agadjanian, Alexander, "Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric", *Europe-Asia Studies*, Cilt 53, No. 3, 2001: 473-488.

Alexandrov, Vladimir E., "Belyj Subtexts in Pil'njak's Golyj God", *The Slavic and East European Journal*, Cilt 27, Sayı 1, İlkbahar 1983: 81-90.

Alexandrova, Olga, "In Search of Foreign Policy Alternatives: Russia's View of the Third World", *Bericht des BIOst*, Nr. 31/1996, 11 Temmuz 1996, <http://www.swp- berlin.org/biost/bericht/ber9631.htm>

Bakshi, Jyotsna, "Russia's National Security Concepts and Military Doctrines: Continuity and Change", *Strategic Analysis: A Monthly Journal of the IDSA*, Cilt 24, Sayı 7, Ekim 2000, <http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_oct00baj01.html>

Barylski, Robert V., "The Russian Federation and Eurasia's Islamic Crescent", *Europe-Asia Studies*, Cilt 46, Sayı 3, 1994: 389-416, <http://web12.epnet.com/citation.asp?tb=1&_ug=dbs...>.

Bassin, Mark, "Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space", *Slavic Review*, Cilt 50, Sayı 1, İlkbahar 1991: 1-17.

Bassin, Mark, "Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity", *University College*, Londra.

Bassin, Mark, "History and Philosophy of Geography", *Progress in Human Geography*, Cilt 21, Sayı 4, 1997: 563-572.

Basu, Baidya Bikash, "Russian National Security Thinking", *Strategic Analysis: A Monthly Journal of the IDSA*, Cilt 24, Sayı 7, Ekim 2000, <http://www.ciaonet.org/olj/sa/sa_oct00bab01.html>

Bazhanov, V. A., "A Note on A. S. Panarin's *Revansh istorii*", *Europe-Asia Studies*, Cilt 51, Sayı 4, 1999: 705-708.

Bocharova, Zoia S., "Contemporary Historiography on the Russian Emigré Community in the 1920s and the 1930s", *Russian Studies in History*, Cilt 41, Sayı 1, Yaz 2002: 66-91.

Carter, Stephen K., "Russian Nationalism and Russian Politics in the 1990s", *Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS, and the Baltic States*, (ed.) Christopher Williams ve Thanasis D. Sfikas, Aldershot: Ashgate, Publishing Ltd., 1999: 91-102.

Clover, Charles, "Dreams of the Eurasian Heartland 'The Reemergence of Geopolitics'", *Foreign Affairs*, Cilt 78, Sayı 2, Mart-Nisan 1999: 9-13.

Cooper, Leo, *Russia and the World-New State-of-Play on the International Stage*, G.B., Macmillan Press LTD., 1999.

Dağı, Zeynep, *Rusya'nın Dönüşümü 'Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika'*, İstanbul: Boyut Kitapları, 2002.

Datsiuk, Serhiy ve Volodymyr Hranovsky, "Ukraine: Eurasianism and Atlanticism", <http://www.day.kiev.ua/DIGEST/1999/20/economy/eco-1.htm>

Devlin, Judith, *Slavophiles and Commissars 'Enemies of Democracy in Modern Russia'*, Houndsmills: Macmillan Press Ltd., 1999.

Dubin, Boris, "The West, the Border, and the Unique Path 'Symbolism of the 'Other' in the Political Mythology of Contemporary Russia'", (çev. M. E. Sharpe), *Russian Social Science Review*, Cilt 43, Sayı 6, Kasım-Aralık 2002: 51-75.

Eröz, Mehmet, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, (3. Baskı), İstanbul: Filiz Kitabevi, 1982.

Guins, George C., "East and West in Soviet Ideology", *Russian Review*, Cilt 8, Sayı 4, Ekim 1949: 271-283.

Gvosdev, Nikolas K., "The New Party Card? 'Orthodoxy and the Search for Post-Soviet Russian Identity", *Problems of Post-Communism*, Cilt 47, Sayı 8, Kasım/Aralık 2000: 29-38.

Hahn, Gordon M., "The Rebirth of Eurasianism", *The Russia Journal*, 12-18 Temmuz 2002, <http://www.cdi.org/russia/215-14.cfm>

Halperin, Charles J., "George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia", *Slavic Review*, Cilt 41, Sayı 3, Sonbahar 1982: 477-493.

Ingram, Alan, " 'A Nation Split into Fragments': The Congress of Russian Communities and Russian Nationalist Ideology", *Europe-Asia Studies*, Cilt 51, Sayı 4, Haziran 1999: 687-704.

Kadirbayev, Aleksandr, "Tarihte Rusya'nın ve Türkiye'nin Avrasyacılık Modelleri", (tebliğ), *Türkiye-Rusya Federasyonu Avrasya Stratejik Diyalog Toplantısı*, (haz.) Nazim Cafersoy, Ankara: ASAM Yayınları, (20-22 Ocak) 2003.

Kantor, Vladimir, "Is Russia Destined for a European Future?", (çev. Michel Vale), *Russian Social Science Review*, Cilt 41, Sayı 2, Mart-Nisan 2000: 29-40.

Karpovich, Michael, "Klyuchevski and Recent Trends in Russian Historiography", *Slavonic and East*

European Review, American Series, Cilt 2, Sayı 1, Mart 1943: 31-39.

Kerr, David, "The New Eurasianism: The Rise of Geopolitics in Russia's Foreign Policy", *Europe-Asia Studies*, Cilt 47, Sayı 6, 1995: 977-988.

Khazanov, Anatoly M., "Contemporary Russian Nationalism Between East and West", *Eurozine*, 08.03.2002.

Kolossov, Vladimir ve Rostislav Turovsky, "Russian Geopolitics at the Fin-de-Siecle", *Geopolitics*, Summer, Cilt 6, Sayı 1, Yaz 2001: 141-164.

Kosach, Grigorii G., "A Russian City Between Two Continents: The Tatars of Orenburg and State Power", *Russia at a Crossroads 'History, Memory and Political Practice'*, (ed.) Nurit Schleifman, Londra: Frank Cass, 1998: 33-88.

Koulieri, Olga, "Russian "Eurasianism" & the Politics of the Black Sea", *UK Ministry of Defence*, S-43: 25-31.

Lavrin, Janko, "Chaadayev and the West", *Russian Review*, Cilt 22, Sayı 3, 1963: 274-288.

Mazurek, Slawomir, "Russian Eurasianism-Historiography and Ideology", (çev. Guy R. Torr), *Studies in East European Thought*, Cilt 54, 2002: 105-123.

McCannon, John, "In Search of Primeval Russia: Stylistic Evolution in the Landscapes of Nicholas Roerich, 1897-1914", *Ecumene*, Cilt 7, Sayı 3, 2000: 271-297.

Moiseev, N. N., "A World Model Outline of a Program of Scientific Research", *Design Global System Models and Their Limitations*, (ed.) Institut de la Vie, Amsterdam: North-Holland Publ. Comp., 1974: 519-542.

Morin, Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, (çev. Şirin Tekeli), İstanbul: AFA Yayınları, 1988.

Morozov, Viatcheslav, "Human Rights and Foreign Policy Discourse in Today's Russia: Romantic Realism and Securitisation of Identity".

Neumann, Iver B., "Representation and State Action: The Case of Russia's Place in Europe", *Journal of International Relations and Development*, Cilt 2, Sayı 3, Eylül 1999, <http://www.ciaonet.org/olj/jird/jird_99nei01.html>

Nikitin, Alexander I., "Russian Eurasianism and American Exceptionalism: Comparative Analysis", <http://www.politstudies.ru/politinfo/interconf/2.htm>

O'Loughlin, John, "Geopolitical Fantasies, National Strategies and Ordinary Russians in the Post-Communist Era", *Geopolitics*, Cilt 6, Sayı 3, Kış 2001: 17-48.

Oğuz, C. Cem, "Rusya'daki Federatif Yapı ve Başkan Putin'in İç Politika Öncelikleri", *Stratejik Analiz*, Cilt 1, Sayı 3, Temmuz 2000: 34-41.

Onay, Yaşar, *Rusya ve Değişim*, Ankara: Nobel Yayınları, 2002.

Onegina, Svetlana V., "Postrevolutionary Political Movements in the Russian Expatriate Community in the 1920s and the 1930s (Toward a History of Ideology)", *Russian Studies in History*, Cilt 41, Sayı 1, Yaz 2002: 38-66.

Oracheva, Oksana, "The Ideology of Russian Nationalism", *Ethnicity and Nationalism in Russia, the*

CIS and the Baltic States, (ed.) Christopher Williams ve Thanasis D. Sfikas, Aldershot: Ashgate, Publishing Ltd., 1999: 47-63.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme", *Cogito*, Sayı 21, Kış 1999: 103-143.

Paul, Michael C., "Western Negative Perceptions of Russia: "The Cold War Mentality" Over Five Hundred Years", *International Social Science Review*, Cilt 76, Sayı 3-4: 103-121.

Pintner, Walter, "The Future of Russia in Historical Perspective", Center for International Relations, University of California, Los Angeles, Kasım 1995, Working Paper, Sayı 9, <http://www.ciaonet.org/wps/piw01/index.html>

Ram, Harsha, "Imagining Eurasia: The Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's AZiIA", *Slavic Review*, Cilt 60, Sayı 2, Yaz 2001: 289-311.

Romanovskii, Nikolai V., "The History of Soviet Society-Overcoming the Past", (çev. Michel Vale), *Russian Social Science Review*, Cilt 41, Sayı 1, Ocak-Şubat 2001: 80-94.

Sandle, Mark, "Searching for a National Identity: Intellectual Debates in Post-Soviet Russia", *Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS and the Baltic States*, (ed.) Christopher Williams ve Thanasis D. Sfikas, Aldershot: Ashgate, Publishing Ltd., 1999: 64-90.

Shlapentokh, Dmitry V., "Eurasianism: Past and Present", *Communist and Post-Communist Studies*, Cilt 30, Sayı 2, 1997: 129-151.

Slezkine, Yuri, "N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics", *Slavic Review*, Cilt 55, Sayı 4, Kış 1996: 826-862.

Smith, Graham, "Russia's Politics of Multicultural Recognition", *Peace Review*, Haziran 1998, Cilt 10, Sayı 2, (ss. 165-171), <http://web1.epnet.com/citation.asp?tb=1&_ug=dbs+0+ln+en%2Dus+sid+671B176B%...>

Soltan, Elnur, "Coğrafya, Tarih ve Rus Kimliği", *Avrasya Dosyası*, Cilt 6, Sayı 4, Kış 2001: 64-94.

Szporer, Michael, "Poland's Role in the East After NATO Enlargement: Mending Differences with Russia", PIASA Konferansı'nda sunulan tebliğ, Fordham University, NY, 19 Haziran 1999.

Şen, Cihangir Gürkan, "Rusya Orta Asya'ya Geri mi Dönüyor?", *Stratejik Analiz*, Cilt 1, Sayı 2, Haziran 2000: 3-13.

Tchantouridze, Lasha, "Eurasianism: In Search of Russia's Political Identity 'A Review Essay'", *Perspectives*, 16/2001: 69-80.

Tihanov, Galin, "Seeking a 'Third Way' for Soviet Aesthetics: Eurasianism, Marxism, Formalism", 2003.

Tishkov, Valery A., "Forget the 'Nation': Post-Nationalist Understanding of Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, Cilt 23, Sayı 4, Temmuz 2000: 625-650.

Titarenko, Mikhail, "Asya'daki Rusya", (çev. Yılmaz Tezkan), *Kadim Komşumuz Yeni Rusya*, (haz.) Yılmaz Tezkan, İstanbul: Ülke Kitapları, 2001: 57-63.

Tolz, Vera, "Conflicting "Homeland Myths" and Nation-State Building in Postcommunist Russia",

Slavic Review, Cilt 57, Sayı 2, Yaz 1998: 267-294.

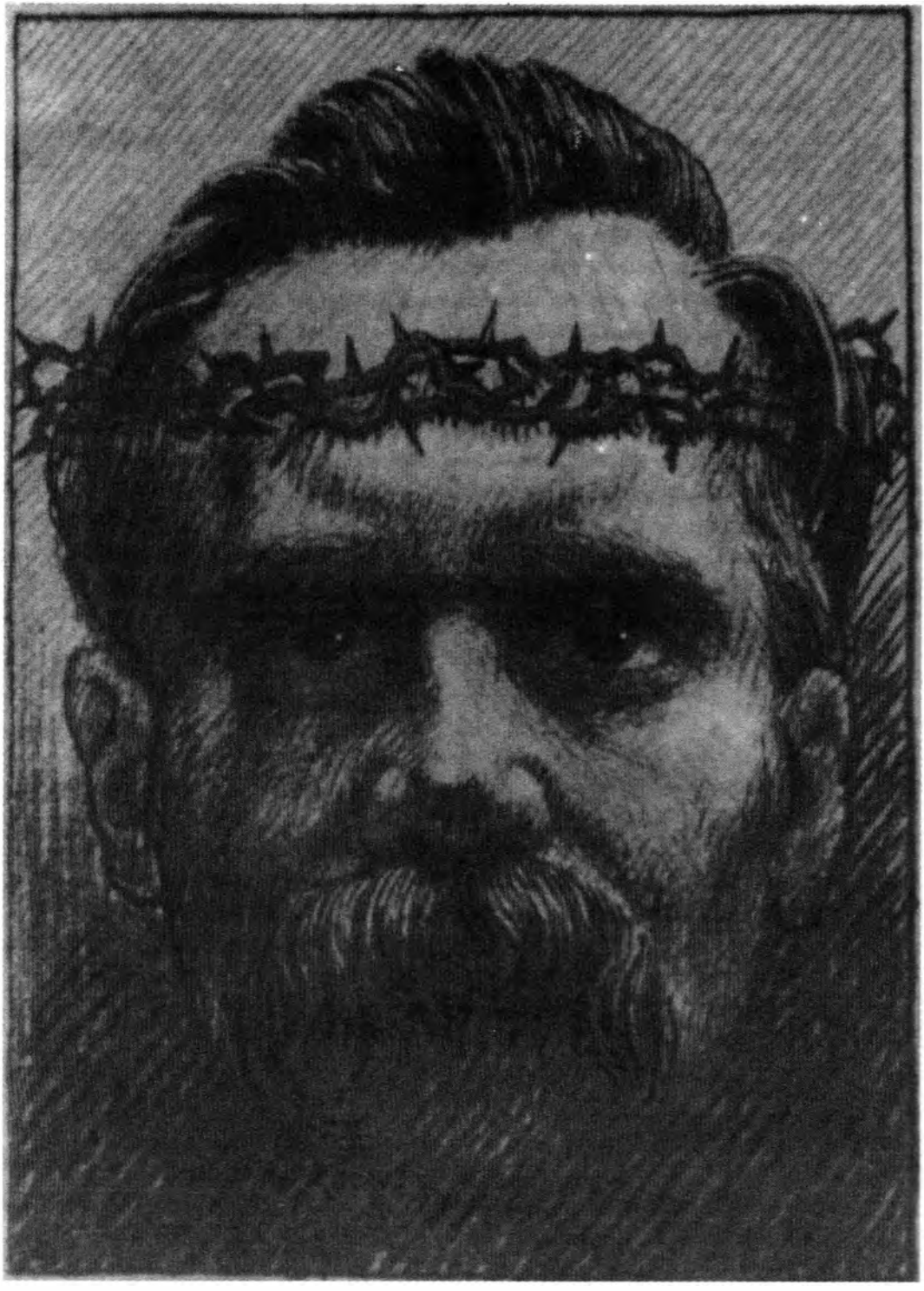
Tolz, Vera, "Forging the Nation: National Identity and Nation Building in Post-Communist Russia", *Europe-Asia Studies*, Cilt 50, Sayı 6, 1998: 993-1022.

Torbakov, Igor, "Debates on Europe: What are the Prospects of Russia's and Turkey's European Bid?", *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2002: 107-126.

Tsygankov, Andrei P., "Hard-Line Eurasianism and Russia's Contending Geopolitical Perspectives", *East European Quarterly*, Cilt 32, Sayı 3, Sonbahar 1998: 315-334.

Wehrschutz, Christian F., "Rus Fikriyatının Parçası Olarak Avrasyacılık", (çev. M. Murat Taşar), *Menfaatler Çatışması Ortasında Türkiye*, (haz.) Yılmaz Tezkan, İstanbul: Ülke Kitapları, 2000: 84-100.

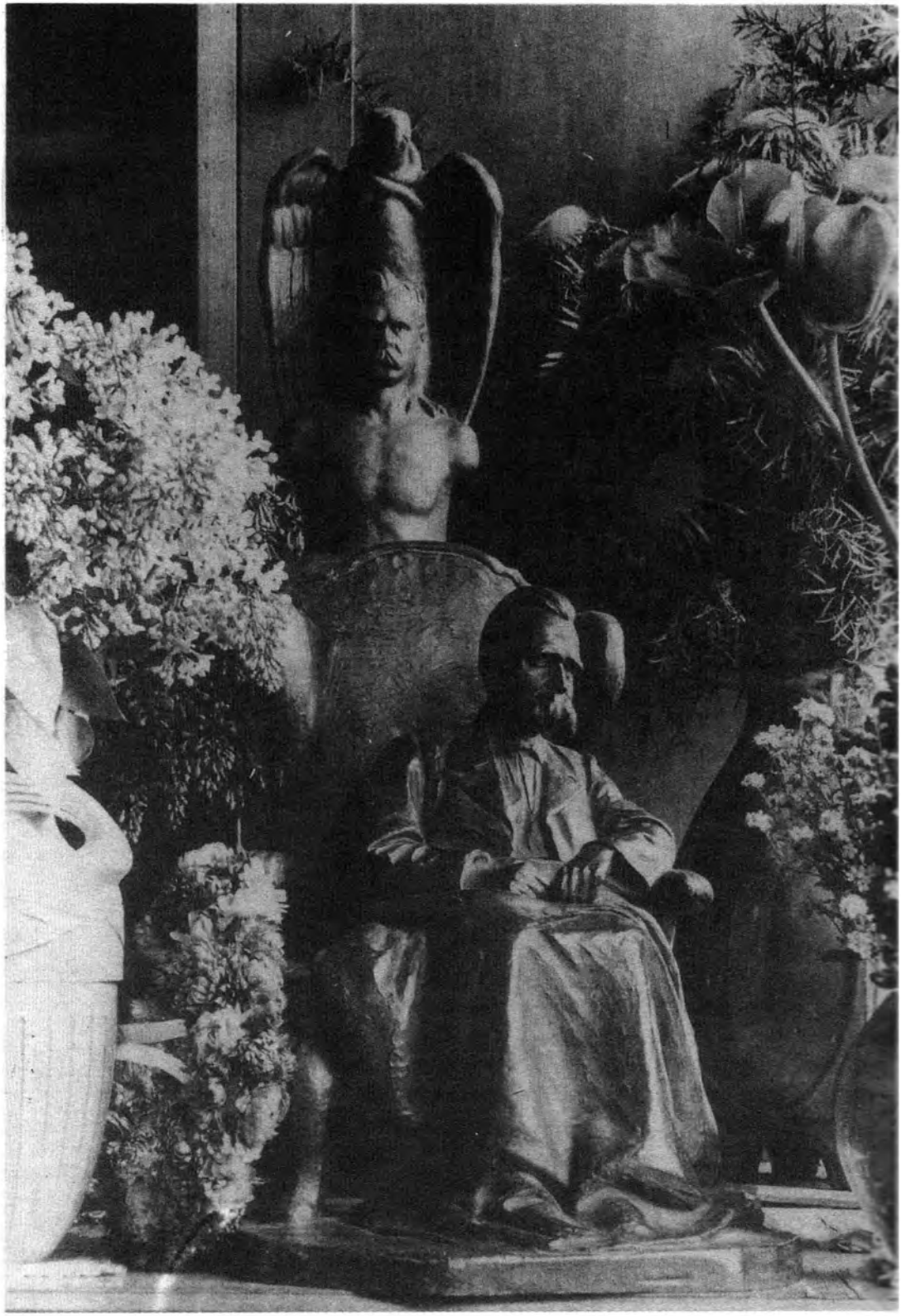
Yergin, Daniel ve Thane Gustafson, *Russia 2010 and What It Means for the World*, The CERA Report, Londra: Nicholas Brealey Publishing, 1994.



Nietzsche: Sonsuz Sıkıntıların Kralı !

The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990, Steven E. Aschheim, University of California Pres, 1992.

NIETZSCHE



Nietzsche'nin Hasta Koltuğunda Oturan Heykeli, Arnold Kramer

The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990, Steven E. Aschheim, University of California Pres, 1992.

NİETZSCHE'NİN İSLÂM İLE BARIŞI: DÜŞMANIMIN DÜŞMANI, DOSTUMDUR

Ian Almond*

Yine de son bir soru: Gençliğimizden bu yana tüm kurtuluşların İsa'dan başka birisinden, sözgelimi Muhammet'ten geldiğine inansaydık, aynı kutsallığı tecrübe etmemiz gerekmez miydi?

Nietzsche'nin kız kardeşi
Elisabeth Nietzsche'ye mektubu,
11 Haziran, 1865[1]

Nietzsche, yirmibir yaşında, kendisinden daha Lutherci olan kız kardeşine yazdığı bu mektupta, Bonn'daki teoloji eğitimini terk etmesinin sebeplerini açıklar. Nietzsche'nin pek çok eseri gibi bu mektup da İslâm'la doğrudan alâkalı değildir. Ve sonunda, Hıristiyanlığın *taşralılığı* olarak düşündüğü şeyi ifade etmek için alternatif bir metafor arayan Nietzsche, Muhammed ismiyle karşılaşır. Bu karşılaşma, ondokuz yaşındaki Elisabeth'i tahrik et-

*Dr. Ian Almond, Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü. Çeviri: Y. Doç. Dr. Celal Türer, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Bölümü.

[1] R. J. Hollingdale, *Nietzsche* (London: Routledge, 1965) s. 39.

mekten başka işe yaramayan bir durumdur: Nietzsche, eğer *Muhammed'in takipçileri* olsaydılar, hayatlarının çok farklı olmayacağını, en azından şok edecek kadar farklı olmayacağını ileri sürer. İslâm'ın, Judeo-Hıristiyan modernitesini "Avrupa hastalığı" biçiminde taşralılaştırması ve yeniden değerlendirilmesinde bir araç olarak kullanması, Nietzsche'nin eserlerinde şaşırtıcı derecede sıklıkla tekrar eder.

Nietzsche'nin eserlerine âşinâ olmayanlar için "Nietzsche" ve "İslâm" kelimeleri birbiriyle bağdaşmaz gibi görünür. Nietzsche, *Külliyat*'ında *(Gesamtausgabe)* İslâm ve İslâmî kültürlere (İranlı meşhur şâir Hafız, Araplar ve Türkler'e) yüzden fazla referans verse de, onun İslâm'ı konu alan tek bir eseri (monograph) bile yoktur; Nietzsche ve "Yüksek Doğu" (Buda, Hinduizm, Japon ve Çin felsefeleri) hakkında pek çok araştırma yapılmasına rağmen, 'Nietzsche ve İslâm' hakkında *Nietzsche Studien* adlı dergide günümüze kadar hiçbir makale yayımlanmamıştır. Said'in ifadesiyle "Aşağı Doğu," kayda değer herhangi bir eleştirel ilgiyi açığa çıkaramamıştır.

Oysa, Nietzsche'ye göre İslâm'ın "olumlayıcı semitik dinlerden" biri olarak ne denli önemli bir örnek olduğu düşünüldüğünde, bu durum oldukça tuhaf bir hâl alır.[2] İslâm, Nietzsche'nin yayımlanmış ve yayımlanmamış tüm eserlerinin arka plânındadır; İslâm, bazen Haşhaşîler hakkında bir görüş ya da Peygamber'in sözde sara hastalığına bir gönderme, Kuzey Afrika'da yaşama arzusu ya da Hafız ile Goethe'yi aynı görme, bazen de Faslılar'ın İspanya'sının/Endülüs'ün övülmesi veya Türkler'in kaderciliği hakkında bir bölüm olarak görünür. Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla çatışma hâlinde olan "Diğeri"ne ilgisi, yıllar geçtikçe artmış gibi görünür. Nitekim, Nietzsche'nin tamamlanmış son eseri *The Antichrist (Deccal)*, onun Haçlı düşmanlarına karşı ilgisinin, başka eserlerindeki ilgiden daha fazla olduğu kitaptır.

Nietzsche'nin Oryantalist metinleri şevkle okuması, onun İslâm'a duyduğu ilginin temelini teşkil eder: Palgrave'in *Reise in Arabien* (Arabistan'a Seyahat)'in Almanca tercümesi, Wellhausen'nin *Skizzen und Vorarbeiten* (Taslak ve Öngörü)(1884)[3], Max Müller'in *Islam in Morgen- und Abendland* (Doğu ve Batı'da İslâm), Benfrey'in *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie* (Dil Bilimin Tarihi ve Doğu Filolojisi) (1869)[4] adlı eserlerde... hattâ Nietzsche'nin kaynak olarak kullandığı ve İslâm ile doğru-

---

[2] *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann (London: Weidenfeld, 1967) s. 145

[3] Nietzsche'nin bu iki adı kullanması, Andrea Orsucci'nin mükemmel çalışması, *Orient-Okzident: Nietzsche's Versuch einer Loslösung vom europaischen Weltbild* (Berlin, 1996) adlı eserde detaylıca incelenmiştir.

[4] Nietzsche'nin Basel'deki günlerinde okuduğu kitapların tam listesi için bkz. Luca Crescenzi's "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Üniversitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher" in *Nietzsche Studien* 23:1994, s. 388-443.

dan alâkası olmayan kitaplarda bile -sözgelimi, Schack'ın İspanyol tiyatrosu hakkındaki eseri gibi- kitabın üzerinde yazılmış bir soru cümlesine (İslâm hakkında mı?) rastlarız.

Nietzsche'nin İslâm ve İslâmî kültürlere ilgisi ile Oryantalist bilime dikkat çekecek derecede rağbet etmesinin sebebi, bu kültürleri farklılığın ölçüleri olarak kullanma kararlılığında aramak gerekir: İslâm ve İslâmî kültürler, Avrupa Hıristiyanlığı ve Avrupa modernitesinin evrensel olduğuna dair iddiaları çürütmek için kullanılan alternatif bir değer ve gelenekler hazinesidir. Nietzsche'yi Avrupalılar'ın pek çoğunda bulunan "bunaklık derecesindeki dar görüşlülükten" kurtaran (Nietzsche'nin Emersoncu tarzda isimlendirdiği) "Avrupa ötesi bir göze"[5] sahip olma isteği, en ikna edici ifadesini 1881 yılında Köselikz adlı bir arkadaşına yazdığı bir mektupta bulur:

> *Eski arkadaşım Gersdorff'a benimle birlikte bir ya da iki yıllığına Tunus'a gitmek isteyip-istemediğini sor... İnancın son derece sadâkatle yaşandığı yerlerde, Müslümanlar arasında bir müddet yaşamak istiyorum; böylece, Avrupalı olan her şey hakkındaki bakışım ve yargılarım netleşecek.*[6]

Nietzsche'nin Avrupa'yı terk edip ve bütünüyle farklı bir kültürde yaşama arzusunda, onun İslâm sempatizanı olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Nitekim, Nietzsche dört yıl sonra kız kardeşine yazdığı mektupta, daha önce İslâm için söylediği ifadeleri Japon kültürü için de söyler.[7] Ancak, burada ilginç olan, hem Nietzsche'nin amaçladığı kalma süresinin uzunluğu hem de en muhâfazakâr İslâmî bir çevre tecrübesinin sunduğu imkânlardır. Bu durum, Nietzsche'nin aşırılıklar ile bezenmiş hayâl gücünün –burada, Kuzey Afrika İslâm'ı ile ilgili olan- tipik örneğidir. Nietzsche, bir Avrupa yerlisinin hassasiyetlerini sınırlarına kadar zorlamayı ve böylece yabancı bir çevrede bu hassasiyetlerin kırılması sonucunda oluşacak yeni tür bir bilgiye ulaşmayı arzu eder. O hâlde, bu arzu İslâm'ı daha iyi anlama arzusu değil; aksine kendisini daha iyi anlamak için İslâm'ı bir araç olarak kullanma arzusudur. Nietzsche'nin İslâm'a -gerçekten, çoğu zaman "Doğu'ya" veya "Morgenland" olarak isimlendirilene- karşı tutumu, bu gizli epistemolojik işlevi sergiler.

---

[5] Paul Deussen'e mektup, 3 Ocak 1888.

[6] *Fragen Sie meinen alten Kameraden Gersdorff, ob er Lust habe, mit mir auf ein bis zwei Jahre nach Tunis zu gehen ...Ich will unter Muselmännern eine gute Zeit leben, und zwar dort, wo ihr Glaube jetzt am strengsten ist: so wird sich wohl mein Urtheil und mein Auge für alles Europäische schärfen* – Köselitz'e gönderilen mektuptan alınmıştır, 13 Mart, 1881 - G. Colli and M. Montinari (eds), *Briefe* (Berlin, 1975), III:1, S.68 - Orsucci, *Orient-Okzident*'de zikredilmiştir, s. viii.

[7] Bkz. Graham Parkes' "Nietzsche and East Asian Thought" in B. Magnus and K.M. Higgins (eds), *Cambridge Companion to Nietzsche* (London: Cambridge University Press, 1996) s. 379.

Nietzsche'nin, İslâm'a, alışık olmadığımız ve genelde sempatik olan tutumunun diğer bir nedeni, onun Alman kültürüne dair hoşnutsuzluğundan kaynaklanır. *Deccal*'ın son sayfaları onun etnik ve kültürel *Benliğinin* haykırdığı bölümlerdir ("İtiraf ediyorum onlar, bu Almanlar, benim düşmanımdır: Onların değerlerini ve kavramlarını her türlü kirlenmişliği içinde küçük görüyorum..."[8]). Bir kimsenin kendi kültürel çevresini ve geçmişini bu derecede eleştirerek, uzak bir kültür hakkındaki abartılmış sempatisini dile getirmesi, Alman Edebiyat tarihinde ilk defa gerçekleşen bir durum değildir. Kendi kültürüne hapis olma korkusunun (claustrophobia) Doğu sevgisine dönüşmesinin en âşikâr örneği Heine'dir:

> *Alman olan her şeyi iğrenç buluyorum... Alman olan her şey bana talaş (sawdust) gibi görünüyor.*[9]
>
> *Sizin de çok iyi bildiğiniz gibi, aslında ben Alman değilim...eğer Alman olsaydım gururlu bir insan olamazdım. Almanlar barbardır. Sadece üç medenî millet var: Fransızlar, Çinliler ve İranlılar. Ben İranlı olmaktan gurur duyuyorum.*[10]

Heine'in Yahudiliği burada, elbette çok önemlidir ve Alman olan her şeye karşı duyduğu nefretini en azından, kısa süreli olsa da geçiştirir. Nietzsche, Polonya asıllı olduğunu iddia etmesine rağmen, kendisini Alman kültürünün dışında hissetmesi, onun başka bir kültüre yönelmesine sebep olur; Heine, Almanların "barbar" olduğunu söyler ve İranlılar'ın "medenî bir halk" olduğunu düşünürken, Nietzsche'nin İslâm'a karşı hissettiği eğilimin sebebi, İslâm'ın daha az modern, daha az özgür, daha az demokrat ve Hıristiyanlık karşısında üstün tarafının olmasıdır. Nitekim, Nietzsche'nin sevdiği iki Alman şairin, şiirlerinin (oeuvres) önemli kısmını İslâmî Doğu hakkında yazmış olmaları ilginçtir.[11]

İslâm'ın, geleneksel anlamda Avrupa'nın Hıristiyanlığına *ve* modernliğine tarihî olarak karşı çıkışı, Nietzsche'nin İslâm'la ilgili olumlu görüşlerinin birbiriyle alâkalı dört bölüme ayrılmasına sebep olmuştur. Bu bölümler şunlardır: 1- İslâm'ın kadınlar ve sosyal eşitlik gibi konulardaki "aydınlan-

---

[8] *The Antichrist*, çev. R.J. Hollingdale (London: Penguin, 1990) s. 198.

[9] *Alles, was deutsch ist, ist mir zuwider...Alles Deutsche wirkt auf mich wie ein Brechpulver* - taken from a letter to Christian Sethe, April, 1822 - Christiane Barbara Pfeifer, *Heine und der Islamische Orient* (Wiesbaden, 1990) s. 4

[10] *Eigentlich bin ich auch kein Deutscher, wie Du wohl weisst ...Ich würde mir auch nichts darauf einbilden, wenn ich ein Deutscher wäre. O ce sont des barbares! Es gibt nur drei gebildete, zivilisierte Völker: die Franzosen, die Chinesen und die Perser. Ich bin stolz darauf, ein Perser zu sein* - taken from a letter to Moser, 21 January, 1824 - Pfeifer'de zikredilmiştir, a.g.e, s. 6

[11] Nietzsche, son yazılarının birinde Goethe ve Heine'nin şiirlerinin onun en çok sevdiği şiirler olduğunu söyler, bkz. the *Gesamtausgabe* VII.34 Juni 1885 no 10210.

mamış" durumu, 2- İslâm'ın 'erkeksi' olarak algılanması, 3-İslâm'ın tartışılmaz olması ve 4- hayatı olumlayıcı karakteri -"ki bu karakter, Fas hayatının en nâdir ve en zarif durumlarında bile hayata 'evet' der."[12] Bu ifadelerin tümünde karşılaştırmacı bir ton daimî olarak mevcuttur. Öyle ki İslâm, yıkıcı, dar görüşlü Avrupalı'nın kendi çürümüşlüğünü görebileceği bir aynadır.

Nietzsche'nin "'medenîleşmiş' Hıristiyanlığın Hıristiyanları" ile Avrupa'nın "Asya'ya ve onun üzerindeki"[13] sözde "hâkimiyetine" karşı çeşitli yergileri ve alaycılığı, çoğunlukla aydınlanma öncesinin Avrupalı olmayan veya Avrupa öncesi toplumuna karşı hissedilen tutumdan yararlanır. Kitlelerin kaderine acıdığı ve onların kaderini geliştirmeye çalıştığı için, Nietzsche'nin, Müslümanlar ve Araplar'ı diğer etnik grup ve dinlerden daha çok zikretmesi şaşırtıcı değildir:

> *İlk filozoflar (onların arasında Hintliler, bunun yanı sıra Yunanlılar, İranlılar ve Müslümanlar, kısaca hiyerarşinin olduğuna; eşitliğin ve eşit hakların olmadığına inananlar...)*[14]
>
> *Bu üstün ırkların temelinde vahşilik vardır; yâni Romalılar, Araplar, Almanlar, Japon soyluları, Homer kahramanları, İskandinav Vikingleri... bu aslî anlamda (onların) hepsi aynıdır.*[15]

İslâm ve İslâmî kültürler, Nietzsche'nin *duygusal incinme* tarihinde ilginç bir rol oynar. Bu tarihte, "ayak takımı"nın zayıf, hayatı inkâr eden tutumu ile Aryan kültürüne ait olmayan iffet, yumuşaklık, eşitlik gibi değerlerin yerine, saldırganlık, cinsellik ve hiyerarşi gibi daha güçlü aristokratik değerler konulur. Samuraylar, Vikingler, Romalı askerler ve Brahmanlar ile ilginç bir şekilde bir araya gelen İslâmî toplumlar, insanoğlunun ne olduğu hakkında daha saf ve daha *dürüst* bir anlayış ortaya koyar. İslâm ve Hıristiyanlığın "yalancılığı" arasında ayırt edici bir özellik olan "dürüstlük" düşüncesi, Nietzsche'nin eserlerinde daima tekrar eder.[16]

Nietzsche'nin eserlerinde İslâm'ın daha "dürüst," Avrupa öncesi, Avrupa dışı veya Avrupa karşıtı toplumlardan biri olarak sunulması iki noktayı öne çıkartır: İlk olarak, Nietzsche'nin sözleri, o yüzyıldaki Avrupalı oryantalistlerin, Araplar ve Müslümanlar hakkındaki gözlemlerinden genelde farklı değildir: İslâm, demokrasiyi tesis edemez; İslâm fanatik ve savaş yanlısıdır;

---

[12] *The Antichrist*, s. 196.
[13] *Beyond Good and Evil*, bölüm 26, s. 48.
[14] a.g.e, bölüm 30, s. 30.
[15] *Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier ...römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger -in diesem Bedürfniss sind sie all gleich* - taken from *Zur Genealogie der Moral*, I.11, s. 31.
[16] Bkz. *The Will To Power*, II.191, s. 113: "Avrupa'da Hıristiyanlığın derin ve aşağılık yalancılığı - biz, gerçekten Arap, Hint ve Çinliler'e hor bakıyoruz."

kadın düşmanıdır ve sosyal olarak âdil değildir.[17] Nietzsche ile diğer Oryantalistler arasındaki tek fark, onun bu önyargılara yas tutması değil; onları onaylamasıdır. Hiçbir zaman Müslüman bir ülkeyi ziyaret etmemiş olan ve "Doğu" ile en yakın teması Napoli'nin "güneyi" duygusallığından/nostaljisinden daha ileri gitmeyen Nietzsche, Araplar ve İslâm hakkındaki bilgilerini oryantalistlerin pek güvenilir olmayan metinlerinden elde eder. Nietzsche'nin "ilerlemeciliğe" karşı çıkışı ile bu "uzmanların" Ortadoğu'ya atfettiği ırksal ve türsel iftiralara karşı olumlu anlamda tepki vermesi, bizi bir ikilem ile karşı karşıya getirir. Nietzsche'nin antidemokratik ve kadın düşmanı, ama bununla beraber olumlu bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürdüğü İslâm'ı nasıl yorumlayacağız? İslâm'ı, bu kültürlerde 19. yüzyılda bulunan klişe tiplere rıza gösterdiği için hor mu göreceğiz yoksa onu, Avrupa oryantalizminin hantal makinesini geriye çeviren ve (bu oryantalizmin ürettiği) modernite ye karşı alaycı şekilde saldırıya geçen kolonicilik-karşıtı bir hareket olarak mı göreceğiz?

İkinci ve şimdiye kadar zikrettiğimiz hususlarla alâkalı olmayan bir husus da şudur; Nietzsche'nin İslâm'ı, (tıpkı Borges'in İslâm'ı gibi) Ortaçağ'a aittir. Bu durumun sebebi, kısmen Nietzsche'nin İslâm ile ilişkilendirdiği olaylar ve kişiler (Hafız ve Haşhaşîler, Feodal Araplar ve Faslı İspanya), kısmen de Nietzsche'nin Avrupa "medeniyeti" tarafından lekelenmediği için övdüğü feodalizm ve sosyal yapıdan kaynaklanır. Nietzsche'nin yazılarında İslâm ile Ortaçağ'ı ilişkilendirmesi bazen oldukça açık bir dille ifade edilir. (Nietzsche, "Fas'ta Ortaçağ'ı öğrenirsiniz" diye yazar[18]). Nietzsche'ye göre İslâm, sadece coğrafî olarak değil; aynı zamanda kronolojik olarak da Avrupa'nın dışındadır. İslâm, tarihe ait olmayan, Akdeniz'in kıyılarında Platoncu bir yöntem ile sessizce bekleyen ve herhangi bir gelişmeye veya *Tarih*'e sahip olmayan bir düşüncedir.

Nietzsche'nin, İslâm'ı, erkek veya "erkeksi" bir din olarak nitelemesi, düşüncesinin gidişatıyla uyuşur. Nietzsche'nin Doğu'daki kadınların itaatini onaylaması/övmesi oldukça iyi bilinir -bu görüş, (*Beyond Good and Evil*'den) alınan bir gözlemde meşhur bir şekilde ifade edilen bir tavırdır: "derunî insan, kadınlar hakkında bir Doğulu'nun düşündüğü gibi düşünebi-

[17] Sözgelimi, William Robertson Smith, 1880'deki Hicaz yolculuğunda "Araplar'ın barbarlığı ve eskimiş fikirlerinin... kökleri İslâm'daki inançlardan çok daha derin(ler)de yatan ortak fikirlerdedir" sonucuna varmıştır (*Lectures and Essays*, s. 412 -Edward Said, *Orientalism* [London: Penguin, 1978] p236) adlı eserde zikredilmiştir. Neither should we forget Schopenhauer'un *Prologomena*'daki sözlerini unutmamak gerekir. "Islam ist der Zivilisation nicht guenstig" (II.424).

[18] Aforizma 12814 – *Gesamtausgabe*'den, VIII: 2.352. tercümeler bana ait.

lir."[19] Kadının gerçek konumunu bilen "Müslümanlığın" Nietzsche tarafından övülmesi hiç de şaşırtıcı değildir:

> *Erkeklerin dini olan Müslümanlık, kendisini kadınların dini olarak düşünen Hıristiyanlığa, bu dinin duygusallığı ve yalancılığından dolayı hor gözle bakar.*[20]

Batılı'nın, İslâm'ı, "erkek dini" olarak isimlendirmesinin en âşikâr sebepleri olan İslâmî toplumda kadınlara karşı takınılan tavır ile Kuran'da kadınlar hakkındaki meşhur referanslar, Nietzsche tarafından gerçekten incelenmemiştir. Nietzsche'nin, İslâm'ı, erkeklikle ilişkilendirmesinin birbirine bağlı iki farklı sebebi vardır: İlkin, İslâm *savaşçıdır*, ikinci olarak "kadınsı" Hıristiyanlığın aksine İslâm, "erkeksiliği" *onaylar*. Nietzsche'nin farklı ifadelerinde İslâm'ı askerî nitelikte algıladığı görülür. Ona göre İslâm, imanın korunması olan "cihadı" doğru bir amel olarak över. Nietzsche'nin Hıristiyan köle ahlâkının Avrupa'da niçin zafere ulaştığını anlama arzusuna kaçınılmaz olarak İslâm ve *reconquista*larla savaşma konusu dahil olduğu için, İslâm'a ilişkin ifadeleri 1880'lere doğru eserlerinde daha da fazlalaşır. Bu yüzden, Nietzsche'nin notlarında İslâm'da kutsal ile kılıcın yakınlığını öven görüşlere rastlarız: Örneğin İslâm'a göre "Savaşta yoldaşlık, imanda dostluk demektir. Yolumuza hizmet eden ve bizim kestiğimiz eti yiyen, bir Müslüman'dır."[21] İslâm'da kutsal ile savaşçılığın bağlantısı, en azından bazı yazılarında savaşı hayatın en yüce olumlaması gören Nietzsche'yi büyülemiştir.[22] Bu yüzden, Haşhaşîler'in -Suriye'de Haçlılar'a ve İran'da Abbasîler'e karşı savaşan, Hasan bin Sabbah'ın önderlik ettiği seçkin dinî fedâîlerden oluşan on ikinci/on üçüncü yüzyıl İsmailî mezhebi- diğer dünyaya olan bağlılığı ile "bu dünyadan olanı" olumlamalarından oluşan bütünlüğü Nietzsche'nin dikkatini çekmiştir:

> *Hıristiyan haçlılar, Doğuda en düşük seviyedeki bir bireyin hiçbir rahibin ulaşamadığı itaate sahip olduğu mükemmel özgür ruhlu Haşhaşîler'in görünmez nizâmıyla karşılaştıklarında...(tercümeler bana aittir)*[23]

---

[19] *Beyond Good and Evil*, bölüm 238, s. 126.

[20] *Will to Power*, bölüm 145, s. 93.

[21] *Schlachtgemeinschaft ist noch im Islam Sakralgemeinschaft: wer an unserem Gottesdienst theilnimmt und unserer Schlachtfleisch isst, der ist ein Muslim -Gesamtausgabe*'den alınmıştır, Aforizma 11654- Sonbahar 1887. tercümeler bana ait.

[22] Bkz. *Gay Science*, s. 283, "Kendin ve akranlarınla çatışma içinde yaşa!" ya da *Zarathustra*'nın meşhur sözü: "...her sebebi kutsayan, iyi savaştır" Bölüm I, s. 10.

[23] *Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stiessen, jenen Freigeister-Orden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gerhorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat...* - taken from *Genealogie der Moral*, III.24, s. 152. Nietzsche muhtemelen Haşhaşîler hakkındaki bilgilerini, 1818'de *History of the Assassins*'i yayımlayan ve Hafız'ın eserlerini çeviren Avusturyalı Joseph von Hammer'dan almıştır. Batı'nın bu gizemli

Bu sözler, Nietzsche'nin Haşhaşîler'in sadece savaşmak için hazır oluşlarını değil; aynı zamanda onların gizemli doktrinlerindeki gizli özgürlüğü takdir ettiği bir pasajdan alınmıştır: "Hiçbir şey doğru değildir. Her şeye izin verilmiştir." Nietzsche'nin rahipler ile Haşhaşîler'i aşağılayıcı bir şekilde karşılaştırması onun İslâm sempatizanlığını; Hıristiyanlığı reddettiğini gösterir. Nietzsche, herhangi bir prensibe ve ahlâkî görüşe sahip olmayan bu İranlı savaşçı-müritlerin erkeklere has güçlerini, çileci ve yaşamdan kaçan dogmaların dar duvarlarına hapis olan 'kadınsı' Hıristiyan rahiplerine tercih eder. Nietzsche, İslâm'ın gizli ve temelde ahlâkî olmayan bir öncüle sahip olma imkânıyla ilgilenmiştir -bu fikri, *Gay Science (Neşeli Bilim)* adlı eserinde, bu defa Ortaçağ'a ait askerî bir grupla değil; 18. yüzyılda ortaya çıkan bir Arap mezhebi olan Vehhabîler'e karşı duyduğu ilginin nüksedişi ile görürüz:

> *Bu yüzden Vehhabîler'e göre iki büyük günah vardır; Vehhabî Tanrı'sından başka bir Tanrı'ya inanmak ve (Vehhabîlerin "içki içmenin kötü şöhretli yöntemi" adını verdikleri) sigara içme. Bu durumu öğrenen bir İngiliz, şaşkın bir şekilde, "Peki, cinayet ve zina hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Yaşlı şef, "Allah lütufkâr ve merhametlidir" diye cevap verdi.*[24]

Bu duruma şaşıran İngiliz, Palgrave'dir -Nietzsche, yukarıdaki hikâyeyi Palgrave'nin 1867 yılında Almanca'ya çevrilen *Arabistan'daki Seyâhatler* adlı eserinden esinlenerek yazmıştır.[25] Temelde gizemli nihilist olan bu iki grupta Nietzsche'nin hayâl gücünü etkileyen şeyin ne olduğunu görmek zor değildir: Âyinler üzerine inşâ edilmiş olan bir imanın tam kalbinde hiçbir değerin olmaması gibi tezat bir durum ya da ahlâkî bir boşluk (kesinlikle Haşhaşîler'e ait olan bu özellik) eylemi engellemez; aksine teşvik eder ve hoşgörür. Nietzsche, "Hâlâ Hakikat'e inandıkları için uzun süredir özgür olmayan" korkak Avrupalı rahiplerin değil; bu İslâmî savaşçı-müritlerin gerçek özgür ruhlara sahip olduğu hususunda ısrar eder.[26] Ondokuzuncu yüzyılda yaşamış bir düşünürün, Ortaçağ'daki bir müslüman mezhebinin, Avrupa aydınlanmasının *en kaymak* tabakasındaki insanlardan ileri olduğunu düşünmesi hayret vericidir. "Hat wohl je schon ein europaischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthinischen Folgerungen verirrt?" Nietzsche'nin İslâm'ı, özgür ruhların kaynağı ve ah-

---

savaşçı mezhebe verdiği cevaplar için bkz. Bernard Lewis'in *The Assassins*. New York: Basic Books Inc, 1968.

[24] *sind noch lange keine freien Geister...denn sie glauben noch an die Wahrheit -The Gay Science*'dan alınmıştır. Çev. Walter Kaufmann. New York: Viking, 1974 I.43, s. 109.

[25] bkz. Orsucci, *Orient-Okzident*, s. 201.

[26] *Zur Genealogie*, III. 24

lâkî hususlarda esnek olan kültürler üreten bir inanç sistemidir. Nietzsche, İslâm'ın bu şövalyelerine yaptığı övgüyü, onların Hıristiyan muadilleri olan Kilise'nin "İsviçreliler'ine"[27] yapmaz. Nietzsche'ye göre Kilise'nin bu "İsviçreliler'i," aristokratik güçlerini sadece maddî kazanım için fahişeleştiren İskandinav hayvanlarından daha asîl değildir. Nietzsche'nin İslâm'a dair yanlı görüşlerinde, (onun) utanmasını gerektirecek bir şey yoktur ve bu görüşlerin kaynağı, Nietzsche'nin Alman Hıristiyanlığına duyduğu nefret ve Şiî İslâm'ı ile Fas İspanya'sına duyduğu sevgidir; eğer İslâm'ın savaşı savunması niteliksel olarak doğrulayıcı ve asîl görülürse, (bu takdirde) Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın *Kutsal Savaşı* savunması da güçlü değerlerin zayıf değerler tarafından alaşağı edilmesi ya da *Chandala* ve kuru kalabalığın zaferi olarak görülür ve böylece "dünyanın varoşlarının hepsi âniden zirveye çıkarlar."[28] Açıktır ki, İslâm gibi "olumlayıcı Semitik bir dine" göre savaş, Hıristiyanlık gibi "negatif Semitik bir dine" kıyasla, bir sürünün güdülmesi anlamına gelir.

Eserlerinde Kuran'dan tek bir alıntı bile yapmayan (özellikle, Kuran'da "dünyanın bir oyun ve eğlence yeri olduğu" şeklindeki ifadelere âşinâ olmayan) Nietzsche, İslâm'ın temelde *hayatı olumlayıcı* bir yönü olduğunu düşünmüştür. 'İslâm' kelimesinin kök anlamını (ki, "boyun eğme" anlamına gelir) kendisine bir sorun olarak görmeyen Nietzsche, İslâm'ı daha çok şehvet, savaş ve diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurma (ona göre İslâm, her şeyden öte, "yönetici sınıfın ürünüdür") gibi "erkeksi" içgüdülerden utanmayan bir din olarak görür.[29] Hıristiyanlıktan vazgeçme pahasına Müslüman inancın avantajlarını övmekteki bu kararlılık, Nietzsche'nin İslâm hakkında yazdığı en kayda değer pasajda -Deccal'ın 60. bölümünde- zirveye çıkar:

> *Hıristiyanlık, bizi antik dünyanın kültürüne ait hasattan mahrum bıraktı, daha sonra İslâm kültürünün hasadından da mahrum bıraktı. Temelde bize Yunan ve Roma'dan daha yakın olan, zevklerimize ve hislerimize daha doğrudan hitap eden İspanya'daki muhteşem Fas (Endülüs) kültürel dünyası ayaklar altında ezilmiştir (Hangi tür ayaklar tarafından ezildiğini söylemiyorum): Niçin? Çünkü, bu kültür asîl idi; çünkü bu kültür hareketinin kaynağını erkeksi içgüdülerden alıyordu; çünkü bu kültür, Fas yaşamının en nâdir ve en zarif hazinelerinde bile yaşama "Evet" diyordu...Daha sonra Haçlılar, onların önünde yere kapanarak daha iyi bir davranışta bulunmak yerine, onlarla savaştılar -bu öyle bir kültür ki bizim ondokuzuncu yüzyıldaki hâlimiz bile onunla kıyaslandığında daha fakir ve daha geridir.*

---

[27] *The Antichrist*, s. 196.
[28] a.g.e, s. 59.
[29] *The Will to Power*, s. 145.

...Yüksek kültür tarihinde Alman aristokrasisi neredeyse hiç yoktur: Bunun sebebini tahmin edebilirsiniz...Hıristiyanlık ve Alkol: Kirlenmenin iki önemli aracı...Zirâ Alman Aristokrasisinde, İslâm ve Hıristiyanlık ile karşılaştığında seçim yapma imkânı, bir Arap ve bir Yahudi ile karşılaştığında olduğu gibi, hiç yoktur(...)Biri ya Chandaladır ya da Chandala değildir..."Roma ile sonuna kadar savaş! İslâm ile barış ve dost ol!": Bu, Alman imparatorları arasında büyük özgür ruha ve dehaya sahip İkinci Fredrich'in yaptığı ve düşündüğü şeydir.

Bu kısa, fakat olağanüstü pasajda Nietzsche, esasen Müslümanların 'bizden biri' olduğunu söyler. Endülüs'ün muhteşem *hayat (jasegende)* kültürünün Rönesans ile bir araya gelmesi, hayatı olumlayan düşüncenin gecikmiş bir canlanışı, bir tür Nietzscheci Prag baharının Hıristiyanlığın uyuşturucu ve boğucu ağırlığı altından kalkışının önceki hâlidir. Bu metinde, Nietzsche'nin kendisini İslâm ile ilişkilendirmesindeki yakınlık özellikle çarpıcıdır. "Roma ve Yunan'dan daha yakın ifadesi, Nietzsche'nin Helen sempatizanlığı düşünüldüğünde, özellikle dikkate değerdir. Bu bağlamda, sanki cennetvârî bir havaya sahip olan İslâm, bir cep dolusu Nietzscheci mâsumiyetin Hıristiyanlığın değerleri tarafından yozlaştırılmadan önceki hâli, Hıristiyan değerlerinin "yozlaşmasının" önünde Nietzsche'nin suçsuzluğuna dair son bir kanıttır. Nietzsche'nin alkole dair bir hoşnutsuzluğu, alkolün insandaki kontrolü ortadan kaldırmasından çok, gerçekliği-reddeden Hıristiyanlık ile metafiziksel olarak yakın oluşundan kaynaklandığı için, Nietzsche'nin alkole dair meşhur karşı çıkışı bile (bu görüş eserlerinde sıklıkla zikredilmiştir) onun İslâm'a sempatiyle baktığını düşünmemize sebep olabilir.

Bir kimse, "Roma'yla savaş, İslâm ile barış" gibi ifadeleri okuduğunda, onun, İslâm'ı tam bir dayanışma statüsüne yücelttiği düşünülen bu hipoteze karşı çıkması güçtür. Nietzsche'nin ruhî buhranı içkin olmasa idi, acaba 1880'lerden başlayarak artan bir şekilde İslâm'ı ve Doğu ülkelerini görme arzusunu zihninde taşıyan Nietzsche'nin kaleminden İslâm'a adanmış bir eser çikabilir miydi? Şayet, bu sorunun cevabı olumsuz ise, bunun sebebi muhtemelen Nietzsche'nin İslâm'ın ne olduğu veya ne olmadığı hakkında çok az şey söylemiş olmasıdır. Nietzsche'nin İslâm'ı bütünüyle anlamsızdır: Çünkü, Nietzsche'nin İslâm'ı, Hıristiyanlığa karşı, bazı kişi ve figürler üzerine inşâ edilmiş -oryantalist metinlerinden esinlenerek yazılan anekdotlardan beslenen veya iddialarını haklı göstermek için Haşhaşîler veya Hafız gibi sembolik figürlerden bahseden- fakat temelde de belli bir duygunun üzerine inşâ edilmiş bir İslâm'dır. Nietzsche'nin İslâm'ı, bu savaşçı ve muhalif işlevini hiçbir zaman kaybetmemiştir: İslâm, Nietzsche'nin sözlüğüne, argümanında anahtar bir motif olarak kullanıldığı ve uyarlandığı için dahil edilir; fakat kendi başına ilgi çeken bir mesele olarak asla ortaya çıkmaz.

DİĞER BİR DİN OLARAK İSLÂM

Siegfried Mandel, *Nietzsche and the Jews* adlı muhteşem eserinin son sayfalarında "Yahudiler ile Araplar ve İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki seçimde Nietzsche'nin İslâm ve Araplar'ı" seçtiğini söyler. "Muhammet'in Judeo-Hıristiyanlar'dan birleştirerek yaptığı uyarlamalar", Nietzsche'nin argümanıyla uyuşmuyordu, zirâ Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ilgili olarak eleştirdiği pek çok fikir İslâm'da bulunuyordu.[30] Bu sonuç, geniş oranda doğruyken, Mandel, Nietzsche'nin *Külliyat*'ındaki bölümleri tam olarak incelemez. Zirâ, Nietzsche, bu bölümlerde Hıristiyanlığın yanı sıra İslâm'ı, Yahudiliğin sorunsuz bir devamı (offshoot) olarak gösterir. Nietzsche'nin İslâm ile ilgili olumlu görüşlerinin aksine bu pasajlarda, İslâm'ın, Hıristiyanlık gibi yargılayan, yönlendirici, yaşamı inkâr eden ve dürüst olmayan bir din olduğu söylenir.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki ilk niteliksel benzerlik, bir kimsenin bu inançları *seçmesi* değil, bu inançlar içinde doğmuş olmasıdır: "Tıpkı şarap üretilen bir ülkede doğan birinin şarap içmesi gibi, insanlar da doğdukları ülkeye göre Protestan, Katolik veya Türk olarak doğar."[31] İnsanın Protestan, Katolik veya Türk olarak doğması gibi, akraba olduğu diğer dinlere benzer şekilde İslâm'ın da ilk göze çarpan özelliği, otantik olmayan bir şekilde benimsenen, empoze edilmiş inançlar sistemi olmasıdır. Bu ifade, Nietzsche'nin ilk yıllarına (1876 Ekim) ait ifadedir ve onun günlük eylemleri yeniden tanımlama ve kontrol yöntemi olarak kullandığı din hakkındaki görüşlerini yönlendirir. Nietzsche'nin, İslâm'ı, diğer dinlerle karşılaştırması her zaman tutarlı olmasa da, onun İslâm hakkındaki aşağılayıcı ve muğlak görüşlerinin çoğu bu hassas kontrol öncülüne göre şekillenir. Sözgelimi, "Ural-Altay dil grubu" filozofları (muhtemelen Nietzsche, Japonları ve Orta Asya'daki düşünce sistemlerini kastetmektedir) ile "Hint-Almanlar" ve "Müslümanlar" karşılaştırıldığında, ikinciler, tuhaf bir şekilde "Uzak Doğulu" muadillerinden daha gelişmiş "bir özne kavramına" sahip insanlar olarak sınıflandırılırlar.[32] Nietzsche'nin burada ileri sürdüğü fikir, dilbilgisiyle alâkalıdır: Hindu, Avrupa ve Semitik dillerde birinci ve ikinci tekil şahısların düzenli olarak kullanılması, İslâm ve Hıristiyanlıktaki *şahsî* zorunluluk görüşünü Stoacı ve Kantçı idealizmde olduğu gibi kolaylaştırır. "Stoacı, Hıristiyan ve Arap düzenlerinde... ve Kant felsefesinde" farklı bi-

[30] Siegfried Mandel, *Nietzsche and the Jews*, New York: Prometheus Books, 1998, s. 324.
[31] *Die Menschen werden je nach ihrer Heimat Protestanten Katholikern Türken, wie einer, der in einem Weinlande geboren wird, ein Weintrinker wird* -Aforizma. 271 8- October 1876.
[32] *Beyond Good and Evil*, bölüm 20, s. 20.

çimlerde olduğu gibi, Batılı inanç-sistemlerinde ortaya çıkan bu yaygın, sorgulanamaz ahlâk anlayışı -kayıtsız, şartsız itaat- Nietzsche tarafından pek çok defa ifade edilmiş bir görüştür.[33] Nietzsche'ye göre Stoacılık, "Semites'in eserlerinden" ibarettir, bu nedenledir ki, Stoacı'nın tanımı, "Yunan elbiseleri ve kavramlarına bürünmüş Arap şeyhi" şeklindedir.[34] Ne İslâm ne de Araplar, Semitizmin bu Tanrı merkezli zorlayıcılığının, "yapacaksın (thou shalt)"ın kuşatıcı yergisinden -Nietzsche'ye göre bu yergi, Kant'ın ahlâkî zorunluluğuna yapı bakımından benzer (yapabilirim, o hâlde yapmalıyım)- muaf değildir.

Eğer Nietzsche'ye göre dinler -ve kurucuları- esas itibariyle yönlendirici bir özelliğe sahip iseler, (bu durumda) ne İslâm ne de Muhammed bu özellikten muaf olabilirler. İslâm, bazen tür olarak, dünya dinlerinin arkasına atılır. Sözgelimi, *Neşeli Bilim*'de özne, dua metninin hazırlanmasında "dinlerin bütün kurucularının hikmetidir":

> *Tıpkı Tibetliler gibi, onlara da "om mane padme hum"ları hakkında karar vermeden önce uzun bir süre düşünme hakkı ver...ya da binlerce ismiyle Vişnu'yu veya doksandokuz ismiyle Allah'ı yücelt; ya da onlara dua taşlarını ve tespihlerini kullanma imkânı ver: Buradaki esas mesele, bu işin onları bir müddet oyalaması ve daha hoşgörülü olmalarını sağlamasıdır.*[35]

Nietzsche'nin buradaki samimiyetsizliği, Hindu duası ve *Ave maria* ya da olduğu gibi *tesbihli* Sufi'yi de kapsar. Bu dualar, mânevî bir vasıta değil; aksine saf insanları günlük uygulamalardan vazgeçmelerini önlemenin ve yaptıkları şeyin daha derin sebebini düşünmekten alıkoymanın *akıllıca* bir taktiğidir. Bu pasajda, bu dinlerin sıradan insanların kendilerine olan bağlılıklarını güçlendirmek ve (dinlerin kendilerini) haklı göstermek için, günlük yaşamın alışkanlıklarını tedrîcî olarak nasıl kullandıklarını gösteren bir zaman tablosu yoktur. Bununla birlikte Nietzsche, 1880'lerin sonunda İslâm'daki metafizik kirlenmenin tek sebebinin Hıristiyanlık olduğuna kani olmuştur.

> *Müslümanlık, öte dünyanın bir ceza vasıtası olarak kullanılmasını Hıristiyanlık'tan öğrenmiştir.*[36]

---

[33] *The Will to Power*, IV: 940, s. 495.
[34] a.g.e, II: 195, s. 115.
[35] *The Gay Science*, III:128, s.185.
[36] *The Will to Power*, II:143, s. 92.

Muhammed'in, Hıristiyanlık'tan daha sonra ödünç aldığı tek şey ne idi? Aziz Paul'un din adamının Tiranlığının ve sürü oluşturma yöntemlerinin İslâm'a nakledilmesidir: Ölümsüzlük inancı, yani yargılama doktrini...[37]

Orsucci'nin de gösterdiği gibi, Wellhausen'in *Skizzen und Vorarbeiten* adlı eserine göre Nietzsche, İslâm'daki cennet ve cehennemin Hıristiyanlık'tan alındığı fikrine takılıp kalmıştır.[38] Burada, iki husus ilginçtir: İlk olarak Nietzsche, Hıristiyanlığı, İslâm'ın *kaynağı* olarak tanımlayan Avrupa Şarkiyatçılığının iddialarını kısmen tekrar eder. Bununla beraber, buradaki tek fark, Nietzsche'nin, İslâm'ın Hıristiyanlığın etkisi altında olduğunu düşünmesidir. Bu nedenle Nietzsche, Hıristiyanlığın "kadınsı" metafiziği ve öte dünya takıntısı tarafından kirletilmemiş, bir asıl-İslâm'ın var olduğuna inanmıştır. Bu asıl İslâm, muhtemelen Nietzsche'nin yaşarken gördüğü İslâm'dan daha çok olumlayıcı bir İslâm idi. Nietzsche'nin eserlerinde Paul, sadece Hıristiyanlığın ve İslâm'ın kirleticisi ve bozucusu değil, *chandala*'nın kirlenmesinin ve bozulmasının bir örneği olarak rol oynar. Burada Nietzsche, İslâm'da Judeo-Hıristiyanlık'tan "birleştirilerek yapılan uyarlamaları" (Mandel), Paul teolojisinin kirletici etkileri olarak tanımlar ve İslâm'ı, Yahudi ve Hıristiyan haleflerinden daha yüce ve temelde farklı bir din olarak gösterir.

Bununla beraber, Nietzsche, İslâm hakkında daima bu şekilde söz etmez. Sözgelimi, Nietzsche'nin Muhammed ve Platon arasında sık sık benzetmeler yapmasında, Muhammed'in Platon'dan bir şeyler öğrendiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Her ikisi de insanların vicdanlarını kontrol etmek ve güç elde etmek amacıyla "Tanrı" ve "Sonsuz değerler" gibi kavramları kullanmayı bilen orijinal ve akıllı kanun koyucular ve yetenekli ahlâkçılar olarak görünür. Platon'un Muhammed ile kıyaslanması şaşırtıcı değildir: Platon ile Muhammed karşılaştırmasının zaman zaman kendine has ölçüsü olsa da, Nietzsche, Platon'un daima "içgüdüsel semit" ve "yıkım belirtisi" olduğunu düşünmüştür.

Kendi vücudunda 'politik güdülere' sahip olduğunu söyleyen Platon'un, Akdeniz'deki ortak bir Yunan devletinde üç sefer ihtilâle kalkışması ne kadar hayret verici değil midir? Platon'un tüm Yunanlılar'a yapmayı düşündüğü şeyi, Muhammed Araplar'a yaptı: Yâni, büyük küçük herkesin günlük yaşam ve geleneklerini kontrol etti...eğer bazılarını daha az, bazılarını daha fazla gerçekleştirseydi, Güney Avrupa Platoncu olurdu.[39]

---

[37] *The Antichrist*, bölüm 42, s. 167.

[38] Orsucci, s. 339.

[39] *...was Wunders, dass er [Plato] - der, wie er selber sagt, den 'politischen Trieb' im Leibe hatte - dreimal ein Versuch im Sicilien gemacht hat, wo sich damals gerade ein gesammtgriechischer*

Nietzsche'nin, Peygamber Muhammed'i, Arap bir Platon olarak göstermesinin üç sebebi vardır. İlkin, her ikisi de yeniden tanımlamakta mahâretlidir - bu mahâret, sıradan insanın dünyasını tanımlarken daha farklı ve daha çekici benzetmeler kullanabilmesinin ender yeteneğidir. Nietzsche, çeşitli yazılarında Voltaire'in "Peygamber 'yüksek doğalara' karşı bir incinmedir" şeklindeki değerlendirmesini kabul etmese de, Nietzsche'nin tanımlaması, onsekizinci yüzyılda Muhammed'i kurnaz ve yönlendirici bir sahtekâr olarak tanımlandığı Voltaireci klişeleşmiş tipe çok benzer.[40] Burada Nietzsche, Avrupa Oryantalizmiyle fikir ayrılığına düşmez; aksine, İslâm'ın Avrupa Oryantalizmi tarafından eleştirilen yönlerini olumlar ve över. Hem Muhammed hem de Platon, retorik hayâl gücüne vurgu yaparlar –İslâm'ın kurucusu ile Sokrates'in öğrencisi, dünyanın daimî olarak tanımlanabilir durumlar koleksiyonu olduğu şeklindeki anlayışları (tıpkı "bütün büyük reformcular"[41] gibi) ile başarıya ulaşmışlardır. İkinci olarak, her ikisi de güç ve gücün aracısı olan "hakikat" ile ilgilenmişlerdir. Küçük doğaların varlığını kontrol etmede, "Tanrı iradesi" veya "hakikat" kavramlarını kullanmak ne İslâm'a ne de Platon'a has bir kullanımdır. Aksine, Nietzsche, sık sık "bu kavramların bütün dinî örgütlenmelerin temelinde bulunduğunu" söyler.[42] Nietzsche'nin, bu tür samimiyetsiz inançları çoğunlukla Hıristiyanlığa atfetmesine rağmen ne İslâm ne de Manu'nun Kanun kitabı (Nietzsche'nin "olumlayıcı Aryan dinlerinden örnek olarak gösterdiği") din dilinin saf Tahakküm Politikası olarak algılanmasından muaf değildir.

Son olarak, bu pasajdaki en ince nokta, Nietzsche'nin İslâm'ın yayılmasıyla *Avrupa'nın güneyinin Platonculaşacağını* düşündüğü gizli çağrışımlardır. Platon'dan dokuz asır sonra Muhammed'in Araplar'ı bir araya getirip, bir kimlik altında birleştirmeye çalıştığı gibi, Platon'da kendi vatandaşı olan Yunanlılar'ı aynı şekilde birleştirerek ve kontrol ederek, Sicilya'da bir "Akdeniz devleti kurmaya" girişmiştir. Müslümanların Sicilya'yı kısa bir süre içinde ele geçirmesi, bu kıyastaki yakınlığı gösterir. Ancak, Nietzsche bu konuda doğrudan bir yorumda bulunmamıştır. Platonculuğun tarih ötesi zımnî bir başarısı anlamına gelen İslâm'ın yayılmacılığı, Nietzsche'nin Fas İspanya'sını, gerçeği tahrip eden inanç sisteminin hayattan nefret eden dog-

---

Mittelmeer-Staat vorzubereiten schien? In ihm und mit seiner Hülfe gedachte Plato für alle Griechen das zu thun, was Muhammed später für seine Araber that: die grossen und kleinen Bräuche und namentlich die tägliche Lebensweise von Jedermann festzusetzen. ...Ein paar Zufälle weniger und ein paar andere Zufälle mehr - und die Welt hätte die Platonisirung des europäischen Südens erlebt - Gesamtausgabe'den alınmıştır, V:1.296

[40] "Voltaire, als er Mahomet missverstand, ist in der Bahn gegen die hoeheren Naturen" -Aforizma 8925'den alınmıştır, *Gesamtausgabe* VII: 2.60

[41] a.g.e, V.2.347

[42] *The Antichrist*, bölüm 55, s. 187.

malarının karşısındaki bir kale olarak nitelemesi ile uyuşmaz. Burada İslâm'ın, "Arap Platonizmi" olarak neredeyse yeniden tarif edilmesi, Nietzsche'nin eserlerinde İslâm hakkındaki müphem görüşlerinin nedenidir. Şimdiye kadar gördüğümüz gibi, Nietzsche, İslâm'ı "olumlayıcı semitik bir din" olarak kabul eder. Fakat, Nietzsche'nin bu iki sıfattan hangisine daha çok önem verdiğini tespit etmek güçtür. Nietzsche, Hıristiyanlığın ne kadar zayıf ve kötü bir din olduğunu göstermek için semitik dinlerden bir örneğe ihtiyaç duyduğunda, İslâm'ı, hayatı olumlayıcı değerlerin zirvesi olarak gösterir. Diğer yandan, Platon-sonrası dönemde, kitleleri kurnazca yönlendirenlerden bahsedilince Muhammed, öte dünya fikrini kullanarak zayıf kardeşlerini kontrol ve itaat altına alan biri olarak gösterilir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında, Nietzsche'nin eserlerinde İslâm, bizatihî hayatı olumlayan bir din olarak değil; daha çok, semitik dinler arasında hayatı olumlamaya en yakın din olarak ortaya çıkar. İslâm, diğer semitik dinler ile kıyaslandığında, gösterdiği umulmadık fazîletinden -en azından, monoteist bir metafiziğe sahip olan İslâm, kız kardeşi olan Judeo-Hıristiyan dinlerden daha 'erkeksi' ve hayatı daha kuşatıcı olmasından dolayı Nietzsche tarafından övülür. Nietzsche'nin bu göreli övgüsü, ondördüncü yüzyıl İran şâirlerinden Hafız'ı överken de görülebilir: Tıpkı, İslâm'ın semitik, fakat her şeye rağmen olumlayıcı bir din olarak gösterildiği gibi, Hafız da Romantik bir şâir gibi değil, Romantizm'in olumlayıcı bir örneği olarak gösterilir.[43] Nietzsche'nin, Romantizm'i, "gerçeklikle tatminsizliğin" son ucu şeklinde ifade etmesi, kısmen Schopenhauerci kötümserliğe bir cevaptır.[44] Nietzsche'nin Romantik kişisi, bakışı daimî olarak "kendisinden ve kendi dünyasından" başka bir tarafa yönelten, genellikle de geçmişe yönelten bir kimsedir. Yine de, 1886 yılında bile Nietzsche'nin, Romantizmdeki iki muğlak unsuru birbirinden ayırt ettiğini görebiliyoruz: Yıkım ve değişim isteyen bir arzu ile sonsuzluk ve varoluş isteyen bir arzu. Bu ikinci kategoride, sanatın "şükran ve aşk" duygusundan doğduğuna inanan Rubens, Goethe ve Hafız gibi sanatçılar vardır.[45] Nietzsche'nin Hafız hakkındaki ifadeleri, onun "nadir ve ince Fas hayatının hazineleri"[46] hakkındaki sözlerini andırır: Hafız, bu dünyaya ait bir neşenin, dünyevî olanın yüceltilmesi, burası ve şimdinin Romantizmindeki geciktirme ve erteleme zayıflığına maruz kalmadan dönüştürülmesi ile ilişkilendirilir. Diğer bir deyişle, nasıl ki İslâm

[43] *The Will to Power*, s. 445.
[44] a.g.e, s. 445.
[45] a. g. e, s. 446.
[46] *The Antichrist*, s. 60.

semitizmin kabul edilebilir bir yüzü ise, Hafız da Romantizmin "kabul edilebilir" bir yüzüdür.

Burada, yine de şu sorunun cevabı verilmemiştir: Nietzsche'nin İslâm'ı, hangi İslâmdır? Sara hastası peygamberin[47] ya da erkeksi savaşçıların İslâm'ı mı? Judeo-Hıristiyanlığın bir karbon kopyası mı? Yoksa tümüyle olumlu ve hayatı olumlayan bir din mi? Kontrol ve itaate dayanan bir İslâm mı? Ya da neşe ve kutlamaya dayanan bir İslâm mı? Nietzsche'nin İslâm anlayışında, herhangi bir gerçek cevherin olmayışı, böylesi soruların çoğalmasına sebep olur; *Deccal* gibi eserlerde gördüğümüz şey, bütünüyle semantik İslâm'a duyulan bir ilgidir. Şu âna kadar gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin İslâm'ı, felsefî amaçları için kullandığı ve ona daldığı işaret ve motifler havuzudur. Nietzsche'nin İslâm'a dair eşsiz ve nihâî olarak kendi terimlerine hizmet eden sempatisi, Oryantalist öncülerinden ve onların bu imajları abartılmış bir sempati olarak kullanışlarından ayrılır.

[47] Bkz, *Morgenröte*, V:549

DELEUZE'ÜN NİETZSCHE'Sİ

"SEYYAR SAVAŞ MAKİNASINI YENİDEN ÖRGÜTLEMEK"

Ali Utku

"Sabırlı dostlarım ... Beni iyi okumayı öğrenin!"
F. W. Nietzsche

Nietzsche'yi yorumlama diye bir sorun yok, yalnızca bir entrika *sorunu var: Nietzsche'nin metniyle* komplo kurmak, *onun hangi dış güçle, hangi akıntıyla oraya sızmayı başardığını, o enerji akımını bulup çıkartmak.*
G. Deleuze

Niçin Nietzsche ısrarla bize maskeler hâlinde geri dönüyor, kendisini fütûrsuzca çoğaltan bu seyyar figürün çağdaş uğrağımızdaki işlevi nedir? Güncel felsefenin temel ilgilerinden bazılarını belirleyen bu soru, kendi tarihini ciddi bir referans noktası ve tehlike kaynağı olarak gören felsefenin kendi üzerine katlanma serüveninin doğal bir sonucu olarak da görebileceğimiz, çağdaş yeniden-okuma stratejilerinin odağındaki Nietzsche'yi sorunlaştırmaya yöneliktir. Sorunun yanıtı da, iki savaş arası yıllarda daha çok edebî etki ve esinlerin kaynağı durumundaki Nietzsche'den, Heidegger üzerinden, Fransız postyapısalcılığına, bu "yeni-Nietzsche" kültüne doğru uzun ve dolambaçlı bir yolu izlemek zorundadır. Zirâ Nietzsche'nin transplantasyona açık

korpusunun portatif karakteri, sürekli yeni ikametler peşindeki bir göçebeliği yeniden yerliyurtlulaştırma ya da iskan çalışmalarını da kendi gövdesine dahil ederek tedavülde kalmayı başarmıştır.

Bu başıboş gezginin eşsiz uçarılığını ilk keşfedenlerden biri olan Martin Heidegger, bir keresinde, Nietzsche'yle hesaplaşmanın henüz başlamadığı gibi böyle bir hesaplaşmanın öngerekliliklerinin de oluşturulmadığını belirtmişti. Nietzsche'nin Batı kültürüne katkısını doyurucu bir çözüme kavuşturulamayacak denli tehditkâr ve sorunlu gören Heidegger'e göre, bugün düşünen herkes, ister "izinde", ister "karşısında" olsun, Nietzsche'nin aydınlattığı yolda ya da gölgesinde düşünmektedir. Heidegger'in, Nietzsche'nin mirasını sorunlaştıran bu ifadeleri, kendi felsefî kariyerine yönelik bir tespit olarak da okunabilir. Nitekim, Nazizm ithamlarına maruz kaldığı II. Dünya Savaşı sonrası münzevîlik yıllarında, verdiği derslerle, öğrencilerinin ilgisini Nietzsche üzerine çeken Heidegger, 1976'daki ölümüne kadar âdetâ onun aydınlattığı yolda, onunla hesaplaşarak düşünmüş ve yazmıştır. Richard Rorty'ye bakılırsa, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı tamamlasaydı kitabının ikinci cildini oluşturacak olan geç çalışmaları, Varlık'ın "ontolojinin mağrur yüksekliklerine oturtulmuş, yüceleştirilmiş tarihi"nin yaşamsal ayrıntıları, Heidegger'in kendi kendisine "tarih beni sadece Nietzsche'nin müritlerinden biri olarak mı görecek?" diye sorduğu gün kararlaştırılmıştı.[1] Heidegger, tehditkâr selefini Batı metafiziği tarihinin uç noktasına eklemlemek ve onu bu tarihin bir yeniden sorgulanması olarak ele almakla yazgısını bir "mürit" olmanın ötesine taşıma gayretine soyunsa da, 1936-1945 yılları arasındaki ders notları ve elyazmaları (bunlar ancak 1961'de *Nietzsche* başlığıyla kitaplaşabilmiştir) sadece sorunun özgül ağırlığını arttırabilmiş, Nietzsche'yi günümüzün kilit figürü hâline getiren bir dizi dönüştürücü okumayı zamansal ve sezgisel olarak öncelemiştir. Heidegger'in Nietzsche okumasını ve yeni-Nietzscheciler olarak adlandırılan kuşağa eklemlenebilirliğinin koşullarını tartışmaktan saparak -yâni Nietzsche'nin yeniden okunmasında Heidegger eşiğini atlayarak- geçtiğimiz kırk yıl süresince Nietzsche'yi transplantasyona tâbi tutan okumaların, başka bir deyişle alımlama/içkinleştirme biçimlerinin en orijinallerinin boy verdiği Paris'li entelektüel çevrelere, özelde de Gilles Deleuze'ün Nietzsche okumasına dönebiliriz.

Aslına bakılırsa, Fransız düşüncesinin, hattâ bütünüyle yirminci yüzyıl düşüncesinin Nietzsche ile ilişki kurması anlaşılabilir nedenlerden ötürü zordur. Fakat Fransa sahnesinde ilginç bir biçimde, fenomenoloji, Hegel, Marksizm, psikanaliz ve yapısalcılığın yoğunlaştırdığı teorik atmosferden ve

[1] Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yayınları., İstanbul, 1995, s. 165, not 11.

bu başat eğilimler arasındaki beyhude sentez çabalarından "kaçış çizgileri" arayanların başvuru adresi Nietzsche'dir. Nietzsche düşüncesini Fransa'da ilk tanıtanlar Gide, Blanchot, Bataille gibi düşünürlerse de, bu "seyyar savaş makinası"nın olanaklarını tehdit edici boyutlarda kullananlar -1960'lardan sonra- Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard gibi birleştirici ya da sentezleyici şemadan bağımsız, yeni bir "fark teorisi" talep edenlerdir.[2] Alan D. Schrift'in "Nietzsche'nin Fransız Mirası" makalesinde ustaca özetlediği gibi, Bataille'ın etkili *Nietzsche Üzerine* (1945) eserinden yaklaşık onbeş yıl sonra ve Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* (1961) eserinin yayımlanmasının hemen arkasından Fransızlar'ın Nietzsche'ye ilgisi çarpıcı bir biçimde arttı ve sonraki yirmi yıl Nietzsche yorumuna kapsamlı bir yeni yaklaşımlar dizisine tanık oldu. 1962'de Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si Heidegger'inkini izleyen ilk büyük yorum olarak ortaya çıktı. İki yıl sonra Nietzsche üzerine, Royaumont'da, Deleuze, Foucault, Henri Birault, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Jean Beaufret ve Karl Löwith gibi figürlerin hazır bulunduğu uluslararası bir konferans düzenlendi. Sonraki on yıl, diğerleri arasında, Jean Granier, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Pierre Boudot, Sarah Kofman ve Paul Valadier tarafından kaleme alınan özellikle ya da öncelikle Nietzsche'yle ilgili kitaplara; Fransa'nın çeşitli dergilerinin Nietzsche özel sayılarına; ve 1972'de Cerisy-la-Salle'de Fransa'nın önde gelen bir çok filozofunun hazır bulunduğu "Günümüzde Nietzsche" (Nietzsche aujourd'hui) temalı ikinci bir büyük konferansa tanık oldu.[3] Söz konusu yazarların her biri kendi Nietzsche'sini yaratsa bile, temaların sürekliliği çarpıcıdır. Baskın tema, Nietzsche'nin bütünlüklü özdeşlik ilkesini aşındırma girişimidir. Benlik nosyonu "dilbilgisel bir kurgu" olarak gösterilir ve Nietzsche Freud'a bağlanarak, bireysel bilinç, bilinçdışı dürtüler ve güçlerin yüzeye çıkan "semptom"u olarak görülür. Ayrıca Fransız Nietzscheciliği, bir hümanizm eleştirisiyle ve hakikat ve dilin her zaman ve her yerde metaforik olduğu inancıyla karakterize edilir.[4] Fransız Nietzsche'sinin, yaygın tabirle bu "yeni-Nietzsche"nin doğuşuna âit bütün bir gelişimi Deleuze'e atfetmek abartılıysa da, Deleuze'ün Nietzsche okumasının Fransa'da Nietzsche'ye, politik ve felsefî tartışmalar için ciddi bir referans olacak şekilde, sistemli ve tutarlı bir düşünsel kimlik kazandıran ilk çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

---

[2] 1960 sonrası Fransız düşüncesinin Nietzsche'yle kurduğu özgün ilişkiler için bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yay., İstanbul, 1991, özellikle s. 74 vd.

[3] Alan D. Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Chambridge Companion to Nietzsche* içinde, ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Chambridge University Press, 1996, s. 325.

[4] John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London, 1998, s. 57.

Nietzsche ve Felsefe, Deleuze'ün kendi kariyerinde önemli bir yeniden yönelim mevkiine işaret etmenin yanısıra, hem Nietzsche felsefesinin günümüzde tedâvülde bulunan alımlama ve içkinleştirme biçimleri ve hem de Fransız felsefesinin 1960'lardan günümüze değin macerası açısından önemli bir dönüm noktası oluşturur. Alan D. Schrift yukarıda andığımız uzun soluklu makalesinde, Deleuze'ü, Foucault, Derrida ve Lyotard'la birlikte, özellikle kendi düşüncelerinde önemli bir referans noktası olarak Nietzsche'nin eserini öne alan postyapısalcı düşünürler grubu içine dahil ederken, Deleuze'ün okumasının Fransız düşüncesinin "postyapısalcı" gelişim evresi için ne kadar önemli olduğunu gösterir. Schrift, postyapısal Fransız düşüncesi içinde Nietzsche'nin çeşitli görünümlerinin anlaşılmasına yardımcı olmak için, bu görünümleri iki gruba ayırır. Birincisinde, Nietzsche'nin metinleri ve felsefesi genelde bir yorumlama nesnesi olarak görünür. Bu eserler çağdaş felsefî yaklaşımları çeşitli derecelerde yansıtır ve aslında geleneksel çalışma biçimi kazanırlar: bunlar, çoğu kez *ebedî dönüş*, *güç istenci*, *nihilizm*, *üstinsan* gibi başlıca Nietzscheci temalara odaklanarak, Nietzsche felsefesinin yorumlarını sunarlar. Schrift ikinci gruba, kendi felsefî fikirlerini geliştirmede Nietzsche'yi "kullanan" yazarları yerleştirir. Bu yazarların eserlerinde Nietzsche, bir referans noktası, eserleri ve fikirleri, haleflerine, onları kendi felsefî-eleştirel erekleri için yararlı biçimlerde geliştirmeleri yönünde esinler veren birisi olarak görünür. Bu yazarların hedefleri, her ne kadar gerçekte ürünlerinden kaynaklansa da, Nietzsche felsefesinin "yorumlar"ını sunmak değildir; daha çok, kendi eleştirel projelerini geliştirmede avantajlı buldukları bu Nietzscheci motifleri kullanırlar.[5] Deleuze, ikinci grup içinde en ayrıksı konumlardan birini işgal eder. Nietzsche'nin kendi söyleminde başka bir şey için, ama yine de kurduğu şeye âit bir şey için olanaklar yarattığının farkındadır. Bu anlamda Deleuze'ü, Nietzsche'nin basit bir takipçisi olarak görmek hata olur, zirâ onu kendi felsefesinin projeksiyon perdesi olarak kullanır. Nietzsche'nin kendi adına, geçmiş ve gelecekteki tüm okurları adına belirli -gizil kuralları olan- bir yasal yanlış yorumlama talep ettiğine vurgu yaparken,[6] yorumu seçici, dönüştürücü ve yaratıcıdır.

[5] Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 324-325.

[6] Bu "yasal yanlış yorumlama", Deleuze'ün, Cérisy-la-Salle'deki tebliğini içeren *Göçebe Düşünce* başlıklı metinde, Nietzsche'nin okunması/yorumlanması konusundaki temel vurgusudur. Bunun için "dışardan gelen, aforizma çerçevesinde Nietzscheci metni kateden ve kesen güçler" devreye sokulur. Bkz., Gilles Deleuze, "Nomad Thought", *The New Nietzsche; Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David B. Allison, Dell, New York, 1979, s. 146. Bu metnin iki ayrı Türkçe çevirisi için bkz., Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", çev. S. Akar, *Dün ve Bugün Felsefe* içinde, BFS Yay., İstanbul, 1985, s. 228-236; Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", çev. Aslı Kayahan, *Toplumbilim*, sayı: 5, Kasım 1996, s. 53-57.

Deleuze, geleneğin büyük düşünürleri üzerine çalışmayı temel alan bir üniversite geleneğinden gelmekle birlikte, okuma/yorum etkinliğine çağdaş düşüncenin doğasını değiştirecek metodolojik bir kimlik kazandıran öncü girişimlerden birine soyunur. Eserinin temelini, filozofları ustaca okuyarak oluşturur ve bu filozofların tarihsel bir bağlamda açığa çıkardıkları sorunları işe koyar. Böylece filozofların fikirleriyle kendi fikirleri arasında bir ayırt edilemezlik bölgesi yaratır. Ürettikleri kavram ve sorunların bazılarını yeniden harekete geçirmek için Bergson, Nietzsche gibi az çok "kusurlu" ve geleneksel olmayan figürleri ele alır. Felsefe tarihi içinde, sonuçta kendisini geç eserlerindeki özgün konumlara ulaştıracak bir çıraklık deneyimidir bu. Otoriteler tarafından bastırılmış sınırlardan sızarak, felsefeyi kendi alanının dışına çağıracak bir kaçış çizgisi deneyimi de diyebiliriz buna. Deleuze'ün, "Kim bir Spinozacıdır?"[7] ve "Kimler gerçek Nietzschecilerimizdir?"[8] soruları da, bu deneyimin düşünceyi "kapan kurmak" ve "kapan bozmak" ilişkisi çerçevesinde örgütlediğini gösterir. Otoriteleri sorgulamak ya da otoritelerin bastırdığı, sildiği göstergeleri yeniden diriltmek. Başka bir deyişle Hegel, Marx, Freud gibi otoritelere karşı bir soruşturma ve Sade ve Masoch örneğinde olduğu gibi bastırılmış göstergeleri güçlendirmek. Deleuze felsefe tarihini portre sanatına benzetir. Söz konusu olan "'benzerini yapmak' yâni filozofun dediğini yinelemek değil, ama aynı anda çattığı içkinlik düzlemini ve yarattığı yeni kavramları çekip çıkartarak benzerliği üretmektir."[9] Felsefe tarihindeki bütün isimler, maskeler hâline gelir, metinlerin ve düşünürlerin çifte okumalarını ve çoğul okumalarını üreten bir fark ve tekrar oyununa tâbi kılınır. Bir içkinlik düzlemine dönüşen tek bir tözün olumlamasıyla Deleuze, Kantçı, Kant da Deleuzecü hâle gelir, Spinoza bir kaçış çizgisi bulur. Felsefe tarihi "üzerine" bu okumalarda, Spinoza'nın, Leibniz'in, Kant'ın ve Nietzsche'nin benzerleri, zamanlarının ve düzlemlerinin "ilk ve son olarak" saptanması ve termodinamik bir tarihyazımı aracılığıyla entropik bir anlatıya bağlı kılınmaları yönündeki tüm çabalardan özgürleşirler.[10] Her ne kadar sık sık tarihsel bir perspektife sahip olsa da, Deleuze, felsefenin tarihi yerine felsefenin zamanını dikkate alarak, önce ve sonra ile ilgilenen, dar tarihselci bakış açısından vazgeçer ("felsefe, tarih değil, oluştur; sistemlerin ardışıklığı değil, düzlemlerin birlikte yaşamasıdır"[11]) ve kariyeriyle felsefenin tarihini kesen, ama sıradan ardışıklığı reddeden bir *filozof-oluş* biçimlendirir.

---

[7] Gilles Deleuze *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley, City Lights, San Francisco, 1988, s. 130.
[8] Gilles Deleuze, "Nomad Thought", s. 149.
[9] Gilles Deleuze, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s. 55.
[10] Keith Ansel Person, "Deleuze Outside/Outside Deleuze", *Deleuze and Philosophy* içinde, ed. Keith Ansel Person, Routledge, New York, 1997, s. 3.
[11] Deleuze, *Felsefe Nedir?*, s. 57, 58.

Deleuze, *Diyaloglar*'da serüveninin kaynağındaki ilgiyi şöyle sunar: "Felsefe tarihi ile işe başladım. Kendi hesabıma, kendimi çekip çıkaracak herhangi bir yol göremiyordum. Ne Descartes'a, düalizmlere ve cogito'ya, ne de Hegel'e, üçlüye ve olumsuzun işleyişine tahammül edebiliyordum. Felsefe tarihinin bir parçası olarak görünen, ama bir yönden ya da tamamen ondan kurtulan yazarları seviyordum: Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson"[12]. Deleuze'ün bir içkinlik düzlemi çatmak adına başvurduğu bu filozoflar, sonuçta farklı tarzlarda da olsa önemli ortak bir kavrama, "oluş" kavramına işaret ederler ve "olumsuzun eleştirisi, olumlunun öne çıkarılması, neşenin yerleştirilmesi, içsellikten duyulan nefret, güçlerin ve bağıntıların dışsallığı ve erkin kınanmasından oluşan gizil bir bağ" [13] ile birleşirler. Fakat Nietzsche'yle yüzleşme Deleuze'ün kariyeri açısından tam bir kırılma noktasıdır. Nietzsche, Deleuze'e Hegelci ve sonra Marksist versiyonlarıyla Alman diyalektiği ve daha genel anlamda Fransız üniversitelerindeki rasyonalizm egemenliğinden çıkış yolu sağlar. Deleuze, *Negotiations*'da bunu şöyle dillendirir: "Beni tüm bunlardan kurtaran ancak daha sonraları okuduğum Nietzsche'ydi. Çünkü onunla kesinlikle aynı yolla ilgilenemezsiniz. Nietzsche sizden habersiz her şeyle uğraşır. Size sizin kendi yolunuzdaki, yoğunluklardaki, deneyimlerdeki, deneylerdeki basit şeyleri söylemek için - ne Marks, ne de Freud'un asla kimseye vermediği- kışkırtıcı tatlar verir"[14]. Yine, *Göçebe Düşünce* metninde, modern kültürün gündoğumu olarak görülen "üç kuşku ustası", Nietzsche, Marks ve Freud üçlemesi içinde Nietzsche'nin ayrıksı konumuna işaret eder. Nietzsche tamamen başka bir şey, bir karşı kültürün gündoğumudur. Hem Marks, hem de Freud'un "amacı, nasıl olursa olsun, kültürümüzün ufkunda durmadan kodu çözülen her şeyi yeniden kodlamaktır. Nietzsche'nin ilgisi aksine asla bu değildir. Onun görevi başka bir yerde yatar: geçmişin, şimdinin ve geleceğin tüm kodlarının ötesinde, kendisinin kodlanmasına izin vermeyen ve vermeyecek olan bir şeyi aktarmak. Onu yeni bir bedene aktarmak, onu kabul edebilecek, onu dışarı çıkarabilecek bir beden icat etmek; bizlerin, dünyanın ya da yazılı her şeyin bedeni"[15]. Deleuze, burada, geç eserlerinde önemli bir yer tutan yersizyurtsuzlaşma temasına doğru yönelir. Nietzsche'nin bir "sürüklenme"

---

[12] Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson-Barbara Haberjam, Columbia University Press, New York, 1987, s. 14-15. Türkçe çevirisi için bkz., Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul, 1990, s. 30-31.

[13] Brian Massumi, "Translator's Foreword: Pleasures of Philosophy", Gilles Deleuze-Félix Guattari, *A Thousand Plateaus; Capitalism and Schizophrenia* içinde, trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, London, 1993, s. x.

[14] Gilles Deleuze, *Negotiations*, trans. Martin Joughin, Columbia University Press, New York, 1995, s. 6

[15] Gilles Deleuze, "Nomad Thought", s. 142.

ya da "yersizyurtsuzlaşma" periyoduna girişme çağrısını kabul etmek, sözleşme, yasa ve kurum çerçevesinden bir kaçış deneyimlemektir. Modern toplumların sürekli kodsuzlaşma ve düzensizleşme eğilimlerini korumaya kalkışmaktan çok, Nietzsche, bu sürecin henüz yeterince etkili olmadığını öne sürer. Nietzsche dili, kodlanamayan bir şeyi ifade etmek için kullanımı açısından Kafka'yla karşılaştırılabilir. Prag Yahudileri'nin dilinde bulduğu "kesin bir belirsizlik ve ayıklık" aracılığıyla Alman dilinin kodunu çözen Kafka'yla aynı yolda, Nietzsche de bu üslûbu mutlak dışsallığa doğru bir yolculukla karakterize edilen bir düşünce biçimi yaratmak için kullanır.[16] Nietzscheci metnin özgünlüğü, içsellikten kurtulması ve dışsallıkla ilişki kurmasıdır. "Bir aforizma, bir güçler oyunudur, en son, en yeni ve geçici olarak nihâî gücün en şimdi olanı her zaman *en dışsal* olandır. Nietzsche bunu çok açık bir biçimde ortaya koyar: eğer demek istediğimi anlamak istiyorsan, o zaman söylediğim şeye yeni bir anlam veren gücü bul ve onu metne iliştir."[17] Deleuze, Nietzsche'nin metinlerindeki çarpıcı üslûbu yalnızca bir biçim sorunu olarak ele almaz, bu üslûbun içerikle sıkı ilişkisi üzerine eğilir. Bu üslup içerik açısından yeni ve üstün bir amaç gütmektedir. Bu anlamda Deleuze, Nietzsche'nin *Eğitimci Olarak Schopenhauer* metninde Devlet-felsefe ilişkileri çözümlemesinin[18] bir açılımı olarak, Nietzsche'yi kamu profesörlerinin, Devlet felsefesinin karşısına oturtur. Nietzsche, temelinde dışarısıyla ilişkili göçebe bir söylem, önermeleri rasyonel yönetici bir mekanizmanın ürünleri olarak değil, seyyar bir savaş makinasının ürünleri olarak anlaşılabilen bir söylem yaratarak, felsefenin dışında kalmayı, bir karşı-felsefe ortaya koymayı başarmıştır.[19]

Deleuze, felsefe tarihindeki uzun yolculuğunda yanına aldığı unsurları bir araya getirip öne sürmede, bu karşı-felsefî, kod-çözücü Nietzscheci eleştirel çerçeveden yararlanır. Bu eleştirel yükümlülüğü kariyerinde tam anlamıyla *Nietzsche ve Felsefe*'nin açığa çıktığı kırılma noktasında, üretken kariyerinin en uzun boşluğunda üstlenir. Michael Hardt'ın ifadeleriyle 1953'de -28 yaşında- ilk kitabı *Empirizm ve Öznellik*'i yayımlamasının ardından, Deleuze,

---

[16] John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, s. 58-59; Gilles Deleuze, "Nomad Thought", 143-144; Ayrıca Deleuze'ün Guattariyle birlikte, Kafka'yı, dilin güçlü yersizyurtsuzlaşma katsayısından her koşulda etkilenen "minör edebiyat" kavramsallaştırmasına odak kıldıkları ortak çalışmaları için, bkz., Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986. s. 16-28. Türkçe çevirisi için bkz., *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Özgür Uçkan-Işık Ergüden, Yapı Kredi Yayınları., İstanbul, 2000, s. 25-42.

[17] Deleuze, "Nomad Thought",s. 145.

[18] Friedrich Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", *Untimely Meditations* içinde, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Chambridge, 1983, özellikle bkz., s. 185.

[19] Deleuze, "Nomad Thought", s. 148-149. Ayrıca bkz., Deleuze-Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, s. 376-377.

bir sonraki kitabı *Nietzsche ve Felsefe*'yi (1962) yayımlamak için sekiz yıl bekler. Sekiz yıl bazı yazarlar için çok uzun bir ara gibi görünmeyebilir, fakat 1962'den itibaren yoğun ve sürekli bir yayın dönemine giren Deleuze için önemli bir kesintidir. Entelektüel yaşamındaki bu sekiz yıllık boşluk, gerçekte bir hareket dönemini, kendi felsefî başlangıcına çarpıcı bir yeniden yönelimi ifade eder. Aslında bu dönem boyunca Deleuze, erken dönemini karakterize eden "Hume-Bergson" ekseninden, kariyerini olgunluğa taşıyan "Nietzsche-Spinoza" özdeşliğine doğru yer değiştirir.[20]

Nietzsche ve Felsefe'nin beş ana bölüm içinde çok sayıda alt başlığa ayrılmış yapısı, Deleuze'ün analizinin dağılımını, belirli odakları öne çıkartan yorumlayıcı etkinliğinin sistematik tavrını gözler önüne serer. Kitabın amacı Nietzsche düşüncesinin kapsamlı bir özetini sunmak değildir. Nitekim İngilizce çevirisine önsözde, Deleuze, kurduğu yorum çerçevesinin Nietzsche konusundaki yanlış anlamaları tashih edecek bir girişim olarak anlaşılmasındaki ısrarlılığını gösterecek ifadeler kullanır. Nietzsche'yi doğru bir biçimde okumak, kavramları yeniden yerli yerine oturtmayı gerektirir ve bu Nietzsche'nin yeniden üretilmesi projesinin yolunu gösterir. Deleuze, Nietzsche'yi açıklarken aynı zamanda onunla savaşır, onu kendine çeker. Nietzsche düşüncesinin kendi felsefesine katkıda bulunabilecek özgül yönlerini seçer. Nietzsche'yi tümüyle onaylamaz, seçici yönelimiyle istediği kısımları okuma projesinin dışında bırakır. Sistemsiz bir biçimde sunulmuş, argümantasyondan uzak düşünceleri sistemleştirerek, bizzat Nietzsche'nin yapmış olduğunun ötesinde geliştirir. Bu bağlamda, "güç", "ebedî dönüş", "üstinsan" gibi nosyonlarda karşılaştığımız tarzıyla Nietzsche metinlerindeki belirli olanakların nihaî -marjinal- noktalarına taşınması söz konusudur. Ama eninde sonunda ulaşılan, bildik bir felsefî sistem de değildir. Çünkü Nietzsche'den, Descartes ya da Hegel'den söz eder gibi söz edilemez. Deleuze'ün Nietzsche'si, yeni bir düşünce imgesinin yaratılması yönünde keskin bir yol ayrımına işaret eder. Böylelikle felsefe, düşüncenin değişim, hareket ve yaratmayla kesiştiği yeni bir ivme kazanır. "Bu, yalnızca Nietzsche'nin düşünce ve somut hareketi barıştırmak istemesi anlamında değil, düşüncenin kendisinin hareketler, olağanüstü hız ve yavaşlık patlamaları üretmesi anlamında da bir düşünce-harekettir."[21]

Nietzsche ve Felsefe'nin en dikkat çekici yönlerinden biri, Nietzsche'yi Batı felsefesi tarihi içinde bir *fark* felsefesi için gerekli biçimlere kaynaklık edecek bir konuma yerleştirmesi ve özgün ilişkilendirmelerle sunmasıdır.

---

[20] Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey Yay., İstanbul, 2002, s. 28.

[21] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, The Athlone Press, London, 1996, s. xiii.

Deleuze için Nietzsche, yalnızca bir aforizmacı değil, Platon, Hegel ve Kant'a verdiği yanıtlar, çağdaş düşüncenin temel sorunlarını resmeden derin bir felsefe tarihi anlayışıyla entelektüel açıdan tutarlı bir filozoftur. Deleuze'e göre Nietzsche'nin başlıca hedefleri, Platonculuğu yıkmak ve bir güçler fiziği üzerine kurulu bir oluş felsefesi geliştirmek; Hegel'in "olumsuzlama"nın "olumsuzlaması"nın yerine bir olumlama felsefesi yerleştirmek ve Kant'ın eleştirel felsefe projesini, onu Batı rasyonalitesinin geleneksel ilkelerine karşı yönelterek tamamlamaktır.[22] Bu noktada özellikle Hegel ve Kant bağlamlarını öne çıkartmamız gerekir. Zirâ Deleuze'ün Nietzsche'si, her şeyden önce anti-Hegelci, anti-diyalektik ve post-Kant bir konumda sunulur. *Nietzsche ve Felsefe*'nin çeşitli pasajlarında Deleuze'ün Nietzsche okumasının en temel unsurunun Hegel'e kökensel bir karşıtlık olduğunu görürüz: "Eğer temel kavramlarının 'kime karşı' yöneltildiğini göremezsek, Nietzsche'nin eserinin tümünü yanlış anlarız. Hegelci temalar bu eserde savaşılan düşman olarak sunulmuştur."[23] Böylece Deleuze, Nietzsche'yi anti-Hegelci bir odakta okurken, Hegel'i aktif bir biçimde reddetmekle onun basit tekrarlarından biri olma riskini bertaraf eder. Deleuze'ün sunduğu Nietzscheci karşıtlık ve dışsallık, Hegel'in diyalektik sarmalına yakalanmayan, diyalektik-olmayan bir biçim üretir. Böylece bu Nietzscheci konumu Hegelciliği koruyan, onu reforme eden ya da tamamlayan "post-Hegelci" bir konum olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Öte yandan Deleuze'ün Nietzsche okuması için bir diğer önemli nokta, Nietzsche'nin Kantçı eleştirel projeyle ilişkilendirilmesidir. Deleuze'e göre "Nietzsche'nin Kant'la ilişkisi Marks'ın Hegel'le ilişkisi gibidir. Nietzsche eleştiriyi ayakları üzerine diker, tamı tamına Marks'ın diyalektiği yaptığı gibi."[24] Kant'ın başlangıçta bütüncül ve olumlayıcı olarak tasarladığı, fakat tamamlamayı başaramadığı eleştirel projeyi bir yandan tashih ederek, diğer yandan tamamlayarak kurtarır. Bütüncül eleştirinin başarılamamasının nedenleri bizzat transandantal metodun kendisinde yatar. Kant'ın duyulabilir ötesinde bir alan bulması yerleşik değerlerin eleştiriden korunabileceği bir alan açar ve Kantçı akıl projesi bir uzlaşım politikası doğurur: "Tanrı'ya, devlete, ebeveynlerimize itaat etmeyi terk ettiğimizde akıl ortaya çıkar ve bizi uysal olmayı sürdürmeye ikna eder".[25] Deleuze, daha kitabının ilk sayfasında modern felsefede değerler teorisinin yeni bir konformizm, yeni itaat biçimleri doğurduğunun altını çizer. Modern felsefenin büyük oranda Nietzsche'nin uzağında yaşadığı açıktır.

[22] Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey Yay., İstanbul, 2002, s. 26.
[23] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s 162.
[24] Deleuze, a. g. e., s. 89.
[25] Deleuze, a. g. e., s. 92.

Nietzsche'nin en genel tasarısı, anlam ve değer kavramlarının felsefeye taşınmasıdır. Nietzsche'de değerler felsefesi eleştirinin doğru gerçekleşmesinin ve bütüncül bir eleştirinin gerçekleşmesinin biricik yoludur. Eleştiri değerlerin değeriyle ilgili bir değer biçme sorunudur. Böylece değerlerin yaratılması sorunudur.[26] "Nietzsche'de *filozof-yasa koyucu* geleceğin filozofu olarak görünür; yasa koymak değerler yaratmak demektir."[27] Böylece Deleuze, Kantçı eleştirinin muhafazakâr kaldığı yerde Nietzscheci bütüncül eleştirinin radikal ve yaratıcı bir sınır tanımazlık içinde olduğuna işaret eder. Nietzsche, kısmî eleştiriyi bütünlüğe taşıdığı ölçüde Kantçı eleştiriye eklemlenir. Bu eklemleme Descombes gibi yorumcuların Deleuze'ü, Nietzsche esinli post-Kantçı bir düşünür olarak okumalarını açıklayıcı imalar içerir. Yine bu bağlamda, Deleuze ve Foucault gibi öncü düşünürlerin, Nietzscheci eleştirel felsefeyi post-Kant bir açıklamaya tâbi tutarak, çağdaş düşünce için aşkın ve belirleyici bir konuma taşımaları, postmodern/postyapısalcı söylemlerin ajitasyonuna maruz kalan eleştirinin güncel anlam ve işlevinin soykütüksel bir tartışması için de zemin açar.

Deleuze'ün, Kant'ın eleştirel felsefesine bu Nietzscheci çıkarması, Platoncu idealizm karşısında özcü-olmayan, çoğulcu, kişiselci-olmayan ve anti-hümanist bir Nietzsche yorumuna dönüşür. Bu bağlamda Nietzsche, felsefî soruşturmayı karakterize eden ve Platon'dan beri batı metafiziğini belirleyen özcü "soru biçimi"ni tashih etmiştir. Deleuze, Platon'da temel felsefî soru tipinin "Qu'est-ce que" olduğunu öne sürer. "Platon şöyle sorar: "Güzellik nedir? Adalet nedir? vb." Oysa Nietzsche'nin temel sorusu "Qui?"dir. Yani Nietzsche "Kim güzeldir?" ya da "Hangisi güzeldir?" diye sorar.[28] Soruyu böyle sormak bizi kişiselci ya da özcü bir yanıt arayışından uzaklaştırır ve güç istenci analizine sokar. "Nietzsche'ye göre 'Hangisi' sorusu şu anlama gelir: verili bir şeyden yararlanan güçler nelerdir, ona sahip olan istenç nedir."[29] Nitekim Deleuze, hakikat konusunda Nietzscheci soruyu şöyle formüle eder: "Hakikati isteyen kim? Başka bir deyişle hakikati arayan kimsenin istediği nedir?"[30] Böylece Nietzscheci soru tipi "bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir olaya yâni bir önerme ya da fenomendeki çeşitli ilişkileri içinde güçlere ve bu güçleri belirleyen genetik ilişkiye işaret eder."[31] Bu kişiselci-olmayan yorumda Deleuze'ün Nietzsche'sinin en önemli yönlerinden birini buluruz. Bu, "bağıntısal düşünme biçimi"yle ilgilidir. Özellikle "güç" ve "anlam" meselesinde Deleuze, felsefeyi "ayrımsal" ve

[26] Deleuze, a. g. e., s. 1.
[27] Deleuze, a. g. e., s. 91.
[28] Deleuze, a. g. e., s. 75 vd.
[29] Deleuze, a. g. e., s. 76-77.
[30] Deleuze, a. g. e., s. 94.
[31] Deleuze, a. g. e., s. xi.

"soykütüksel" analizler içeren göstergebilimsel bir tavırla kurar. Deleuze'ün farklı güçleri sınıflandırmaya ve analiz etmeye çalışan yorumuna göre Nietzsche'de "şeyler, organizmalar, toplumlar, bilinç ve ruhlar" dünyası yalnızca gerçekten güçler dünyasıyla ilgili "göstergeler"dir. Herbir fenomen bir "gösterge", bir "semptom"dur. Bu şekilde felsefe, göstergeleri okumak için bir metod olmaya tâliptir: "Tüm felsefe bir semptomatolojiden, bir göstergebilimden başka bir şey değildir. Bilimler semptomatolojik ve göstergebilimsel bir sistemden başka bir şey değildir."[32]Böylece Deleuze göstergebilimsel bir Nietzsche keşfeder.

Deleuze, Nietzsche düşüncesinin, ilki güçle, güçlerle ilgili olup, genel göstergebilim oluşturan ve ikincisi erkle ilgili olup bir etik ve bir ontoloji oluşturan iki büyük eksen etrafında örgütlendiğini belirtir.[33] Bu iki eksen, aynı zamanda Deleuze'ün yorumunun odaklarını da belirler. Nietzsche, gerçekliğin farklı miktarlarda güçlerden, içsel bir istencin harekete geçirdiği ve dünyayı oluşturan dinamik fenomenlerden oluştuğunu savunur. Atomcu metafiziği ve statik Varlık felsefelerini bir tarafa bırakan Nietzsche, güçlerin birbirleriyle antagonistik ilişkiler içerisinde, hiyerarşik komuta ve itaat örüntülerinde kök salan tahakküm ilişkileri içerisinde varolduklarını iddia eder. "Kimyasal, biyolojik, toplumsal ya da politik" herhangi bir beden, başat güçler ve tâbi güçler arasındaki bir ilişki olarak tanımlanır. İnsanların dünyasındaki "yüksek" ve "aşağı" türler, "aktif" ve "reaktif" -varoluşu onaylayıp güçlülüğün değerlerini tutunduranlar ile bir zayıflık ahlâkından hareketle varoluşu hor görenler- arasında açıkça görüldüğü gibi, nicel olarak farklı güçler, nitel olarak farklı fenomenlere yol açar.[34] Deleuze için Nietzsche düşüncesinin çoğulcu karakteri güç unsurunun indirgenemeyecek biçimde çoğulluğunu beraberinde getirir. Nietzsche bu yolla bir atomculuk eleştirisi sunar. Yalnızca güçler çoğulken, atomcular maddeyi çoğul olarak görürler. Kaba bir atomcu dünya kavrayışında, herbir atom, yalnızca özdeşliğe sahip tek bir şey olabilir. Oysa Nietzsche'nin çoğulculuğunda herbir şey şu ya da bu olabilir. Bu atomcu-olmayan çoğulculuk modeli, Deleuze'ün "transandantal empirizm"inin de temelini oluşturur.[35]

Deleuze, aktif ve reaktif güçlerin farklılık ve ilişkilerinin niteliksel analizinin, Nietzsche'nin güç analizinin en özgün boyutunu oluşturduğunu düşünür. Aktif ve reaktif güçler arasındaki niteliksel ayrımı, erk miktarları arasındaki niceliksel ayrımın önüne alır. Analizin en önemli örneği Hegel'in köle-

[32] Deleuze, a. g. e., s. 3.
[33] Deleuze., a. g. e., s. x.
[34] Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s. 106.
[35] Deleuze, a. g. e., s.4-6. Ayrıca bkz., John Marks, a. g. e., s. 59.

efendi diyalektiğinin Nietzscheci ters çevrimidir. Deleuze, efendinin "Ben iyiyim; öyleyse sen kötüsün" ve kölenin "sen kötüsün; öyleyse ben iyiyim" formüllerini dramatizasyon metoduyla ele alır: "Bu formüllerin birincisini söyleyen kimdir, ikincisini söyleyen kimdir? Ve her birinin istediği şey nedir?"[36] Bu dramatizasyonda köle bir olumsuz hareket istencini temsil eden karakterdir. Köle olumsuz yargıdan ("sen kötüsün") olumlu yargıya ("öyleyse ben iyiyim") hareket ederken, efendi, kendisinin olumlu ayrımından ("ben iyiyim") olumsuz sonuca ("sen kötüsün") yürür. Yâni kölenin tuhaf kıyası "bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar"ken,[37] efendinin aktif öz-olumlaması kölenin reaktif gücünün bir olumsuzlamasına eşlik eder ve onunla sonuçlanır. Nietzsche'nin aktif (sanatsal, soylu, yasa koyucu) ve reaktif (hınç, kötü bilinç, asketik ideal) güç tipolojisinde olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek Deleuze, üstinsanın, böylelikle Nietzsche'nin çokluk ve fark olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş bir birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna ulaşır.[38]

Güç istenci kavramı olmaksızın güçler belirlenimsiz kalır. Deleuze'e göre, güç istenci kavramını açık bir erk ve tahakküm arzusu olarak ele almak, Nietzsche düşüncesini yanlış yorumlamaktır. Güç istencini erki isteme ya da arama olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesiyle hiç ilgisi olmayan tatsızlıklarla karşılaşırız. Eğer tüm şeylerin bir güç durumunu yansıttıkları doğruysa, o zaman erk doğrudan birbiriyle yüzleşen güçlerin unsuruna ya da daha çok ayrımsal ilişkisine işaret eder."[39] Güç, kişisel açıdan düşünülmemiştir. Güçler daima birbirleriyle ilişki içinde olduklarından, güç, daha çok bir "olay"dır ve güç istenci, güçler arasındaki ilişkiyi hem niceliksel, hem de niteliksel açıdan belirler. Güç istencinin tahakkümle ilgili bir şey olmadığını belirtmekle Deleuze, bizi yapabileceğimiz şeyden ayıran hastalıklı bir "reaktif" gücün bile, görünüşte bir diğer etkilenim tarzı olan bir diğer güç biçimini verebileceğine işaret eder.[40] Güç istenci ister aktif ister reaktif olsun, her bir gücün niteliklerinin kendisinden kaynaklandığı gücün niceliklerinin ayrımsal ilişkilerini kuran soykütüksel güç unsurudur. Güç istenci niteliği ya olumlayıcı ya da olumsuz olan gücün bir tür iç merkezi, aktif ya da reaktif oluşudur. Güç istenci güç ilişkileri olarak bir doğa teorisini mümkün kılan dinamik, nitelikçe belirlenmiş ve her bir gücün diğeriyle karşılıklı etkileşimini gerektiren bir kavramdır.[41]

---

[36] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 119.
[37] Deleuze, a. g. e., s. 121.
[38] Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 330.
[39] Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. xi.
[40] Deleuze, a. g. e., s. 66.
[41] Bogue, *Deleuze ve Guattari*, s. 37.

Deleuze'ün Nietzsche okumasının bir diğer özgün açılımı, Nietzsche felsefesinin en sorunsal unsurlarından biri olan ebedî dönüş nosyonu konusundadır. Deleuze, ebedî dönüşün de güç istenci gibi "fena hâlde yanlış anlaşıldığını" belirtir. "Ebedî dönüşü, şeylerin belirli bir düzenlemesinin, gerçekleşmiş tüm diğer düzenlemelerden sonra geri dönüşü olarak anladığımız her seferinde, ebedî dönüşü özdeş ya da aynının geri dönüşü olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesini çocukça hipotezler yerine koyarız. Hiç kimse tüm özdeşlik biçimlerinin bir eleştirisini Nietzsche'den daha öte geliştirmemiştir."[42] Deleuze'e göre ebedî dönüş Nietzsche'nin oluşu olumlamada kullandığı en önemli nosyondur. Nietzsche, dünyanın bir oluş ânına sürekli geri dönüşünü göstermek ister. Bu yolla ebedî dönüş, tüm zengin yaşam imkânları içinde şimdiki ânın sentetik doğasını ifade eder. Ebedî dönüş, çok sık sanıldığı gibi, özdeş olan ve aynının sürüp giden bir tekrarı olarak değil, "çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin, farkın ve onun tekrarının bir açıklaması olarak hizmet veren bir ilkenin ifadesi olarak anlaşılmalıdır."[43] "Geri dönen varlık değildir, daha çok oluşu ve geçip gideni olumladığı kadarıyla varlığı kuran geri dönüşün kendisidir. Geri dönüş, çeşitliliği ya da çokluğu olumlayan bir şeydir. Ebedî dönüşte özdeşlik, geri dönen şeyin doğasını değil, aksine farklılaşan şey için geri dönüş olgusunu betimler."[44] Deleuze, ebedî dönüş nosyonunu bu "ontolojik" yön yanında, "etik ve seçici düşünce" açısından da ele alır ve Nietzsche'de bu kavram bağlamında Kantçı etik kural kadar güçlü bir etik kural bulur. Bu, olumlayıcı güç istencini öne çıkartan etik bir perspektiftir. "Bir etik düşünce olarak ebedî dönüş pratik sentezin yeni formülasyonudur: *Ne istersen iste, aynı zamanda onun ebedî dönüşünü de isteyeceğin bir tarzda iste*".[45] Bu, bireyin her bir ânı, oluşun tüm anlamı içinde yaşamasını gerektirecek bir etik öğretidir. Bu öğretinin yaşama manik, hattâ yaşanamayacak bir yaklaşım getirdiği söylenebilir. Bununla beraber Nietzsche'nin etik anlayışının -küçük avuntu türlerine ve genelde yaşam gücünü alıp götüren gevşek düşünceye karşı bir saldırı- gücü yadsınamaz.[46] Bu öğreti, olası eleştirilere rağmen, nihilizmin alt edilmesini sağlayacak bir gerçek olumlama eğilimidir. Deleuze'ün okumasında, Nietzsche, oluşun olumlanması olarak ebedî dönüşle, değerlerin yaratılmasını sağlayan aktif güçleri harekete geçirecek bir etik anlayış peşindedir.

Deleuze, *Fark ve Tekrar* (1968) ve *Anlamın Mantığı* (1969) eserleriyle geçmişin ayrıksı düşünürleri üzerine görece geleneksel kalıplarda yazdığı ilk

[42] Deleuze., *Nietzsche and Philosophy*, s. xi.
[43] Deleuze., a. g. e., s. 49.
[44] Deleuze., a. g. e., s. 48.
[45] Deleuze., a. g. e., s. 68.
[46] John Marks., a. g. e., s. 60-61.

eserlerindeki tarzından koparak "kendi adına" konuşmaya başlar. Çıraklık sona ermiş, kariyerini özgünlüğe ve olgunluğa taşıyacak bir kavramsal temel geliştirilmiştir. Fakat hem geç döneminin bağımsız çalışmalarında geliştirdiği "fark felsefesi"nde, hem de Félix Guattari'yle ortak çalışmalarında geliştirdikleri "şizoanalitik arzu felsefesi"nde bu kavramsal temelin devşirildiği yüzler, yeni maskelerle bir fark ve tekrar tiyatrosunun felsefî karakterleri olarak sürekli yeniden görünürler. Bu "pandomim tiyatrosu"nda[47] en özgün ve sorunsal rolü Nietzsche üstlenir. Deleuze'ün erken döneminde özcü-olmayan, temsilî-olmayan, anti-hümanist ve anti-diyalektik karaktere sahip bir epistemoloji inşâ etmesi açısından Nietzsche düşüncesi vazgeçilmezdir. Guattari'yle ortak çalışmalarında, arzunun toplumsal makinalar içerisindeki akışlarının haritasını çıkaran ve totalleştirici, hiyerarşik düşünce biçimleri ve toplumsal düzenlemelerle çarpışan kodçözücü teorik modeller (şizoanaliz, göçebebilim, köksap bilgisi) geliştirirken de, Nietzscheci eleştirel çerçeveyi kullanırlar. Deleuze'ün deneyimi, *Difference and Repetition*'da belirttiği gibi, sanattaki kolajlar gibi bir işlev sergiler ve felsefe tarihi aracılığıyla felsefeyi yeniden üretir. Tıpkı bıyıklı bir Mona Lisa gibi, felsefî olarak sakallı bir Hegel, felsefî olarak sakalı bıyığı kesilmiş bir Marks tasarlar.[48] Nietzsche'nin çehresinde -tam da onun beklediği gibi- eserlerinin, girişimlerinin, yaşama verdiği en küçük göstergenin yorumlanması sayesinde aralıksız bir maske büyütür. Filozofların anıtsal boyutlardaki makinasal portrelerini hazırlayan Tinguely'nin girişimine paralel soyut bir girişimle, Nietzsche'nin mekanik bir zihinsel portresini tasarlar. İçsel, despot gücü eski konumuna getirmeyecek, dışarıyla ilişkili bir göçebe gücü, bir seyyar savaş makinasını yeniden örgütler. Bu göçebe mekanizmayı, Batı felsefesinin egemen doğruluklarına karşı fark, rastlantı, kaos ve oluşu onaylayan bir felsefe yaratarak yeniden savaş alanına sürer.

---

[47] Deleuze'ün dramatizasyon metodunu da imâ eden bu "tiyatro" ve "pandomim tiyatrosu" metaforları Foucault'ya aittir: "Bu, düşünce olarak değil, tiyatro olarak felsefedir: gizli jestlerin birbirine işaret ettiği çoğul, kaçak ve bir anlık sahnelerle bir pandomim tiyatrosu." Bkz., Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Basill Blackwell, Oxford 1977, s. 196.

[48] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, The Athlone Press, London, 1994, s. xxi.

SİNEMA



Dénes Petöe Reklamı, Creative Black Book, 1994.

Gerçekçi Geleneğin İzinde: Kracauer, "Basit Anlatı" ve Nuri Bilge Ceylan Sineması

Aslı Daldal

1995'te ilk kısa metrajlı filmi *Koza* ile Cannes'a katılmaya hak kazandığından beri Nuri Bilge Ceylan, alışılmış film kalıplarının oldukça dışında görünen sade ve yalın anlatımı, fotografik gerçekliği temel alan görsel kalıpları ve içe dönük, gösterişten uzak kişiliği ile sinema çevrelerinde büyük dikkat çekti. Bu dikkat sadece hayranlık ve beğeniden ibaret değildi. Ceylan'ın ilk uzun metrajlı filmi *Kasaba* (1997) genel olarak "bütüncül bir sinemasal anlatı diline sahip olmadığı", Ceylan'ın "fotoğrafları olarak başlayıp öylece bittiği", yönetmen'in ikinci uzun metrajlı çalışması *Mayıs Sıkıntısı* ise "hiçbir şey anlatmadığı", "herhangi bir tezi olmadığı" "oyuncularının yeterli olmadığı" gibi eleştirilere uğradı. Hatta bu eleştiriler zaman zaman Nuri Bilge Ceylan'ın genel sanat anlayışını da hedef aldı: "Bu" nasıl bir sanattı? Hayatı, yaşantıyı olduğu gibi aktarmak, o yaşantının içinden gelen amatör oyuncuları oynatmak, sesi, müziği, diyalogları olabildiğince azaltmak, ritmi düşürmek nasıl bir seyir zevki, nasıl bir "sanatsal yükseliş" hissi verebilirdi?

Bu tartışmalar kuşkusuz Nuri Bilge Ceylan'la başlamıyor ve onun sinema üslubunu değiştirmesiyle de (ki *Uzak*'ta Ceylan'ın farklı yönlere kaymaya başladığının izleri görülmekte) sona ermeyecek. Aslında, sinema "sanatının" varolan gerçekliği "dönüştürmesi" gerektiği görüşünü, genel anlamda sanat felsefesinde yüzyıllardır tartışılagelen temel estetik sorunsaldan bağımsız düşünemeyiz: Bu sorunsalın özünü, Aristo'dan günümüze kadar gelen, Lukacs'ın Marksist Estetik Kuramı'na da uyarladığı "mimesis" (yansıtma, taklit) kavramıyla, Kantçı formalizm (biçimcilik) arasındaki hâlâ kapanmamış görünen uçurum oluşturmaktadır. "Biçimcilerle", yani sanatın varolanı yeni bir "form"a dönüştürmesi gerektiğini söyleyenlerle[1], biçimin değil "içeriğin", aktarılan, yansıtılan şeyin temel alınmasını isteyenler[2] arasındaki kuramsal gelenek tartışması sinema alanına da yansımıştır. Ancak ülkemizde "gerçekçi" sinema geleneği (André Bazin dışında) fazlaca bilinmediğinden, sinema alanındaki eleştiriler çoğu kez "biçimci" genel sanat anlayışı temel alınarak yapılmaktadır. Sinema kuramı içerisinde, sinemanın geleneksel anlamda bir sanat olup olmadığı, fotoğraf ve gerçeklikle ilişkisinin ne olduğu konusunda çok yoğun tartışmalar yapılmakta ve tartışmaya taraf olan kesimler çok zengin kuramlar geliştirmektedir. Bu kuramlardan yeterince haberdar olmadan yapılan yorumlar tek taraflı ve zaman zaman biraz "despotik" (Sanat budur! Sinema şöyle olur!) olabilmektedir.

Bu yazının amacı, Roy Armes tarafından gerçekçi sinemanın "İncil'ini yazan kuramcı" olarak değerlendirilmesine karşın (Armes, 1974), Türkiye'de çok az tanınan bir yazarın, Siegfried Kracauer'in gerçekçi sinema anlayışının, ve bu anlayışın ilginç perspektiflerinden "basit anlatı" (slight narrative) kavramının, Nuri Bilge Ceylan sinemasında (özellikle *Mayıs Sıkıntısı*'nda) gerçekçilik geleneğinin bir devamı olarak nasıl karşımıza çıktığının bir analizini yapmaktır. Bu bağlamda Ceylan'ın *Uzak*'la beraber değişmeye başlayan anlatı kalıplarının da altı çizilmeye ve *Uzak*'ın *Mayıs Sıkıntısı* ile karşılaştırmalı bir yorumlaması yapılmaya da çalışılacaktır.

SİNEMA VE SANAT

Sinemanın geleneksel sanatlarla olan benzerliği, ya da başka bir deyişle, sinemanın geleneksel anlamda bir "sanat" olup olmadığı, sinema kuramının temel sorunsallarından birisi olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir. Sinemanın estetik felsefesi açısından ontolojik temeli incelendiğinde, biçimci yaklaşım

[1] Bu konuda daha detaylı bilgi için örneğin bkz., Suzanne Langer, *Feeling and Form* (New-York: Charles Scribner's Sons, 1953).

[2] Bu perspekitifin geniş bir özeti için bkz., Maynard Solomon (ed.)*Marxism and Art* (Detroit: Wayne State University Press, 1979).

(gerçeği dönüştürme) ve klasik mimesis (yansıtma) kuramından türeyen dört temel yaklaşım karşımıza çıkar[3]:

a- Varoluş, sıradan yaşantı, herhangi bir sanatsal "güzellik" içermez. Sanat, en başta, kaotik dünyadan "ahenk" içeren yeni bir "şiir" yaratmaktır. Bu şiirsellik, felsefi anlamda insandaki "güzel" duygusunu harekete geçirir. Kant'tan esinlenen bu görüşe göre "güzellik", "çeşitlilik içerisinde ahenk yaratabilmektir". Bu güzellik karşısında duyulan "zevk", herhangi bir dünyevi tatmin ya da fayda arzusundan ileri gelmez. Sanat, maddeci yaklaşımlarla açıklanamayan, "aşkın" duyguları harekete geçirir (Kant, 1960). Sinema da, özellikle insanoğlunun duygularına hitap eden, maddesel dünyadan bağımsız bir sanattır. Bu perspektifin en önemli savunucularından Hugo Munsterberg'e göre, bazı filmler, insan zihninde, Kant'ın maddesel dünyayla tamamen ilgisiz "aşkın" hislerine paralel bir güzellik ve ahenk duygusu yaratabilir. Sinema, insanı varoluşun sıradan gerçekliğinden koparıp başka bir şiirsel dünyaya götürebilir (Andrew, 1976). Sinemayı "güzel sanatlar" alanına yaklaştıran bu görüşe göre, film de aynı resim gibi toplumsal bağlamı dışında, tamamen farklı, yeni bir "güzellik" yaratabilir ve bu bakımdan da geleneksel sanatlarla bir tutulmalıdır.

b- Yine Kant''tan esinlenen bir başka görüşe göre, yukarıda vurgulanan bu "güzellik" duygusunu harekete geçiren, sanat eserinin kaotik yaşantıyı yeniden biçimleyerek oluşturduğu "şiirden" çok, ifade etmek istediği duyguyu ortaya koyuş "biçimidir". Sanat eserinin anlamından çok "formu" önemlidir. Yeni-Kantçılar olarak bilinen bu grubun önemli temsilcilerinden Suzanne Langer'a göre, kişide "aşkın" estetik duyguyu yaratan, Langer'in "başat biçim" (significant form) adını verdiği bu biçimsel güzelliktir (Langer, 1953). Sanat, insanoğlunun duygusal dünyasını sembolize eden biçimler yaratır. Dolayısıyla bir sanat eserinin değeri onun biçimsel ögeleri ile ölçülür. Bu kuramı sinema alanına uyarladığımızda, filmin estetik olarak başarılı olabilmesi için sinema dilinin biçimsel ögelerinin (ışık, renk, ses, kurgu, aktör...) izleyicide Kantçı anlamda bir "aşkınlık" duygusu yaratması gerekmektedir.[4] Bu kuramın sinema alanındaki savunucularından Rudolf Arnheim'e göre sanat, dikkati aktarılan nesneden uzaklaştırıp, sanatın aktarım "araçlarına" çeker. Aradaki aktarım araçlarını "saklayan" ve gerçeği olduğu gibi vermeye çalışan bir yaklaşım sanat olamaz. Arnheim bu yüzden uzun süre "sesli" filme karşı çıkmıştır (Andrew, 1976).

---

[3] "Ontolojik temel" kavramını "teoriye" alternatif bakışı gereği reddeden postmodern yaklaşımlar bu yazının ilgi alanı dışında kalmaktadır.

[4] İstanbul sinemalarında yaz aylarında gösterimde olan Japon yönetmen Takeshi Kitano'nun *Bebekler (Dolls)* filmi, renklerle yarattığı görsel senfoni açısından bu perspektife örnek verilebilir.

c- Yaşamı olduğu gibi verme taraftarı olan "gerçekçi" yaklaşıma karşı çıkan, ancak biçimciliği de ("sanat için sanat" bağlamında) reddeden üçüncü grup, "modernistler" olarak da adlandırabileceğimiz, çoğu siyasi olarak "engagé" sanatçı topluluğudur. Bu sanatçı ve düşünürler çevremizde varolan gerçekliği başat ideolojinin bir yansıması, bir "façade" olarak görür. Sanatın (ve sinemanın) amacı toplumu dönüştürmek, varolan sistemi sorgulamak olduğuna göre, aslında gerçek olmayan, "sahte" bir gerçekliği yansıtmanın hiçbir faydası yoktur. Ekim Devrimi sonrasında başarılı filmlere imza atan Eisenstein'e göre çekilen tek bir sahnenin, "gerçekliği yansıtması açısından" tek başına hiçbir anlamı yoktur. Filme anlam katan, onu seyircinin kafasında farklı bir "senteze" dönüştüren "montajdır". Eisenstein, "doğal" olana fazla bir önem vermez ve devrimin "fütürist" öncülleriyle uyumlu olarak gerçeğin "kurulması" gerektiğini söyler (Deleuze, 1996). Sinema kuramı içerisinde bu perspektife örnek olarak, Eisenstein dışında, 1965 sonrası Althusser Marksizm'inden etkilenen Fransız sinemacıları (özellikle Jean Luc Godard) ve *Cahiers du Cinema* yazarları (Comolli, Narboni, Baudry) da gösterilebilir.

d- Son olarak, sanatın gerçekliği yansıtmak (ya da taklit etmek) amacından ortaya çıktığını savunan Aristo'nun "mimesis" kavramı, sinemasal gerçekçiliğin de temel çıkış noktasını oluşturur. Mimesis basit bir yansıtma kuramı değildir ve insanın temel ontolojik durumuna dair önemli düşünsel açılımlar sağlar. Aristo'ya göre insan, varlığa atılmış bir "hiç" değil, çevresi ile sürekli etkileşim halinde olan "siyasal" bir hayvandır (zoon politikon). Bu düşünce temelde, insanın doğada varolduğu düşünülen "ahenge" uyabileceği, ya da insanın kendisini çevreleyen dünya ile diyalektik bir uyum içerisinde olması gerektiği fikrini de kapsar. Modernistlerin, "kaos", "yabancılaşma" ve "varoluşa düşüş" (Geworfenheit ins dasein-Heidegger) kavramlarına karşın, mimesis merkezli "gerçekçi" sanat savunucuları "uyum", "bütünlük" ve "öz"ü vurgular. Genelde "hümanist", insan merkezli bir sanat anlayışına gönderme yapan bu felsefe, sinema kuramı içerisinde özellikle André Bazin ve Siegfried Kracauer'in yazılarında hayat bulur.

Fransız kuramcı Bazin'e göre Eisenstein'in "montaj" teorisi seyirciyi şartlamak ve manipüle etmekten başka bir işe yaramamaktadır. Bazin montaj yerine, gerçekliği en zengin haliyle verebilecek olan "alan derinliği" kavramını benimser. Kracauer de (aşağıda vurgulanacağı gibi) sinemasal anlatıya en uygun düşen türün fotografik gerçekçilik olduğunu söyler. Gerçekçilik-doğa ve sanat arasındaki ilişkiye daha yakından bakıldığında, biçimcilerin aksine, "gerçekçi" sanat (ve sinema) savunucularının, "şiirselliği", varolanın "dönüştürülmesi" sürecinde değil, yansıtılması sürecinde buldukları görülür. Başka bir deyişle, sanat, doğadaki, sade yaşantıdaki "gizli" şiirselliği yakalamak ve aktarabilmektir. Basit hayatların yalınlığını, saf insanın "güzelli-

ğini", bu duyguları paylaşan seyircide bir "haz" yaratacak şekilde verebilmek belki de başarılması en zor sanattır. Ünlü yönetmen Griffith sinema yapma amacını şöyle özetler: "Benim başarmaya çalıştığım yegane şey, 'görebilmenizi' sağlamaktır" (Jacobs, 1939:119). Bu perspektif, temelde varoluşa daha olumlu, dengeli bir yaklaşımı içerir. İnsanın da parçası olduğu yaşam özünde belli bir "ahenk" saklar. Bu ahengi bozan modernizm ve onun uzantısı olan teknolojik kaostur. Sinemaya bu noktada büyük iş düşmektedir: Aslında teknolojik bir sanat olan sinema, insanın (Griffith'in vurguladığı anlamda) çevresini "görmesini" sağlayarak insan-doğa arasındaki bozulan "diyaloğu" yeniden kurabilir. Biraz metafizik ve teolojik boyutlar da içeren bu görüş, Bazin ve Kracauer dışında, eski bir din adamı olan "fenomenolojik" yaklaşımın ünlü temsilcisi Amédé Ayfre tarafından da savunulmuştur (Ayfre, 1969).

KRACAUER VE NURİ BİLGE CEYLAN: GERÇEĞİN "YALANSIZ" AKTARIMI

Almanya'nın önde gelen gazetelerinden *Frankfurter Zeitung*'da, 1933'te sürgüne gönderilinceye kadar pekçok köşe yazısı yazan ve sinema editörlüğü yapan Kracauer, Frankfurt Okulu'nun ünlü simalarıyla aynı entelektüel ortamlar içinde yer almış, özellikle Walter Benjamin'le dostluğu Benjamin'in trajik intiharına kadar sürmüştür. Frankfurt Okulu'nun (özellikle Adorno'nun) "mimesis" kuramını yadsıyan görüşlerini hiç paylaşmamış olsa da, kitle kültürüne duyduğu öfke açısından "modernistlerle" bir noktada buluştuğu söylenebilir. Kracauer'in en önemli eseri *Theory of Film*, sadece sinema ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dikkat çekmekle kalmaz, "bilimsel düşünce" ve "teknolojik gelişme" paradigmalarına alternatif bir felsefe ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda sinemaya da adeta "kurtarıcı" bir görev atfeder: Bilimin "soyut" gerçeklerine karşı, sinema parmaklarımızla "dokunabileceğimiz" somut gerçeklikleri bize yeniden gösterir. Kracauer de aynı Ayfre gibi, insan ve doğa arasındaki kopuk diyaloğu sinemanın yeniden kurabileceğine inanır.

Kracauer'e göre sinema fotoğraftan gelmektedir ve bu yüzden de fotoğraf sanatının genel estetik prensipleri sinema için de geçerlidir. Ses ve kurgu dışında sinema da, fotoğraf gibi, "ham gerçekliği" olduğu gibi aktarır. Sinemanın asıl "amacı" (yine fotoğraf gibi) bizden bağımsız varolan gerçekliği olduğu gibi yansıtmaktır. Kracauer'e göre her sanat, kendi teknik altyapısına (araç-gerecine), ve felsefi "özüne" uygun biçimler benimsemelidir. Sinemanın, fotografik gerçekliği reddettiği ölçüde sanat olabileceğini savunan neo-Kantçı sinemacılara karşı (örneğin Alman Dışavurumcu sineması, varolanı çarpıtıp, abarttığı ölçüde estetik meşruiyet kazandığını düşünmüştür),

Kracauer, sinemanın "doğal işlevinin", teknik altyapısı dolayısıyla (kamera, pelikül, ses vb.) "gerçekliğin kaydedilmesi" ve aktarılması olduğunu vurgular. Sinemanın "sanat" olup olmadığı konusu ise aslında Kracauer için büyük bir önem taşımaz. Sinema, "geleneksel sanatlar", yani tiyatro, roman ya da şiirin teknik ve felsefi altyapısına sahip değildir. Sinemanın "sinema" sayılabilmesi için "geleneksel sanatlardan" ve onların (gerek oyunculuk, gerekse dil açısından) ifade biçimlerinden daha "farklı" bir yol izlemesi gerekir (Kracauer, 1960). Kracauer, ünlü sanat sosyoloğu Arnold Hauser'in şu sözlerini aktarır: "Film, gerçekliğin büyük bir bölümünü değiştirmeden kullanan yegane sanattır. Gerçekliği yorumlar elbette, ama bu yorum herzaman için 'fotografik' bir yorumdur" (Kracauer, 1960:40).

Kracauer'in sinema teorisi içerisinde, özellikle Nuri Bilge Ceylan sinemasının başat anlatı kalıplarıyla neredeyse birebir uyuşan dört temel unsur bulunmaktadır:

a- Sinema eğer gerçekliğin yeniden sunumu ve hatta "kutsanması" ise, sinemasal anlatı kalıpları içinde "oyuncu", tiyatro sanatçısından çok farklı bir tarz benimsemelidir. Belgesele yakın bir dili olması gereken bu "sinematik" filmlerde oyuncu ya amatör olmalı, yani oynadığı rolün gerçek hayatta "sahibi" olmalı, ya da çok "minimal" bir ifade tarzı kullanmalıdır. Özgün ve "yalansız" olabilmek için (Kracauer geleneksel sanatların bir tür "yalan" söylediğini düşünür), "rol kesmeyen", kendi olabilen oyunculara başvurmak gerekir. Kracauer'e göre, iyi bir sinema oyuncusu, neredeyse hiç oynamıyormuş havası vermeli ve doğal halinde yaşarken kameraya yakalanmış kadar kendiliğinden olabilmelidir. İtalyan yeni-gerçekçi sinemasında ve sonrasında Pasolini ve Fellini filmlerinde sıkça başvurulan amatör oyunculara rol verme geleneği, Kracauer'in de altını çizdiği bu "kendiliğindenliği" yakalama arzusundan kaynaklanır.

Nuri Bilge Ceylan *Koza*'dan bu yana (yan rollerde profesyonellere yer vermeye başladığı *Uzak* hariç) genelde yakın akraba çevresinden oluşan tamamen amatör oyuncularla çalışmayı seçer. Zaman zaman sanat çevrelerinde hafif bir ironiyle karşılanan bu seçim, aslında Kracauer'in belgesele yakın bir dile sahip olmasını istediği ideal "sinemasal" form ve onun "basit anlatı" dünyasıyla uyumludur. Ceylan, filmlerini genelde bir "otoportre" olarak tasarlamakta ve kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak senaryosunu oluşturmaktadır. Sine-gerçekçi (ciné-verité) filmlerinin en sıradışı olanlarını bile hayrete düşürecek bir cesaretle Ceylan filmlerinde kendi annebabası, kuzeni ve yakın akrabalarını "kendi gerçek yaşam rollerinde" oynatır. *Mayıs Sıkıntısı*'nda Yenice'den kurtulmak isteyen ama bir türlü başaramayan Saffet (Mehmet Emin Toprak) gerçek hayatta da benzer tecrübeler yaşamış bir Yeniceli'dir (Ceylan, 2000). Öte yandan, yine Kracauer'in "minimal" bir

ifade tarzını savunan oyunculuk kuramına paralel olarak, Ceylan, "durağan" oyunculuğu ve fazla coşkuya yer olmayan vücut dili dolayısıyla *Uzak*'ta Muzaffer Özdemir'i, sesli sahnelerdeki bütün yetersizliğine rağmen, profesyonel oyunculara yeğler (Ceylan, 2003).

b- Belgeselle içiçe olan Kracauer'in "gerçekçi" sinema anlayışında, kişiler kadar eşyalar ve diğer çevresel unsurlar da büyük önem taşır. Çoğu kez film, karakterler ve onları yansıtan temel nesneler (mesela belli başlı mobilyalar) arasında bir kaynaşma olduğu hissi verir. Örneğin, De Sica'nın 1948 yapımı *Bisiklet Hırsızları* filminde Ricci'nin kayıp bisikleti ailenin dördüncü bir ferdi gibidir. Yine çoğu gerçekçi filmde pek fazla yakın plan kullanılmaz ve filmin kahramanı genelde içinde yaşadığı ev, mahalle veya şehir ortamı içinde "kalabalığın bir parçası" olarak sunulur. Çevresel unsurlar içsel sorunlardan daha büyük önem taşıdığı için, "koralite" vurgusu daha çok yapılmaya çalışılır.

Ceylan'ın filmlerinde de belli bir tarihi olan, öykü içerisinde neredeyse insani bir "kimlik" kazanan bazı nesnelerin bulunduğunu görürüz. Örneğin *Mayıs Sıkıntısı*'nda çocuğun kırmadan taşımak zorunda olduğu yumurta, küçük çocukla bütünleşir, sıradan bir "yumurta" olmaktan çıkar. Filmde dürüstlük, emek ve doğaya saygı sembolü olan "yumurta" adeta başrollerden birini oynamaktadır. Muzaffer'in şarkılı çakmağı da, büyük şehirden gelen yönetmenin hafif züppe kişiliğinin "kitsch" bir işaretidir... *Uzak*'ta Mahmut ve koltuğu ayrılmaz bir bütündür. Koltuk aynı zamanda mülkiyet ve iktidar duygularını da simgelemektedir (Mahmut'un evden gitmesini fırsat bilen Yusuf ev sahibinin "yerini", koltuğuna rahatça kurularak alır). Zaten *Uzak*'ın geçtiği mekan Ceylan'ın kendi evi olduğu için, ev ve içinde yaşayanlar arasındaki ilişki, filmin asıl öyküsünden bağımsız ikinci bir anlatı olarak karşımıza çıkar. Evin manzarası, duvardaki film afişleri, evin genelde eski "kokan" döşemeleri, bize sıradan bir stüdyo mekanında değil, somut olarak orada nefes alan, kendine has bir hayat süren Mahmut'un (Nuri Bilge Ceylan'ın) gerçek "yaşam alanında" olduğumuzu hatırlatır. *Mayıs Sıkıntısı*'nda da karakterleri çevreleyen "doğa" büyük önem taşımaktadır: İnsan ve doğa arasındaki ilişki hiçbir "yabancılık" içermez. *Uzak*'ta küçük bir ev alanıyla sınırlı olan bu "sıcaklık ve ait olma duygusu" aşağıda tekrar vurgulanacağı gibi, *Mayıs Sıkıntısı*'nda bütün bir kasaba ve onu çevreleyen doğal örtüyü kapsar.

c- Kracauer'e göre filmde fazlaca "diyalog" kullanmak, sinema diline zarar verir. Konuşma, sözel ifade "tiyatro sanatının" temel anlatı kalıbıdır. Derdini anlatmak için söze başvuran yönetmen, görüntünün işlevini azaltır; onu basit bir arka plan resmi haline sokar. Gerçekliği olduğu gibi aktarmak

amacı taşıyan sinemanın en temel özelliği "görsel bir dil" olmasıdır. Filmde diyaloglar kadar, genel arka plan sesleri ve müzik de olabildiğince azaltılmalıdır. Ses ne kadar kısık olursa, konuşmalar o kadar "gerçek hayattan alınma" hissi verir. Kracauer de, André Bazin gibi, seyircinin bilincini zayıflatacak psikolojik yöntemlere başvurulmasına karşı çıkar.

Diyaloglar ve ses Ceylan'ın sinemasında da olabildiğince az kullanılmaya çalışılır. Çoğu yerde yönetmen "minimal ölçüde kısık bir ses" tercih eder. Ceylan fon müziğine de çok dikkatli yaklaşır, müziği seyirciyi etkilemek için kullanmamaya özen gösterir. *Mayıs Sıkıntısı*'nda belli sahnelerde klasik müzik kullanırken duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirir:

> *"...Aslında başlangıçta hiç müzik kullanmak istemiyordum, fakat montajdan sonra dayanamadım galiba. Ama en azından şuna dikkat ettim: Belli bir duyguyu arttırmak için kullanmamaya çalıştım müziği, bir kahramanın duygusunu anlatmak ya da o duyguyu yoğunlaştırmak adına kullanmadım, ilgisiz sahnelere koymaya çalıştım. Bu, suçluluk duygumu biraz azalttı..."* (Ceylan, 2003: 105).

d- Kracauer'in sinema anlayışı içerisinde, Marksizme fazla yakınlık duymamasına rağmen, Marksist Estetik kuramcısı Lukacs'ınkine benzeyen bir "ideal form" kavramı vardır. György Lukacs'a göre, yüzeysel gerçekliği aktaran natüralist romanlar "mutlak gerçekliği" yansıtmaz. Şu anda varolan ve ancak ampirik olarak algılayabileceğimiz gerçeklik, varolan yaşamın "bütünü" değildir. Gerçekliğin "bütününü" yakalayabilmek için, sadece görünen değil, potansiyel olarak varolabilecek gerçeklik de yansıtılmalıdır. Bu bağlamda Lukacs, Balzac, Tolstoy ve Mann'ın "eleştirel gerçekçi eserlerini" edebiyatta ideal biçimler olarak görür (Lukacs, 1964). Kracauer de aynı Lukacs gibi sadece görünen gerçekliği anlatan ve hiçbir öyküsel kurmacaya yer bırakmayan belgesel filmleri ve "olgu sinemasını" (film of fact) yeterli görmez. Bu filmler, her ne kadar fiziksel yaşantının sürekliliğini özgürce keşfetme olanağına sahip olsalar da, gerçekliğin çok önemli bir boyutunu, "insanı" gözardı eder. Öte yandan insan boyutunu aşırı öne çıkaran, insani tutkular ve iç çelişkiler üzerine kurulu öyküler de, fazlaca "tiyatrovari" oldukları için sinemaya uygun değildir. Kracauer için en ideal sinemasal biçim, kendisinin "bulunmuş öykü" (found story) olarak adlandırdığı anlatı biçimidir. Kracauer, "bulunmuş öyküyü" şöyle tanımlar:

> *"Bulunmuş öykü" tanımı varolan fiziksel gerçeklik içerisinde belirebilecek her çeşit öyküyü kapsar. Bir ırmağın ya da gölün yüzeyini yeterince uzun bir zaman incelerseniz, suyun üzerinde rüzgar ya da akıntı yüzünden oluşan küçük halkalar farkedersiniz. "Bulunmuş öyküler" de aynen böyle*

ortaya çıkar. Kurgulanmaktan çok, "keşfedilen" bu öykücükler, sinema ve belgeseli birbirine yaklaştırır" (Kracauer, 1960: 246).

Kracauer'e göre, "bulunmuş öykü" geleneği içerisinde çekilen filmler, kurmaca ögelere verdikleri ağırlık bakımından "episodik", yani birbirinden görece olarak bağımsız kısa hikayeciklerden oluşan filmler (örneğin Rossellini'nin *Paisan*, Fellini'nin *Dolce Vita* filmleri...) ve hayattan alınma çok basit bir genel öykü çevresinde kurgulanan "basit anlatı" (slight narrative) filmleri olarak ikiye ayrılır.

"Basit anlatı" sineması, Nuri Bilge Ceylan filmlerinin (özellikle *Mayıs Sıkıntısı*'nın) temelini oluşturmaktadır. Dünya sinemasının en önemli örnekleri içerisinde "basit anlatı filmleri" büyük yer tutar. Flaherty'nin konulu belgeseli *Nanook*'la başlayan bu gelenek, Jean Vigo'nun, Satyajit Ray'in, Yasujiro Ozu'nun ve özellikle de günümüz İran Sineması'nın (Kiarostami, Panahi) öyküsel altyapısını oluşturur. Kracauer'in de vurguladığı gibi, "basit anlatı", fotoğrafla içiçe bir sinemadır ve öykünün hayatın içinden gelmesine büyük önem verir. Aslında filmin konusu çoğu kez "gündelik yaşantı"dır. "Hayatı olduğu gibi vermek", bunu yaparken de mümkün olan en az müdahaleyi yapmak (sanatın "yalanını" minimize etmek) arzusundaki sinemacı için çok katı kurallarla belirlenmiş bir kurmaca altyapıya gerek yoktur. "Basit anlatı", çok sade, yaşamın gündelik akışı içinde belli belirsiz seçebileceğimiz olaylar çevresinde gelişen bir öyküleme kalıbıdır. Bu tarz bir sinemanın "sanat" yönü, daha önce de açıklanmaya çalışıldığı gibi, "varolan yaşamdaki ahengi, şiirselliği yakalayabilmesi ve aktarmasıdır." Bu tür filmlerde geleneksel anlatıdaki "giriş-gelişme ve sonuç" bölümlerini bulmak da mümkün değildir. Hayat, başı sonu olmayan, devam eden bir süreç olduğu için, "basit anlatı" filmleri de hep "sürer". Bu sinemanın en radikal örneklerinden biri İranlı ünlü yönetmen Jaffar Panahi'nin ödüllü *Ayna* filmidir. Bu filmde Panahi, film çekmekte olan küçük bir kızın öyküsünü anlatır. Filmden sıkılan kız "artık oynamak istemediğini" söyler ve seti terkeder. Filmin geri kalanı Tahran sokaklarında evini bulmaya çalışan küçük kız ve onun yol boyunca karşılaştığı kişilerle yaşadığı küçük anlardan ibarettir. Küçük kızın başına aslında dikkat çekici hiçbirşey gelmez. Yollarda olağandışı hiçbir şey olmamaktadır. Ama Panahi filmde seyirciyi o küçük kızla beraber Tahran sokaklarında gezdirir, küçük esnaf dükkanlarına sokar, otobüs duraklarında bekletir, ürkek kadınların sıkılgan jestlerini izletir. Kısacası küçük bir kızın gözünden Tahran'daki yaşantıyı, bu yaşantıya tamamen yabancı olan bizlerle, sade bir kurmaca içinde "paylaşır".

Dramatik gerilim ögesini (en azından *Uzak*'a dek) olabilecek en yalın biçimiyle kullanmaya çalışan Nuri Bilge Ceylan'ın genel sinema dili de Kracauer'in sinema için en ideal öyküleme biçimi olarak gördüğü "basit

anlatı" (slight narrative) çerçevesinde incelenebilir. Aslında yukarıda sayılan kuramsal başlıklar (minimal oyunculuk ve ses kullanımı, çevre-insan diyalektiği) fotoğrafla çok sıkı bir ilişki içinde olan "basit anlatı" sinemasının kalıplarıdır. Ceylan da sinema pratiğini "fotoğrafa benzetmeye" çalışır. Hem fotoğrafçı ve modeli arasındaki birebir ilişkiyi yakalamaya, hem de fotoğrafın genel estetik ve felsefi özüne yakın filmler çekmeye uğraşır. Ceylan bu işe başlarken pek de fazla popüler olan bir yol tutmadığının farkındadır: "Beni sinemaya yönelten şey, benim için önemli olduğunu hissettiğim, ama sinema dünyasının konvansiyonelliği içinde çok da rastlamadığım ve önemsenmediğini zannettiğim belli bir gerçekliği ifade etme arzusundan kaynaklandı" (Ceylan, 2003).

Fransız bir yorumcunun belirttiği gibi Ceylan "hayatın sinemadan daha önemli olduğunu" düşünmektedir ve "planları birbirine eklemek yerine, yaşamı sanatla birleştirmeye çalışır" (Lemarié, 2001). Bu sanatsal pratik içerisinde en basit konular bile yaşamın özünü aktarabildikleri ölçüde sinemaya uyarlanabilir. Ceylan, *Sonsuzkare* isimli derginin Mayıs 2003'te çıkan ilk sayısında, İtalyan kuramcı Cesare Zavattini'nin 1940'larda "bir ayakkabı satın alan kadının hikayesinin bile" yeni-gerçekçi bir filme konu olabileceğini savunan tezlerine[5] paralel şu sözleri söylemektedir:

> *"...Her konuda film yapılabilir. İncir çekirdeğinden dünyanın en iyi filminin çekilebileceği konusundaki inancım hâlâ değişmedi. Basit gibi görünen bir konu biraz zaman ayırıp bakmayı sürdürdükçe bizi şaşırtacak ölçüde değişmeye ve derinleşmeye başlar. Dünyadaki herşey hayret edilecek derecede mucizevi ayrıntılarla doludur. Herhangi bir yerde otururken yere bakın. Küçük önemsiz bir toprak parçasına. Biraz daha yakınlaşıp bakarsanız burada karıncalar, böcekler ortaya çıkmaya başlar....Bu küçük önemsiz bölgede insanlar arası ilişkilerden pek de farklı olmayan ne mücadeleler, ne ilişkiler, savaşlar olduğu görülür...Bu nedenle her zerresi bu kadar merak ve hayret duygusu yaratan mucizevi bir dünyada konu sıkıntısı çekmeyi ben pek anlamıyorum..."*

Mayıs Sıkıntısı: SADECE HAYAT

Fransız eleştirmen Yannick Lemarié'ye göre, Nuri Bilge Ceylan ilk uzun metrajlı filmi *Kasaba*'nın kamera arkası görüntülerini izleyince setteki bencil tutumundan vicdan azabı duyar ve bu deneyimi biraz da "günah çıkarma" isteğiyle filmleştirir. Gerçekten de *Mayıs Sıkıntısı* (1999), *Kasaba*'nın çekim sürecini anlatan bir tür "belgesel" gibidir. Ancak *Mayıs Sıkıntısı* yönetmenin

[5] Daha detaylı bilgi için bkz, Cesare Zavattini, "A Thesis On Neo-Realism", Overbey (ed) *Springtime in Italy: A Reader on Neo-Realism* (Connecticut: Archon Books, 1978).

çocukluk anılarına yaptığı göndermeler ve filmde (aynı Kracauer'in göl üzerindeki dalgaları gibi) belli belirsiz seçilen içiçe geçmiş küçük "anlatı"ları ile "bulunmuş öykü" sinemasının en temel özelliklerini taşıyan bir "basit anlatı" filmidir. Ancak Ceylan'ı, benzer filmler yapan diğer sinemacılardan (örneğin İranlı sinemacı Abbas Kiarostami) ayıran en temel özellik Ceylan'ın filmlerindeki "basit anlatı" ögesinin genelde kendi yaşamsal deneyimlerini yansıtmasıdır. Özünde hayatın (sıkıntılı ya da ahenkli) akışını anlatan yönetmen, bu fon üzerine kendi özyaşam öyküsünü (fazla dramatik ögeye yer vermeden), bu öyküyü gerçekten paylaştığı insanlarla beraber, adeta tuttuğu günlüğü filme çeker gibi oturtur.

Mayıs Sıkıntısı bir kasabanın rutin yaşamını, doğayla ve kendisiyle barışık insanların sade hayatlarını anlatırken, bu genel plan içerisinde birbiri içine geçmiş dört öykü üzerine kurulur: Muzaffer, çocukluk günlerini geçirdiği Anadolu kasabasına, bu kasabada çekmeyi planladığı film için gelir. Muzaffer'in babası Emin, tarlasının yanındaki küçük ormanlık bölgeyi tarlasının hudutlarına katabilmek için kadastrocuları beklemektedir. Muzaffer'in genç akrabası Saffet, üniversiteyi bir türlü kazanamadığı için büyük bir sıkıntı duymakta ve Muzaffer sayesinde İstanbul'a gidebileceğini ummaktadır. Öte yandan küçük Ali, hayalini kurduğu müzikli saate kavuşmak için önemli bir "yumurta" sınavı vermek zorundadır... Fazla bir dramatik gerilim içermeyen bu dört küçük anlatı iki genel tema üzerinde "çeşitlemeler" yapılmasını sağlar. *Mayıs Sıkıntısı*'nda özellikle "doğa-insan uyumu" ve bireyler arasındaki diyalogların "anlamsızlığı" (belki iletişimsizlik de denebilir) dikkati çeken iki önemli temadır:

Ceylan'ın *Koza*, *Kasaba* ve *Mayıs Sıkıntısı* filmlerinde doğanın büyük bir rolü vardır. Kracauer ve Ayfre'ın doğa-insan ahengine yaptıkları vurguya paralel biçimde, insanın doğanın bir parçası olduğu, kuşlar, böcekler ve diğer canlılar gibi insanın da doğadaki genel bütünlüğü yansıttığı fikri, Ceylan'ın bu üç filminde de karşımıza çıkar. Doğal ortamda yaşayan insan için sadece evi değil, evini çevreleyen (uçsuz bucaksız) tarlalar, ormanlar, gökyüzü hatta bütün kainat "yuva" gibidir. Genelde Anadolu insanını resimleyen bütün fotoğrafçıların aradığı o "saf", "insani" bakışları yakalamak arzusundaki Ceylan, doğayla içiçe yaşayan kasaba insanında aradığı "güzelliği" bulur. İhtiyar Pire Dayı, filmin basit örgüsü içinde, belki de Ceylan'ın fotoğrafçı geçmişini en çok yansıtan ögedir. Yüzündeki dost çizgiler, bakışlarındaki çocuksuluk, kendisi ve yaşadığı mekan arasındaki sevgi bağı, Pire Dayı'yı, ancak "saf bakışları" arayan fotoğrafçıların anlayabileceği ölçüde "değerli" kılar. Ceylan, Pire Dayı ve yaşadığı çevre arasındaki bütünlüğü şöyle anlatır:

" Mayıs Sıkıntısı'nda rol verdiğim Pire Dayı diye bir dede vardı...Köyüne gittik tarladadır falan dediler, tarif ettiler, bir takım tarlalardan geçtik,

ücra bir tarlaya vardık. Bağırdık falan tarlada yok gibi görünüyor. Sonra tarlanın ortasına doğru yürüdük, gariban bir tarla, ekinler biçilmiş falan ve birden onun orada alakasız bir yerde uyuyakaldığını fark ettim, böyle ufacık kısacık bir adam, böyle yatmış tarlanın ortasına, buruşuvermiş ve uyuyakalmış. Görünüşü tarlaya uyum sağlamış gitmiş. Ne var bunda denebilir. Ama bana değişik gelen şey şuydu belki. Uyumak için özel bir yer seçilmemişti. Bir ağaç altı, çimenlik bölge gibi. Ot biçerken yorulduğu anda kendini bırakıvermiş gibiydi...Anlatması zor ama sanki kent yaşamında çok önemli birşeyleri yaşamıyormuşum, kaçırıyormuşum duygusu uyandırıyordu..." (Ceylan, 2003).

Doğal ortamında yaşayan içten insana duyduğu bütün sevgiye rağmen, Ceylan'ın en "pastoral" filmlerinde bile insan doğasına "kentli" bir bakışı olduğu söylenebilir. İnsan "kusurlu" bir varlıktır, ama kusurları ile sevilebilir. Bu kusur, *Mayıs Sıkıntısı*'nda "iletişimsizlik" ya da "halden anlamama" olarak ortaya çıkar. İnsan bütün sosyalliğine rağmen her zaman için biraz bencildir ve önce kendini "dinler". Filmde, kasaba içerisindeki konuşmalar bitmek bilmez tekrarlardan ibarettir, ve örneğin Muzaffer'in babası Emin ve terzi arasında geçen diyalogda sözler fazla bir iletişim sağlamaz. Kadastrocuların geçip geçmediğini öğrenmeye çalışan Emin'e, müşterisiyle uğraşan terzi büyük bir ilgisizlikle yaklaşır. Ancak bu "halden anlamama" durumuna rağmen "pastoral" toplumlarda dayanışma imkânsız değildir. *Mayıs Sıkıntısı*'nda asıl vurgulanmaya çalışılan, bu doğal ölçüdeki "kusurlu" özün, kent kültürü içerisinde yozlaşma ve bireyciliğe dönüştüğüdür. Akrabası Saffet'i filminde çalıştırmak için fabrikadaki işinden eden Muzaffer, gence verdiği İstanbul sözünü çok çabuk unutur. Şehir kültürünü simgeleyen Muzaffer, karısı öldükten sonra nasıl yalnız kaldığını anlatan Pire Dayı'nın sorunlarına karşı da çok duyarsızdır. Filminde kullanmayı düşündüğü ihtiyar ona içini dökerken, yönetmen pil aramakta, film planları yapmaktadır.

Mayıs Sıkıntısı, daha önce de altı çizildiği gibi, Kracauer'in gerçekçi sinema kuramındaki temel dört unsurla büyük ölçüde paralellik gösterir. Öncelikle hayatın akışını olduğu gibi vermeye çalışan bir "basit anlatı" filmidir *Maysı Sıkınıtısı*. Örneğin, Mehmet Emin Toprak'ın (filmdeki adıyla Saffet) odasında bulduğu bir posteri, "böyle olduğuna göre böyle kalsın" diyerek, kadrajdan çıkarmaz (Ceylan, 2000). Öte yandan amatör oyuncuları "gerçek hayattaki rolleriyle" oynatır, oyunculukta hiçbir abartıya izin vermez. Ses ve müzik olabildiğince ekonomik kullanılmaya çalışılır, herhangi bir "özdeşleşme" duygusu yaratma amacı güdülmez. Fotoğrafçı geçmişinin etkisiyle Nuri Bilge Ceylan *Mayıs Sıkıntısı*'nın renkleriyle de oynar. Oyunculuk, müzik ve öyküdeki minimalizm renklendirmeye de yansır: Fazla parlak, canlı

bir ton istemeyen yönetmen belki de Türkiye'de ilk defa uygulanan bir yöntemle, filmin renklerini soldurur.

Ceylan'ın *Mayıs Sıkıntısı*'ndaki bu genel "minimalist" tutumunun acaba "politik" bir açılımı olabilir mi? Hiç şüphe yok ki *Mayıs Sıkıntısı* geleneksel anlamda siyasi, "engagé" bir film değildir. Hatta bazı çevreler için oldukça "naif" bile sayılabilir. Ancak daha derinden incelendiğinde, *Mayıs Sıkıntısı* özellikle film yapma "yöntemi" ile bildik ticari sinema kalıplarını ve onların "ideolojik işlevlerini" (gerçeklikten koparma, hipnotize etme, rüya gördürme, tüketim ideolojisini normalleştirme vb.) tersine çevirmektedir. Öncelikle yönetmen sıradan seyircinin ticari sinemadan (örneğin günümüz Hollywood sineması) beklediği "eğlenme", "oyalanma", ve "gerçeklerden kaçma" işlevini kesinlikle yerine getirmez. İzleyicinin ilkel dürtülerine hitap etmeyen Ceylan için seyircinin sıkılması ya da eğlenmesi hiçbir önem taşımamaktadır[6]. İkinci olarak, *Mayıs Sıkıntısı*, Kracauer'in de altını çizdiği "doğa ve insan arasındaki diyaloğu" yeniden kurmaya çalışarak, modern toplumun, teknolojik kaos içerisinde kaybolmuş, yabancılaşmış bireyine farklı bir yaşamın mümkün olduğunu hatırlatır. Tarlasında güneşin doğuşunu bekleyen ihtiyarın bomboş arazideki "güvenlik" ve "aidiyet" hissi, kentli bireyin kapısına vurduğu onlarca kilide rağmen çoktan unutmuş olduğu bir duygudur. Son olarak, *Mayıs Sıkıntısı*'ndaki genel "minimalist" yaklaşım, "tüketim toplumuna" ve onun "fazlalıklar kültürüne" bir başkaldırı olarak görülebilir. Ceylan bu sessiz protestoyu şöyle özetler:

> *"...Bugün çok somut olarak hissettiğim şey, algılarımdaki keskinliğin giderek körelmekte olduğu. Ancak bir türlü emin olamadığım, bunun sadece giderek yaşlandığım için mi yoksa içinde yaşadığımız fazlalıklar kültürünün etkisiyle mi olduğu...Belki ikisi de, ama sadece üretim koşulları ve bütçe açısından değil, sinemanın anlatım araçlarının belli bir tutumlulukla kullanılması da benim için önemli. İçinde yaşadığımız kaotik ortama, tüketim çılgınlığına, fazlalıklar kültürüne karşı mücadele etme, direnme şeklim benim bu biraz da..."* (Ceylan, 1999).

Uzak

Nuri Bilge Ceylan'ın *Mayıs Sıkıntısı*'ndan üç yıl sonra çektiği *Uzak*'ın (2002), pekçok açıdan yönetmenin kariyerinde bir değişim noktasını simgelediği söylenebilir. Öncelikle, en önemli oyuncusu Yusuf rolünü oynayan (*Mayıs Sıkıntısı*'nın Saffet'i) Mehmet Emin Toprak'ın genç yaşında trajik bir

[6] Bu noktada daha "kişisel", "soyut" filmler yapan sanatçıların da ticari sinemayı "gerçekçiler" kadar dışladıkları vurgulanmalıdır (Postmodernizmin tüketim toplumu ve kitle kültürüyle olan girift ilişkisi dolayısıyla, "postmodern" sinema için aynı şeyi söylemek güç olabilir).

araba kazasında ölmesi, sonrasında ise *Uzak*'ın Cannes film festivalinde en iyi erkek oyuncu ödülü de dahil olmak üzere önemli ödüller kazanması, Ceylan'ın uzun yıllar boyunca korumaya çalıştığı sessizliğini bozar. Popüler medya kanalları da dahil olmak üzere pekçok yerde söyleşiler yapan Ceylan, kendisini tanıyanları şaşırtan bir biçimde, özel hayatından, film dağıtım süreçlerine kadar pekçok konuda açıklamalarda bulunur. Aslında önceki filmleriyle karşılaştırıldığında, *Uzak*'ta, "basit anlatı" geleneğine hâlâ sadık kalmaya çalışsa da, yaşadığı çevreden, fotoğrafçı geçmişinden, ve o özenle korumaya çalıştığı "insanı keşfetme merakından" *uzak*laşmaya başlamış, biraz daha "farklı" bir Nuri Bilge Ceylan karşımıza çıkar.

Uzak, gemilerde iş bulmak amacıyla İstanbul'daki reklam fotoğrafçısı kuzeni Mahmut'un (Muzaffer Özdemir) evine gelen Yusuf'un (Mehmet Emin Toprak) öyküsünü anlatır. Mahmut, maddi olarak rahat olmasına karşın anlamsız ve heyecansız bir hayat sürmektedir. Geleneksel nezaket konuşmaları ve ilgi sözcükleri dışında (nerede kaldın, merak ettik...) Mahmut taşralı kuzeninin yanına gelmesinden pek memnun görünmez. Zaman geçtikçe Yusuf, Mahmut'un evinde (aynı yakalamak için uğraştıkları zavallı fare gibi) kısılıp kalır. Öte yandan Mahmut boşandığı eski karısının Kanada'ya gidecek olmasından dolayı üzgündür ve geçmişe dönük iç hesaplaşmalar yaşar.

Filmin adı (*Uzak*), aslında basit bir başlık olmaktan öte filmin çeşitli anlam katmanları içinde çok çeşitli yorum olanakları tanıyan bir kavram olarak karşımıza çıkar. "Uzak" öncelikle yaşadığı yeknesak kasaba ortamından uzaklaşmak isteyen Yusuf'un hayallerini simgeler. *Kasaba*'dan beri farklı hayatların özlemini duyan genç adam, *Mayıs Sıkıntısı*'nda kendisine verdiği sözü tutmayan akrabasının peşini bırakmamış, biraz öykünme biraz çaresizlikle uzaklara gitme hayallerini yine kuzenine bağlamıştır. Öte yandan "uzak", Nuri Bilge Ceylan (ve alter egosu Mahmut) için gittikçe uzaklaşan kasaba değerlerini, aile ve yuva sıcaklığını yansıtır. Nuri Bilge Ceylan artık çocukluğunun geçtiği doğadan ve "uykusunun üzerine sıcak bir yorgan gibi örtülen tarlalardaki aile sohbetlerinden" çok uzaktadır. Üçüncü olarak "uzak", insanlar arasındaki "uzak"lığı, yabancılaşmayı temsil eder. *Mayıs Sıkıntısı*'nda "halden anlamama" olarak karşımıza çıkan insani zaaf, *Uzak*'ta ciddi bir yabancılaşma, birbirine "ısınamama" biçimini alır. Mahmut ve Yusuf arasında bir türlü kapanmayan mesafe, aslında Mahmut'un insanlarla genel iletişim biçimi olmuştur. Annesinin hastalığına karşı tamamen kayıtsız görünen Mahmut, ablası, yeğeni ve diğer yakınlarıyla da hiçbir anlamlı iletişime girmez. Son olarak "uzak", Ceylan'ın uzun yıllar savaşını verdiği "gerçekçi" sinemanın, Kracauer'in adlandırmasıyla "basit anlatı" türünden ve onun fotografik temelinden artık yavaş yavaş kopmakta olduğunun da altını çizer.

Ceylan genel sinema dili açısından hâlâ "gerçekçiliği" savunuyor görünse de (alan derinliği, uzun çekimler, amatör oyuncular), temel felsefi kaygıları bakımından artık "doğa-insan armonisi", "huzur", "sükûnet", "pastoral insana övgü", "abartılmayan duygular" yerine, *Uzak*'la beraber, "yabancılaşma", "kadın-erkek ilişkileri", "nihilizm" gibi daha kişisel, soyut temalara kaymış izlenimi vermektedir. Başka bir deyişle, Ceylan'ın münzevi kişiliğinde ortaya çıkan Yasujiro Ozu tarzı "doğu bilgeliği" yavaş yavaş daha "neo-modern" bir yalnızlık felsefesine yaklaşır.

Uzak filminde Ceylan'ın fotoğraf temelli "gerçekçi" sinema anlayışından ve "basit anlatı" türünden bir ölçüde uzaklaşmaya başladığını gösteren dört genel noktadan bahsedilebilir:

a- *Uzak*'ın temelini oluşturan kurmaca dünyası hâlâ sade ve "basit" anlatılardan oluşmaktadır. Filmde fazla bir hareket yoktur ve yönetmenin önemli amaçlarından bir tanesi de Mahmut'un rutin, "tutkusuz" hayatının akışını vermektir. Ancak diğer filmlerle kıyaslandığında *Uzak*'ta birbirine ("basit anlatı" sineması için) fazlasıyla tezat çizilmiş "kentli-taşralı" portreleri ve oldukça keskin dramatik "gerilimler" vardır. Mahmut'un yozluğuna ve hastalıklı bireyciliğine karşı Yusuf'un saflığı bazı sahnelerde oldukça çarpıcı biçimde hissettirilir. Örneğin, Mahmut kuzeninin yattığını sanıp lezbiyen pornosu seyretmeye başladığında, Yusuf telefonda annesine ağrıyan dişi için bir doktora gitmesini söylemektedir. Porno seyretmek ve "annesinin" sağlığı için endişelenmek arasındaki değersel uçurumun izleyicinin kafasında oluşturacağı "sentez", gerçekçiliği savunan bir sinema anlayışı için fazla "müdahaleci" sayılabilir. Öte yandan filmin sonlarına doğru Mahmut'un Yusuf'u hırsızlıkla suçlamasıyla doruğa çıkan tek yönlü iktidar ilişkisi ve sadizm (Mahmut bir süre sonra Yusuf'a -fare alegorisiyle de vurgulanan- bir tür psikolojik eziyete başlar), Ceylan'ın önceki filmleriyle kıyaslandığında seyirciye oldukça yoğun "duygusal" bir süreç yaşatır. Basit anlatı filmlerinin en önemli özelliği olan "dramatik gerilimi" minimize etme ve insanın duygusal dünyasına olabildiğince abartısız biçimde "çevresel unsurlarla kaynaştırarak" yaklaşma çabası, *Uzak*'ta biraz terkedilmiş görünmektedir. Filmin kurmaca altyapısı içinde dikkat çeken alışılmadık bir başka nokta, Ceylan'ın genel sinema dili ve filmin atmosferi ile çelişen oldukça "kişisel" bir "dramatik evlilik" hikayesinin de senaryoya eklenmiş olmasıdır.

b- Gerçekçi sinemanın belgeselle ortaklaştığı önemli özelliklerinden biri, karakterler, onları çevreleyen yaşam ve nesneler arasında bir bağ kurmasıdır. İnsan, çevresiyle, kendisini yansıtan nesnelerle bir ilişki halindedir. *Mayıs Sıkıntısı*'nda karşımıza çıkan doğa-insan ahengi ve "ait olma" duygusu, *Uzak*'ta kapalı bir ev ortamı ile sınırlıdır. Aslında karakterler ve yaşadıkları ortam arasında belli bir uyum olduğu söylenebilir. Mahmut ve yaşadığı

çevre (evi) arasında herhangi bir "yabancılık" yoktur. *Mayıs Sıkıntısı*'nda Baba uçsuz bucaksız bir tarlada nasıl "yuvasında" oluyorsa, Mahmut'ta film afişleriyle, belli bir tarihi olan nesneleriyle ve kendisiyle adeta özdeşleşen mobilyalarıyla (koltuk, ayak minderi) kendi "yuvasındadır". Ancak bu yuva oldukça "kişisel" bir yaşam alanıdır ve gerçekçiliğin hayata, yaşama dönük bakışı ile kıyaslandığında fazla "bireysel" durmaktadır. Ayrıca bu evde başka insanlara da pek yer yoktur. Yusuf'un ev içindeki hareket alanını olabildiğince kısan Mahmut her marazi yalnız insan gibi eşyalarına ve belli objelere (çalındığını sandığı saat gibi) insanlardan daha çok değer verir.

c- *Uzak* filmi içerisinde, belki de en dolaysız biçimde, Nuri Bilge Ceylan'ın fotoğrafçı geçmişinden ve "fotoğraftan gelen sinema anlayışından" uzaklaşmaya başladığını gösteren bölüm, Mahmut ve fotoğrafçı arkadaşları arasında geçen "fotoğraf bitti" tartışmasıdır. Bu tartışmaya ünlü fotoğraf sanatçısı Arif Aşçı ile dahil olan Mahmut (ya da Nuri Bilge Ceylan)[7] artık fotoğrafın bittiğini iddia eder. Buna karşı çıkan diğer dostları "insan kendisiyle, doğar kendisiyle ölür" diyerek, hem Mahmut'un "ruhen" tükenmekte olduğunun altını çizer hem de en azından kavramsal düzeyde "fotoğrafın bitmediğini" hatırlatır.

"Fotoğrafın bitmiş" olması Kracauer'in gerçekçi sinema kuramı ve uzun yıllar "sinema pratiğini fotoğrafa benzetmeye" çalışan Ceylan'ın geçmiş filmleri düşünüldüğünde ne anlama gelmektedir? Fotoğraftan gelen bir sinema en başta "yaşamı olduğu gibi yansıtan" bir sinemadır, çünkü fotoğraf çekme arzusu insan ve kendisini çevreleyen yaşam arasındaki bir "merak" ilişkisinden doğar. Fotoğrafçı, insanı ve çevresini "keşfetmek" isteyen bir sanatçıdır. Nuri Bilge Ceylan için "fotoğrafın bitmiş" olması (en azından yakın dost çevrelerinde bunu tartışıyor olması) acaba sanatçının yaşam ve insan tutkusunun da kaybolmaya başladığının bir göstergesi olabilir mi? *Uzak*'ta, özellikle Mahmut'un kişiliğinde, kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlayan "nihilizm", *Mayıs Sıkıntısı*'ndaki "insan merkezli ve hayatın şiirine odaklanmış" sanat anlayışıyla çelişir görünmektedir. Mahmut, Ceylan'ın Nietzsche'den aldığı tabirle "acınası konforlar" içinde yaşayan bir zavallıdır. Reklam fotoğrafçısı Mahmut için, *Mayıs Sıkıntısı*'ndaki Muzaffer'in aksine, artık kasabaya gidip fotoğraf çekmek de fazla bir heyecan yaratmaz.

---

[7] Nuri Bilge Ceylan kendisi ile yapılan bir söyleşide "fotoğraf bitti" düşüncesinin kendisine ait olmadığını, bunun Arif Aşçı'nın bir sözü olduğunu vurgular (*Vizyon*, Ocak 2003). Ancak bu söz filmde, kendini oynayan Arif Aşçı'nın değil, Nuri Bilge Ceylan'ın geçmişine çok benzeyen bir hayat süren (ve onun evinde yaşayan) Mahmut tiplemesinin ağzından çıkmaktadır. Sözleri ve diyalogları dikkatle seçen ve ekonomik biçimde kullanan yönetmenin bu tartışmayı sebepsiz yere perdeye taşımasının pek bir anlamı yoktur. Ayrıca Nuri Bilge Ceylan yine başka bir söyleşide "tutkusuz ve renksiz" bir hayatı anlatan *Uzak*'ın en "otobiyografik filmi" olduğunu söyler (*Mega Movie*, Aralık 2002).

Aslında *Uzak*, kapalı bir mekanda ve Ceylan'ın hep olumsuz çizdiği "yoz" şehir ortamında geçmektedir. Ancak "fotoğrafın ve onun anlatı kalıplarının" bitmiş olmasından İstanbul'u sorumlu tutmak, filmin geneli düşünüldüğünde pek mantıklı sayılmaz. Bütün kent karşıtı söylemine rağmen, aslında Ceylan, İstanbul'u hiç de "düşman" gibi resmetmez. Kuşları, pitoresk gemileri, beyaz kar örtüsü ile İstanbul "yaşam tutkusunu öldürecek" bir yer gibi görünmemektedir. Ancak sorun Mahmut'un (ve belki de Ceylan'ın) tutkusuz kişiliğinin İstanbul'da keşfedecek yeni bir "güzellik" aramayışındadır. *Uzak*'da İstanbul, heryerde karşımıza çıkabilecek (örneğin bir turizm rehberinde) güzel birkaç kar manzarası ve Sultanahmet fotoğrafına indirgenir. Kracauer'in özellikle vurguladığı ve *Mayıs Sıkıntısı*'nda da karşımıza çıkan, fiziksel çevrenin özgürce keşfedilmesi anlayışı *Uzak*'ta birkaç güzel manzara ile "geçiştirilmiş" görünür. Aslında filmin bütünü düşünüldüğünde Mahmut'un kuzeni Yusuf (gerçek hayatta da Ceylan'ın kuzeni olan Mehmet Emin Toprak) "yaşama arzusu" ve çevresini keşfetme isteği ile Mahmut'a bir tezat oluşturur. Hatta filmin, "basit anlatı" sineması ve mimesis felsefesinin ontolojik temeli ile en anlamlı bağının Yusuf olduğunu söylemek abartı olmaz.

d- Fotoğraf temelli sinemadan uzaklaşmaya başlaması, Ceylan'ın eskiden çok "minimalist" bir felsefeyle kullanmaya çalıştığı oyunculuk ve müzik gibi unsurlarda da biraz farklı yönlere girmesine neden olur. Aslında Ceylan hâlâ çoğunlukla amatör oyuncuları tercih etmektedir. Oyunculukta "doğallığa" büyük önem verir ve hayatı "olduğu gibi aktarmaya" devam eder. Örneğin, Mehmet Emin Toprak'ın alnındaki oldukça dikkat çekici şişliği saklamak ya da kadrajdan çıkarmak gibi bir çabası olmaz. Ayrıca daha evvel vurgulandığı gibi Muzaffer Özdemir'le tekrar çalışmayı tercih etmesi, Özdemir'in durağan ve sade oyunculuğundan kaynaklanır. Uzun çekimler, oldukça ekonomik kullanılan diyaloglar da, Ceylan'ın önceki filmleriyle devamlılık gösteren unsurlardır. Ancak *Uzak*'ta Ceylan'ın sinema anlayışıyla ve hatta filmin (hâlâ tamamen bitmemiş olan) sade, yalın, nesnel anlatımıyla son derece uyumsuz görünen fazlasıyla "kişisel" bir "eski eş" bölümü vardır. Aslında bu rolü oynayan "profesyonel oyuncu" Zuhal Gencer gerçekten çok başarılı bir performans sergiler. Ancak Zuhal Gencer'in "belirgin" (tiyatro temelli) oyunculuğu, Muzaffer Özdemir'in neredeyse hiçbir tepki vermeden öylece durmaktan ibaret olan (ki aslında sinema kuramına göre de doğru olan budur) minimalist tarzıyla son derece çelişir. Hem tercih edilmeleri açısından (profesyonel vs. amatör) hem de oyunculuk tarzlarıyla farklı iki "ekolü" temsil eden sanatçılar filmde hafif bir dengesizlik yaratır. Genelde müzik kullanmamış olmasına karşın (garip bir gerilim hissi veren rüzgar çanı hariç) Ceylan bu "eski eş" sahnelerinde Mozart'ı tercih eder. Bu seçim de aslında Cey-

lan'ın eski uygulamalarıyla pek uyuşmamaktadır. *Mayıs Sıkıntısı*'nda müziği belli bir duyguyu yoğunlaştırmak için özellikle kullanmayan yönetmen, *Uzak*'ta tam tersini yapar: Seçilen dokunaklı klasik müzik, eski eşinden tamamen kopan Mahmut'un içsel yalnızlığını, seyirciye dramatik bir tonda hissettirir. Bu da, Zuhal Gencer'in Muzaffer Özdemir'in minimalizmiyle çelişen oyunculuğu gibi, filmin rüzgar çanından ibaret minimal fon sesiyle ahenk sağlamaz.

Sonuç

Aslında bu yazının genelinde özetlenmeye çalışılan Kracauer'in gerçekçi sinema anlayışı, bir sanatçının seçebileceği pekçok farklı yoldan sadece birisidir. Nuri Bilge Ceylan *Mayıs Sıkıntısı*'na kadar, özellikle devrim sonrası İran filmlerinin başat kurmaca biçimi olan "basit anlatı" sinemasını ve onun sade, yalın, doğa ve fiziksel çevre ile içiçe dünyasını tercih etmiştir. Bu filmlerin "sanat" yönü , hayatı "dönüştürmekten" çok, yaşamda varolduğuna inanılan "şiirselliği" yakalamak ve yansıtmakla ilgilidir. Fotoğraf ve belgeselle büyük ortaklığı olan bu sinema anlayışı, bu yazı içerisinde vurgulanmaya çalışıldığı gibi, hayata ve genel ticari sinema pratiklerine karşı da belli ölçüde politik, hümanist bir tavrı temsil eder... Ceylan, *Uzak*'la beraber daha kişisel, soyut bir sinema diline doğru kaymaya başlamıştır. Bu, elbette, sanatçının kendi tercihidir; "gerçekçilik" estetik felsefesindeki "geleneklerden" sadece bir tanesidir. Ancak Ceylan'ın *Uzak* filminde karşımıza çıkan temel sorun, "kişisel" ve "soyut" bir sinema diline kaymaya başlamasından çok filmdeki "denge" unsurunun zayıflamasıdır. *Uzak*, "basit anlatı" altyapısı içerisinde, karmaşık iç duyguları yansıtmaya çalışan (Kracauer'in deyimiyle) "tiyatrovari" bir öyküyü barındırmaya çalışır. Başka bir deyişle, Ceylan, sinema dili açısından Kiarostami temelli bir filmin üzerine, Bergman ya da Antonioni sinemasının dramatik kalıplarından parçalar yerleştirir. Ceylan'ın bütün filmleri ele alındığında, ne yapmak istediğini tam anlamıyla bilen, "ontolojisi" ve sinema "epistemolojisi" oldukça tutarlı bir film olması açısından *Mayıs Sıkıntısı*, bu satırların yazarına göre çok daha başarılıdır.

Kaynakça

Aliçavuşoğlu, Esra "Çehov Beni Isıtıyor" (söyleşi) *Cumhuriyet* (2 Aralık, 1999).

Altyazı Dergisi, "Nuri Bilge Ceylan" (söyleşi);*Altyazı* (Şubat 2003).

Andrew, J. Dudley, *The Major Film Theories* (London: Oxford University Press, 1976).

Armes, Roy, *Film and Reality* (Penguin Books, 1974).

Ayfre, Amedée, *Le Cinema et Sa Vérité* (Paris: Editions du Cerf, 1969).

Ceylan, Nuri Bilge, "Sanki Herşey Kendiliğinden Oluyor Gibi" *Sonsuzkare* (Mayıs, 2003) sayı: 1.

Ceylan, Nuri Bilge, *Mayıs Sıkıntısı* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2003).

Çapan, Sungu ve Göktürk Yücel, "Böbrek denince..." (söyleşi)*Roll* (Ocak, 2000), sayı: 38.

Deleuze, Gilles, *Cinema 1: The Movement Image* (University of Minnesota Press, 1996).

Jacobs, Lewis, *The Rise of the American Film* (New York: 1939).

Kant, Immanuel, *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime* (Los Angeles: University of California Press, 1960).

Kracauer, Sigfried, *Theory of Film* (Oxford University Press, 1960).

Langer, Suzanne, *Feeling and Form* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953).

Lemarié, Yannick, "Nuages de Mai, Je vous aime tant", *Positif* (Nisan 2001) sayı: 482.

Lukacs, Georg, *Studies in European Realism* (New-York: Grosset and Dunlap Publ., 1964).

Özgüven, Fatih, "Nuri Bilge Ceylan ile Kişisel Yolculuk" (söyleşi) *Yirmibir Mimarlık Dergisi* (Mayıs, 2003) sayı: 12.



GELENEK VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

Halis Çetin
Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi

Ekmeleddin İhsanoğlu
Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası

Çiler Dursun
Türk-İslâm Sentezi İdeolojisi ve Öznesi

Funda Gençoğlu Onbaşı
'Geleneksel' ve 'Modern': Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine...

GELENEK NEDİR ?

Edward Shils
Gelenek

GELENEK VE KÜLTÜR

Necdet Subaşı
Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu

GELENEK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Bengül Güngörmez
Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet

GELENEK VE DİN

Mehmet Vural
Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği

GELENEK VE RUSYA ÖRNEĞİ

Ömer Göksel İşyar
Gelenekçi Rus Klâsik Avrasyacı Düşüncesinin Gelişimi ve Temel İlkeleri

NIETZSCHE

Ian Almond
Nietzsche'nin İslâm İle Barışı: Düşmanımın Düşmanı, Dostumdur

Ali Utku
Deleuze'ün Nietzsche'si "Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek"

SİNEMA

Aslı Daldal
Gerçekçi Geleneğin İzinde: Kracauer, "Basit Anlatı" ve Nuri Bilge Ceylan Sineması

ISSN 1303-72420-0