DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:7 | SAYI:29 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM-2, 2004 | ISSN: 1303-7242



DÜN BUGÜN YARIN
İDEOLOJİLER 2

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

İDEOLOJİLER 2

29

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 29
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Erhan Alpsuyu

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

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

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

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

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

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 7500 adet (Eylül 2004)

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

Kapak Resmi: Doğu Batı & Gabbana

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

Süleyman Seyfi Öğün 9
Türk Püritanizmine Dair Notlar

İDEOLOJİ VE SOSYAL BİLİMLER

Etyen Mahçupyan 33
Modernizmin Yabancılaşması
Türkiye'de Sosyal Bilimlerin
Tıkanması Üzerine Bazı Düşünceler

Kurtuluş Kayalı 57
Memleketi Tanımak

RESMÎ İDEOLOJİ

Ahmet Yaşar Ocak 73
"Osmanlı Resmî
(Yahut İmparatorluk)
İdeolojisi" Meselesi

Halil İnalcık 83
Atatürk ve Atatürkçülük

ATÖLYE:
SİYASET BİLİMİ ÇALIŞMALARI-II

Fuat Keyman 123
Sosyal Demokrasi ve Türkiye

Oğuz Adanır 145
Ulusal Burjuvazi ve Lâik Ahlâk

BİZ SİZ ONLAR

Mesut Yeğen 159
Yahudi-Kürtler ya da
Türklüğün Yeni Hudutları

Necati Polat 179
Yeni Anti-semitizm: *Efendi* Üzerine
Notlar

CİNSİYET POLİTİKALARI

Serpil Sancar 197
Otoriter Türk Modernleşmesinin
Cinsiyet Rejimi

"ZİHNİYET,
AYDINLAR VE İZM'LER"

Rüstem Erkan & Faruk Bozgöz 215
Aydınlar,
Toplumsal Sınıflar ve İdeoloji

V. Ertan Yılmaz 229
Düşünce Hayatının İki Zıt Figürü:
Entelektüeller ve İdeologlar

Berrin Koyuncu Lorasdağı & Hilâl Onur 243
Avrupa Merkezcilik Üzerinden
Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış:
Norbert Elias ve Cemil Meriç



İstanbul, 1955
Fotoğraf: Marc Riboud

TAKDİM



"Daisy Grant'ın Portresi"
Sir Francis Grant, 1857. Viktorya Dönemi.

TÜRK PÜRİTANİZMİNE DAİR NOTLAR

Süleyman Seyfi Öğün*

GİRİŞ

XVIII. yüzyıldan başlayarak Avrupa'da, *devlet* ile *teb'a* arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği yolunda, daha önceki yüzyıllarda başlanmış olan kuramsallaştırma çabalarında gözle görülür bir yoğunlaşma yaşanmaya başladı.

Politik literatüre hikmet-i hükümet *(raison d'etat)* kavramlaştırması olarak yansıyan bu tartışmalarda göze çarpan ilk husus, klâsik politik meşrulaştırım çerçevelerinin artık işlevini yitirmeye başlamasıdır.

Klâsik meşrulaştırım çerçeveleri Hobbescu ya da Bodinci bir eksende temellenmekteydi. Bu çerçeveler (her ne kadar Hobbes'da izlenebileceği üzere sözleşme gibi taraflara yer veren bir açıklama koduna dayanıyorsa da) nihaî olarak tek taraflı, pazarlıklara kapalı, hattâ tepeden inmeciydi.

Aydın despotizmi ya da Kameralizm gibi başlıklarla birlikte anılan bu süreçler, kamusal hayatın politikleştirilmesi ve hukukileştirilmesini deyimleyen gelişmelerle yüklüydü. Başka bir ifadeyle süreçler, *demokratik* değil, cumhur *-res publica-* odaklıydı.

---

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

Bu süreçlere daha yakından bakıldığında, sosyal bağlamları kuvvetli olan diyalektik bir gerilime dayandıkları görülebilecektir. Bir taraftan Antonio Gramsci'nin ifadesiyle bir karşı-hegemonya oluşmakta ve monarkların iradesini keyfî olmaktan çıkaran bu sivil hegemonik baskılama, özellikle parlamenter eksenli bir kurumsallaşma içinde işlemekte; demokratik kulvarlara zemin hazırlamaktaydı. Ama diğer yandan da büyüyen kâr hadlerinin kamçıladığı süreçlerin organize bir politik ve hukukî perdahlamadan geçirilmek zorunda olması, sivil hegemonyaları politik hegemonyaya daha fazla bağımlı kılmaktaydı.

Politik ve sivil hegemonyalar arasında yaşanan bu gerilimin, parlamenter kurumsallaşmalar açısından önemli bir birikimi içermekle birlikte, yurttaşların katılımı düzeyinde düşünüldüğünde demokratik gelişmeler açısından fazlaca doyurucu olmadığını biliyoruz. Ama en azından hanedan kültüründe gözlenen bazı değişimler dikkat çekicidir. Merkantilist süreçlerde, patriyarkal düzeyde kalmakla birlikte monarklar, kendilerini teb'asına biraz daha yakınlaştırmış ve eskiden olduğundan daha fazla kamusal profil vermeye başlamışlardır.

Sosyal kuramda ehlileşmiş ya da medenî milliyetçilik örüntüsü olarak zikredilen ve bir bakıma ululanan örüntü budur. 1960'larda modernleşme teorileri, örneğin Bendix, Rokkan, Lipset, Black gibi yazarların çalışmaları, merkez-periferi kategorileri üzerinden yurttaş-politik toplum bütünleşmesine dönük kurgular üzerine inşa olmuş durumdadır.

Bu sürece kısaca *ulus kurma* ya da *devlet kurma* süreçleri denmektedir. Milliyetçilik literatürünün öncü çalışmaları, Hayes başta olmak üzere bir iki istisna dışında, milliyetçiliğin doğuşunu, sosyal ve politik bütünleşme süreçlerini *politik toplum* ve *püritan burjuva yurttaş* ilişkisini gözeterek açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin Hans Kohn'un şematizmle taçlanan çalışmaları bunun tipik bir örneğidir.

Modernleşme teorileri, XVIII. yüzyılın kültürel doğasını hayli tek yanlı olarak, biraz da anlamak istediği gibi resmetmiş olduğunu düşünüyorum. Çünkü, teori burada ağırlıklı olarak kurumlar tarihini gözetmektedir. Hobbes ya da Bodin'in metinleri XVIII. yüzyılın zaman ruhunu bloke etmiş durumdadır.

XVIII. yüzyıla bir kurumlar tarihi olarak bakmanın hatırı sayılır gerekçeleri olduğu kabul edilebilirdir. Merkantilist ya da politik adıyla Aydın Despotik etkileşimler, unsurları birbirine eklemlenmiş olan bir pazar ekseninde şekillenen, sivil ve politik hegemonik gerilimler arasına yerleşen, mâlî fonksiyonlara sıkı sıkıya bitişmiş, pazarlık ve sözleşme ilişkilerinin ördüğü bir sosyal-kurumsal bütünleşmenin ifadesidir. Ama bu sü-

recin taşıyıcısı olan sosyallikleri, saf, üstelik kaba anlamıyla burjuva gelişmeler olarak değerlendirmek bir basitlemedir.

MEDENÎ YURTTAŞ

Söz konusu süreçlerin taşıyıcısı genellikle, birbiriyle hemhâl olan aristokratik ve burjuva unsurlardır. Başka bir ifadeyle XVIII. yüzyıl, Aydınlanma, saray ilişkileri, medenîleşme süreçleri açısından burjuva süreçler ile aristokratik süreçlerin, ayrışmak şöyle dursun, tam tersine, birbirine eklemlendiği içkinleştiği, bir hemhâl oluşun yüzyılıdır. Bu hemhâl oluşun, kurumsallaşmalar tarihinin dışında kültürel boyutunun resmedilmesi özellikle önemlidir. Soruna yurttaşın kültürel profili ve yurttaşlar arası ilişkiler setinin tarihi açısından bakıldığında, kuramsal olarak işlenmeye son derecede muhtaç olan bol kıvrımlı bir tabloyla karşılaşacağımızı düşünüyorum.

Kuşkusuz, politik ve idarî yapılar rasyonalize olmakla birlikte bu yüzyıl neresinden bakılırsa bakılsın, Weber'in uzun uzun anlattığı püritan bir tarih değil, onun tam zıddı olan, hayatı teatralleştiren görselleştiren, bir biçimler cümbüşü yaratan, kamusal alanları aşırı rafine tezyinatlarla donatan tüketime dayalı bir tarihtir.

XVIII. yüzyılın ilişkilerini biçimlendiren ve yönlendiren zaman ruhunu (zeitgeist) Werner Sombart'ın yazılarıyla daha iyi anlıyoruz. Bilindiği gibi Sombart, modernleşmeyi, püritanizmle değil, tersine saray kapitalizmi olarak adlandırdığı ve şehirlerin *consumptionstadt* hâline geldiği geç-Barok ya da Rokoko süreçlerle açıklamaktadır.

Bu, yurttaşlık kültürünün tarihi açısından da son derecede önemlidir. Özellikle tarihçi Richard Sennett'ın önemle üzerinde durduğu, bir anlamda yurttaşın prototipini oluşturan figürlerle saray toplumu -*court society*- mahfellerinde karşılaşmaktayız. Bu dönem aşağı yukarı, XVIII. yüzyılın ya da diğer adıyla Rokoko'nun sonlarına kadar devam etmiştir.

Modern yurttaşlık kültürünün tarihinin izini, klâsik, antik örüntülerden ziyade XVIII. yüzyılın, modernleşme mefahirinin egemen olduğu klâsik sosyal kuramda ve milliyetçilik literatüründe alabildiğine kabalaştırılmış, ama doğasının hiç de böyle olmadığı ilişkiler tarihinde sürmek gerektiğini düşünüyorum.

XVIII. yüzyılın, kuramsal şablonlarla pek az uyuşan kültürel tarihi, artık teslim edilmektedir. Yukarıda, "saray kapitalizmi" kavramını işleyen Werner Sombart'tan söz edildi. Buna paralel olarak Norbert Elias, modernleşmeyi sosyal gerçekliğin kültürel şekillenişi olarak görmektedir. Nihâyet, Jurgen Habermas, kamusal tarihin ilk basamağında "saray kamusallığı"na işaret etmektedir.

Bununla birlikte teorinin buna bakışı ve değerlendirişi pek tabiîdir ki standart değildir ve olmayacaktır da. Örneğin Habermas, bunu burjuva tarihinin müphem olduğu ve yeteri kadar temayüz etmemiş olduğu gerekçesiyle önemsemez. Yurttaşlık kültüründe geri bir evre olarak görür. Öte yandan onun münekkidi olan Amerikalı sosyal tarihçi Richard Sennet'a göreyse, XVIII. yüzyılın kamusal ilişkilerinin kültürel ardalanı âdeta kaybedilmiş bir cennettir. O, burjuvalaşmanın kültürel dinamiklerinin, Habermas'ın ileri sürdüğü gibi insanîleşmenin tarihi olmadığını, tam tersine, psişik olarak insanı zehirleyen ve yabancılaştıran bir kültürel toksit olduğunu ilân etmektedir. Sennet'a göre bir medenî dava olarak yurttaşın kaybedilmiş davası, onun burjuva püritanizmine odaklandığı noktada başlamaktadır. Sennett'a göre XIX. yüzyılın Viktoryen kültürü, XVIII. Yüzyılın zengin potansiyelini tasfiye etmiştir (Burada tekrar etmekte yarar olabilir; kurumsal ve kaba sosyolojik analizler takip edildiğinde bu fark görülmeyecek ve XIX. yüzyıl, kolayca, XVIII. yüzyılın sürekliliğinde değerlendirilebilecektir).

Saray toplumunun ya da kamusallığının ya da kapitalizminin tarihi içinde patriçi yurttaş, bir taraftan burjuvalaşmakta, daha doğrusu şehirleşmekte, köksüzleşmekte ve bu kültürel boşluğu, hayatı görselleştirerek ve teatralleştirerek aşmaktadır. Dilin edebîleşmesi, davranış örüntülerinin ağdalı, mübalağalı ölçülerde işlenmesi, Sennet'a göre, medenîleşme örüntüsü olarak medenîleşmeye dayalı yurttaşlık kültürünün özüdür.

Bu bize, medenîleşmenin ürünü olarak yurttaşlık kültürünün hiç değilse başlangıç itibariyle, ilk olarak Freud'un, daha sonraları da ondan mülhem olarak Elias ya da Foucault'nun ileri sürdüğü gibi baskılamanın ürünü olan bir ehlileşme ile başlamadığını, tam tersine, köklerden kopuş ve şehirlerdeki yüzleşmelerin teatral anlamda sunîleşmesi aracılığı ile kültürel bir ferahlamaya dayandığını imâ etmektedir. Sennet'a göre baskılama daha sonra, yurttaşlık kültürünün burjuvalaşmasıyla ya da Viktoryen bir mahiyet kazanmasıyla gerçekleşecektir. Değilse, kendi tarihi içinde, toprakla olan geleneksel bağlarını koparmış, şehirleşmiş ve mirasyediliği ile alabildiğine soysuzlaşan bir aristokrasinin (absent lordlar) ve onun yedeğinde nevzuhur burjuvaların baskıladığı herhangi bir şey yoktur.

Bu aşamada sekülerleşme (dünyevîleşme) sınırlıdır. Gerçekten de XVIII. yüzyılın zaman ruhu, dinsel açıdan Voltaire ya da Locke tarzı bir deizmi ya da Spinoza tarzı bir panteizmi ihtiva eder. Locke'un *Hoşgörü Üzerine* ve Spinoza'nın *Teolojik Politika Üzerine Bir Deneme* başlıklı kitapları medenî yurttaş örüntüsünün manifestoları olarak değerlendirilir. Özellikle klâsik liberal babalar, Hıristiyan teolojisinin toleransa dayalı

ahlâkını teolojik kökenleriyle mesafeli hâle getirmekte ve gerek bireyler arası ilişkilerde, gerekse Hıristiyan cemaatler arası ilişkilerde kültürel-ahlâkî bir sigorta olarak yeniden işlevselleştirmektedirler.

Burada kişiselleşme sınırlıdır. Katolik Aydınlanma, Ortaçağ'ın bütüncüllüğünü toptan reddetmez, sadece zarif bir akılyürütmeyle mesafelendirir. Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü, insanın bir başka insan üzerinde iddialı ve ödünsüz baskılarda bulunmasını kültürel olarak men edecek olan şey, referansların ne kadar dünyevî olduğu veya kişisellik dışı olduğuyla alâkalıdır. Katolik Aydınlanma ve bence de onun en muhteşem inceleştirilmesi -sofistikasyonu- olarak klâsik liberalizm (aşkından içkin olana doğru) araya zarif mesafelendirmeler koymak suretiyle, sadece -örneğin Montesquieu de olduğu gibi- kurumların değil, aynı zamanda da hem Tanrı'nın bireyleri, hem de bireylerin başka bireyleri ezmesine set çekmeyi öngörmektedir.

XVIII. yüzyılda hiçbir şeyin özü yoktur. Köksüz insanların caddeleri, bulvarları, kafeleri ve salonları doldurduğu yerde başka türlüsü zaten olmazdı. Rokoko biçimlere abanarak özsüzlüğün manifestosunu yapıyordu. Burada ciddiyet alabildiğine gevşek ve mizah, ince yergilemeler, kinâyeli üsluplar son derecede etkindir. Özsüzlük medenîleşme yolunda en büyük kolaylık olarak tezahür eder. Tarihçi Sennett bu duruma dikkat çekmektedir. Ona dayanarak söyleyecek olursak köksüzlük, sunîlik, deizm, mizah, kibarlık kültürü, Sennet'ın ifadesiyle bir baskılamayı değil, *yurttaşların birbirine yük olmadığı* medenîliği ifade eder.

XVIII. yüzyılı medenîlik, yani *civility* kavramı ile yurttaşlık kavramının kalbinde yatan *civic* değerler birikimi arasında bir sentezin fiilî dayanakları olarak değerlendiriyorum. Böyle bir sentezin entelektüel formülleştirilmesi denenmiştir. Bu deneme bizzat Aydınlanma entelektüalizminde gerçekleşmektedir. Özellikle de klâsik liberalizmin formülleştirmeleri, bireyselleşmenin eskizleri ve imkânları olarak köksüz ve özsüz insanları, bir arada yaşatacak sosyal ve kültürel bağları inşa etmeye dönüktür. Buna bir tür cemaatçilik diyenler de vardır. Ama öyle bile olsa, böylesi bir cemaatçiliğin, saf cemaatçilikten çok farklı bir doğası olduğunu düşünebiliriz.

Belirtmek yerinde olur ki, Aydınlanma en sahici hâliyle, XIX. yüzyıla giden süreçleri değil, tam tersine XVIII. yüzyılın süreçlerine ışık tutmaktadır. Aydınlanmayı saf bir burjuva süreç olarak değerlendirmek nahaktır. Aydınlanmanın kurucu babaları büyük bir çoğunluğuyla ya bizzat aristokrat bir aileden gelmekte ya da en azından seçkinci -patriçi- bir zihniyeti elden bırakmayan kişiliklerdi. Voltaire, avamdan hiç hoşlanmamakta, hattâ onları keskin satirizmiyle inceden inceye alaya almaktaydı.

Yurttaşlık kültürünün tarihsel kültürel gelişimi içinde XVIII. yüzyılın ikinci yarısı, özellikle de Fransız Devrimi'ne giden süreçlerde burjuva kültürü, aristokrasiyle hesaplaşacak ve püritan temeller üzerinden kendi dünya görüşünü egemen kılacaktır. Neo-klâsisizm 1750'lerde bunun ifadesidir. Daha sonra burjuva entelektüalizmi, nihâyet Jakobenizm yurttaşın kültür tarihindeki en büyük kırılmayı ifade eder. Bunu özellikle de J. J. Rousseau'ya borçluyuz.

Rousseau, Katolik Aydınlanma'nın filozoflarından hiç hoşlanmıyordu. Voltaire'i hiç sevmediğini biliyoruz. Öte yandan Voltaire, aristokratik bakışı ile bu Cenevreli "taşralıyı" hor görmektedir. Voltaire salon sosyetelerine, kozmopolit şehirlere bayılırken, Rousseau, yurttaşın sağlıklı mekânı olarak "kokuşmuş" kozmopolit şehirleri değil, her biri kendi özgüllüğünü taşıyan ve yaşayan taşrayı görüyordu. Şehir kültürünü ve şehirli yurttaşı ise antik Sparta kültürünü idealize ederek yorumluyordu. Yurttaşın prototipi "çıtkırıldım" saray ya da salon züppeleri olamazdı. Kendisini genel yarara adamayı bilen, ciddi, patetik bir yurttaş tipidir bu. Burada burjuvanın püritan doğası son derecede belirgindir. Artık, şehirlerin tarihine de bu püritan yurttaş tipi damgasını vuracaktır.

Rousseau burjuvalardan hiç hoşlanmıyor, onları köksüz, bencil ve asalak olmakla suçluyordu. Aslında Rousseau'nun burjuva olarak tanık olduğu toplumsallık yukarıda zikredilen, burjuvaların, hiç değilse adabını taklit etmek suretiyle aristokratlaştığı, aristokratların ise zihniyet düzeyinde burjuvalaştığı heterojen kültürel tablodur. Rousseau'nun, kozmopolit, Rokoko şehirlerde uçucu insan ilişkilerine güveni yoktu. O *civic* hayatın, organik ve diğerkâmcı erdemlerine inanıyordu. Thuckydes'in kaleme aldığı, "*Perikles'in Atınalılar'a Söylevi*'nde dile gelen erdemin savunucusuydu.

Kadim Yunanlılar'da bireyciliğin çok gelişmiş olduğu yolundaki *Athena masalı* artık inandırıcılığını entelektüel çevrelerde kaybetmiştir. Gerçekten de Sartori'nin harikulade üslubuyla belirttiği gibi birey, Eski Yunan'da son derecede hor görülmekteydi (Başka türlü Sokrates'in başına gelenleri nasıl açıklayabiliriz ki). İdion, yani klâsik Grekçe'de bireyi karşılayan kavramın etimolojik olarak idiot'ın kökü olduğunu bilmek bile yeterlidir. Eski Yunan düşüncesinin egemen değeri, sitenin organik birliği düşüncesidir. Perikles'in retoriklerinde işlenen bu bireyin bireyliğinden vazgeçerek sitenin organik çıkarlarına kendisini adaması gerektiğini vaaz ediyordu.

Rousseau, Aristo, Thomas ya da Althusiusçu bir gelenek üzerinden yerelliği ve özellikle de büyük politik ve hukukî organizasyonlar karşısında özerkliği zedelenen şehir hayatının savunuculuğunu pek çok yazısında

yapmaktadır. Ama önemli olan şehirlerin statüsünden çok, şehir ve şehirli yurttaş kültüründe yaşanan püritan burjuvalaşma süreçlerinin bizatihi kendisidir. Literatürde bunun üzerinde çok fazla durulduğunu söylemek zordur. Ağırlıkta olan vurgu, politik bütünleşmenin yerelliğe verdiği zararlardır. Meselâ, yerelliğin en güçlü damarlardan birisine sahip olduğunu düşündüğümüz Amerika Birleşik Devletleri'nde bile, bir kent sosyoloğu olan Ronald Warren, 1963'te yaptığı bir çalışmada (*The Com-munity in America*'da) millî devlet, ulusal pazar, ulusal ulaşım, ulusal medya, ulusal birlikler ve mesleklerin dikey kurumlarının, şehirlerin ufkî yapılanmaları üzerinde ne denli tahripkâr sonuçlara yol açtığını yazmak-tadır.

Öte yandan John Dewey 1954'te kaleme aldığı (*The Public and its Problems)* başlıklı çalışmasında istikrarlı bir demokrasinin ve yurttaşlık kültürünün devam etmesi için yerelliğin canlandırılması gerektiğini öne sürüyordu.

Ölçeklerdeki büyümeler hemşeri yurttaş kültürünü sakatlamış, zengin kültürel hayatının nefes alıp verdiği kahvehâneleri, tavernaları, sokakları tahrip olmuştu. Başka bir ifadeyle yurttaşın sivil anlamı ve onun mekânsal tutunum örüntüleri ortadan kalkmıştı. Öte yandan sanayileşme, komşuluk ilişkilerinin bozulması, iş ve hâne hayatının ayrışması, büro ve kulüp kültürünün egemen hâle gelmesi, bozulmanın alâmetleriydi. 1968'de Philedelphia üzerine bir araştırma yapan Sam Bass Warner, artık, Quakerların kurduğu, Hooker ya da Locke'un düşlerini süsleyen ethosu; yani, özel mülkiyet, bireysel haklar ve sınırlı hükümet ilkelerini hayata geçirmiş olan o eski püritan Philedelphia'nın bir daha asla geri gelmeyeceğini hayıflanarak yazıyordu.

Yitirilmiş şehirler nostaljisi, XIX. yüzyıldan itibaren hayli baskın bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Püritanlar ya da püritan zihniyetli muhafazakârlar, romantikler bu insanî boyut kaybının üzerine sıkı bir edebiyat geliştirmişlerdir. Özellikle de kitle kültürünün hâkim olduğu, insan yabancılaşmasının bütün derinliğiyle yaşandığı jungle şehirler ya da Wirth'in daha 1938'de, Durkheim'dan esinlenerek deyimlediği üzere anomi; "örgütlü örgütsüzlükler" ya da Douglass'ın 1977'de deyimlediği "sokak kavgası çoğulculuğu" püritan burjuvaların nazarında son derecede rahatsız edici süreçlerdir.

Yurttaşlık kültürünü zedelediği varsayılan süreçler, aslında, kanımca, her zaman birebir olmasa da, netice itibariyle püritan zihniyetin yüceltti̇ği, (yüceltmektedir; çünkü ardındaki psiko-dinamikleri yeterince hesaba katamamaktadır) küçük ve orta ölçekli şehir kültürlerinin içinde yatmaktadır. Unutulmamalıdır ki, püritanların yücelttiği şehir hayatları, merkan-

tilizmin beslediği kozmopolit, köksüz yurttaşların şehirleri değil, püritan taşra şehirleridir.

Püritanların rahatsız olduğu ve rahatsızlıklarını romantik muhafazakâr temalar üzerinden ifade ettiği gelişmelerde aslında kültürel olarak ne denli sorumlu olduklarını gösteren bir destek kanıt yine Warner'ın Philedelphia üzerine yaptığı çalışmadan çıkarılabilir.

Yazar Philedelphia'nın beledî tarihinden iki zıt figür üzerinde durmaktadır. Bunlardan birisi, Philedelphia'nın kuruluş evrelerinde büyük kamusal işleri başarmış, bir tüccar prens olan Thomas Pym Cope'tur. Cope kendi varlığını şehir ile özdeşleştirmiş ve eğitimden, şehre saf su sağlamaya, dinlenme parkları yapmaya varıncaya kadar yönetsel iş ve işlevlerle ilgilenmiştir. Öte yandan, iç savaşı finanse edenlerden birisi olan Jay Cooke ise şehirle neredeyse hiç ilgilenmemişti. Onun şehir ile bağı sadece mensubu olduğu püritan kiliseye devamiyeti, üniversitedeki mütevelli görevi ve ufak tefek yardım kuruluşlarında profil vermesiyle sınırlıydı. Onun ilgileri daha çok, ulusal meselelere yönelmişti. Püritan ekonomik zihniyetin esaslı bir temsilcisi olan Cope, kapitalizmin büyüyen kâr hadleriyle birlikte kabına sığamayan ve makro ölçekli meselelere angaje olan bir başka kültürün temsilcisiydi. Bu zihniyet yurttaşlık kavramını şehirlerin dışına taşırmakta, ona ulusal ölçekte bir coğrafyayı lâyık görmekteydi. Şehirlerin pecmurdeleşmesi ve avamileşmesi püritan burjuva unsurların, maddî ufkundaki büyümeyle birlikte gerçekleşmiştir. Bu yarışta geri kalanların ya da gelişmeleri her şeye rağmen sindiremeyen bazı entelektüellerin nostaljisi bu diyalektiği görmezlikten gelmeye yol açmamalıdır.

Anglo-Sakson şehir tecrübesinin hayâl kırıklığı yaratması, bu konudaki tek ciddi girişimin iflas etmesi anlamına gelir. Kıta Avrupası'nda zaten yerellik çoktan zayıflamış, hattâ bunu sürdürenler için ciddi bir handikap olmaya başlamıştı. XIX. yüzyılda şehirler aristokratik geçmişleri ya ezilmiş ya da, özellikle de "Genç" hareketlerin hışmına uğrayan, herkese ait olan ulusal birimlerdi. Yaşayış ise, bir önceki yüzyılla kıyaslandığında alabildiğine renksizleşmiş vaziyettedir. Başarılı püritanlar ufuklarını büyütürken, daha düşük seviyelerde yaşayan, şu meşhur *küçük burjuvalar* kendi mahremiyetlerine kapanmışlar ve kamusal hayattan çekilmeye başlamışlardı. Viktoryen kültür bunu son derecede açık bir biçimde göstermektedir (Viktorya Çağı, örneğin bir Elizabeth Çağı ile kıyaslandığında ne denli renksizdir).

Yurttaş kültürünün yeni gelişmelerle birlikte inceliklerini yitirmeye başladığını söyleyebiliriz. Robert Dahl, New Haven üzerine yaptığı çalışmasında bu konuda son derecede ilginç hususların altını çizmektedir.

Dahl'a göre yurttaş kültüründeki avamileşmeyi, merkantil şehirlerdeki bütünlüğün ifadesi olan politik, ekonomik ve sosyal hiyerarşilerin ayrışmış olmasına bağlar. Merkantil dönemde, aristokratik geleneklerin içinde mütalaa edilebilecek bir akılcılaştırmaya dayalı olarak bu işlevler arasında kalın sınırlar çekilmiş değildi. Şehirlerde sosyal ve ekonomik soylular politik meselelerle de iştigal etmekteydi. Ama, püritan-seküler ilkelerin yaygınlaşması ve egemenlik kazanması sonucu söz konusu alanlar hızla ayrışmış, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik soylular (seçkinler-notables) şehir hayatındaki etkin rollerini ve işlevlerini göremez olmuşlardı. Bir bakıma şehirler patrisyen ruhunu kaybetmekteydi. Patriçi yurttaşların yerini daha düşük statüden gelen, ama ekonomik olarak daha atak bir sınıfın değerleri almaktaydı. Politik ve idarî kürede inisiyatif pleblere – Robert Dahl'ın ifadesiyle *expleb* unsurlara- geçmekteydi.

Burada iddia ettiğim husus, *küçük güzeldir* ya da *minyatür daima daha erdemlidir* vb. temaların büyük ve kozmopolit şehir tarihlerine ve kültürlerine yönelttiği eleştirilerin ve protestoların aslında son derecede tutarsız olduğu yolundadır. Yurttaşlık kültürü bağlamında, saray sosyetelerini ve bunların kozmopolitizmine, hattâ köksüzlüğüne dayanan geleneklerini yitiren toplumsallıklar, şu ya da bu derecede püritan bir şekillenmeye maruz kalmaktan da kurtulamamaktadırlar. Yurttaşlık kültüründe yaşanan dönüşümlerin ve arayışların bu kültürel kırılma noktasını dikkate alması gerekir kanaatindeyim.

Bu aslında tarihin ilk sınıfı olarak, insanın özgürleşim imkânlarının taşıyıcısı olan burjuvaların tarihinde yatan bir paradoksla açıklanabilir. Salon efendisi burjuvaların, Aydınlanma'da sahip oldukları, Voltaire tarzı açık, kompleksiz (kompleksleri sadece Doğa'ya ilişkin kalmıştı), Katolik-deist entelektüalizmlerinin, Rousseau tarzı kapalı, mahremiyet takıntısına dayalı, kompleksli (artık komplekslerin konusu her türlü kişiselleştirmeye dayalı olarak -ötekiler- olacaktır) püritan-seküler gelişmelerle örselenmesinden başka bir şey değildir. Artık burjuvanın patriçi tarihi sona ermiş, uzantıları günümüze de sirâyet eden *expleb* tarihi başlamıştır. Bir burjuva tarih olacaksa, bu tarih, ya görgüsüz *-par vanue-* olmaktan asla sıkılmayan, belirsiz menbalardan türeme nevzuhurluğu eşitliğin gereği sayan, hoyrat bir burjuva tarih ya da tıpkı Amerikan plütokrasisinde olduğu gibi bunu ayıplamakla beraber, kendi cemaatinin vasatlarının belirlediği kapalı kültürel kotalardan asla taviz vermeyen konvansiyonel bir başka burjuva tarih olacaktır.

ORGANİK YURTTAŞLIK

Yurttaşlık kategorilerinin genellikle üç düzeyde işlendiği dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki yitirilmiş yerelliğin anılarda tatlı bir iz bıraktığı arkaik yurttaşlık, diğer ikisinin ise daha büyük ölçeklerin içinde tartışılan politik ve kültürel yurttaşlıktır. Benim iddiam, bu üçünün, aralarındaki ciddi sayılabilecek ihtilaflar gözetilerek söylendiğinde *üç tarihsel imkân* değil; söz konusu ihtilaflara rağmen birbirini emziren süreçlerin ortaya çıkardığı *üç veçhe* olduğudur.

Sosyal kuramda ağırlığını koymuş olan pozitivist yaklaşım, milliyetçi süreçlerin portresini nesnel çizgilerle çizmektedir. Bu en azından Batı Avrupa için hatırı sayılır bir tespittir. Eğer milliyetçilik bir politik toplumu, bir sosyal bütünleşmeyi ifade ediyorsa ve bu bütünleşme millî nitelikli değerlere sahip püritan yurttaş yetiştirme çerçevesinde gelişiyorsa sorun yoktur. Süreçler, politik merkez ve sivil periferi arasında yaşanan bazı sıkıntılara (teori buna kriz demektedir) yol açmış olsa bile son çözümlemede, (finalist bir bakış ile) uyuşma gerçekleşecektir.

Aslında ideal örüntüler her zaman için problemlidir. Çünkü hemen her defasında yargılayıcı süreçleri kızıştırır. Dünya coğrafyasında, muhtelif politik, kültürel coğrafyalara tatbik edilen şablonlar, orijinal konumlardan uzaklaştıkça, uzun *yoklar listeleri* doğurur. Tarihsel rallide bir "gecikmişler" sorunu zuhur eder. Bununla da kalmaz; söz konusu şablonların içerdiği psiko-dinamikler açısından ciddi rahatsızlıklar doğar. İnsanlık durumunun, *yoksunluk* ya da *noksanlık* psikozunu bu tablolara borçlu olduğumuzu söylemek abartı olmasa gerekir.

Oryantalizm bunun sosyal ve sanatsal literatürdeki karşılığıdır. Ben burada, oryantalizmin otantik eksenlerinin *"Doğu-Batı"* karşıtlığı olduğunu, malumu ilâm etmek pahasına tekrarlayacağım. Çünkü, günümüzde oryantalizm, çoğu kez abartılı bir şekilde *"İslâm-Batı"* biçimine tahvil edilmektedir. Oysa bu son derecede yanlıştır. İslâm Doğu'nun içini doldurabilir, ama Doğu her zaman İslâm ile özdeş değildir.

Doğu, içi boş bir kategoridir ve izafî olarak, içine yerleştirilen öznenin biçimine dönüşür. Başka bir ifadeyle oryantalizm, modüler bir kavramdır. Daha çok mikro oryantalizmlerden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Bunu şöyle de ifade etmek mümkündür: Her "Batı"nın özgülleştirdiği bir "Doğu" vardır.

Milliyetçilik örüntüleri olarak düşünülen kategoriler mikro oryantalizmin bir türüdür. Üstelik çarpıcı bir türüdür. Milliyetçilik literatüründe "Batı tipi" politik milliyetçilik (İngiliz, Fransız Örüntüleri) ve "Doğu ti-

pi" milliyetçilik (Alman Milliyetçiliği) arasında, aşağıda uzun boylu ele alacağım gibi nahak bir ayrım yapılmaktadır.

Satırlar çerçevesinde söz konusu ayrımın öznel karşılıkları hayli çeşitlidir. Sosyolojik bir dille söyleyecek olursak, yurttaş kolektif aidiyetini hangi temel kriterde gerçekleştirecektir? Bu *politik* bir bağ mı olacaktır; değilse, Alman felsefesinin yeni yeni keşfetmek durumunda olduğu *kültür* temelli bir bağ mı olacaktır?

Buna göre yurttaşlık nitelemelerinde de bir kamplaşma görülmektedir. İlkine göre yurttaşlık, haklar ve özgürlükler gibi daha eleştirel ilkelere yer vermekle birlikte nihaî tahlilde püritan itaat ve sadakat bağlarıyla açıklanmaktadır. Burada tarih ve kültürün aktüel düzeyde ayırt edileceği bir ölçüt bulunmamaktadır.

Politik yurttaşlık söyleminde tarihe ilişkin olarak olsa olsa bir kabalaştırma yapılır. Bu Kartezyen düzçizgisel bir kabalaştırmadır. Yurttaş zaman açısından eski ve karanlık zamanlar ile yeni ve aydınlık zamanlar arasında tercih yapan ve her hâlükarda ikincisini seçmek durumunda, daha doğru bir ifadeyle dönüşmek zorunda olan ama dönüşürken de Aristocu ölçülülük erdemini başarması beklenen bir öznedir.

Politik tasarımın ürünü olan yurttaş, kültürel düzeyde taşıdığı ve kendisini ifade eden bütün bağlarından âzâdedir. Burjuva entelektüalizminin işlediği özgürleşim burada hayatîdir. Burjuva yurttaşın mahremiyeti en tenha düzeyde çekirdek aile ile temellenmektedir. Burjuvanın gözünde aile, soy birliğinin dayattığı zorunlu kültürel bağları çağrıştıran bir yaşayış küresi olmaktan ziyade bir püritan ilkelerin hüküm sürdüğü Viktoryen bir işletmedir. Friedrich Engels bu değişimi *Özel Mülkiyet, Devlet ve Ai-lenin Kökeni* isimli çalışmasında çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Politik toplum-yurttaş bağlarının mekânsal karşılığı şehirler ve Habermas'ın işaret ettiği muhtelif burjuva kamusallıklarıdır. Bu dönem itibariyle politik toplum şaşırtıcı düzeylerde tenhadır. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda, son derecede vaitkâr olan politik söylem (özellikle de eşitlik vurguları) zenginliğine karşı, pratik olarak politik katılım tarihinin hayli kısır olan seyri büyük bir çelişki doğurmaktaydı. Burjuva entelellektüalizmi eşitlikle aristokrasi karşısında yüzyıllar boyu taşıdığı ve aşamadığı komplekslerine son vermek ve kendi varoluşunun meşruluğunu perçinlemek istiyordu. Değilse burjuvazinin geliştirdiği eşitlik prensibinin, söylem dışında herhangi bir plebyen çağrışımı yoktu. Bu kadarı bile, burjuva politik devriminin hiç değilse söylem düzeyinde avama çıkarttığı davetiye bile, büyük ölçüde Aydınlanma'nın takipçisi olan klâsik liberal kurucu babalar kuşağında, endişe ve eleştirilere konu olmuştur. Tocqueville burjuva kamusallığının (kendisini eşit yurttaş zanneden) kitlelerin bas-

kınından nasıl korunması gerektiğini sıklıkla vurgulamıştır (Benzer vurguları John Stuart Mill, James Mill ve Benjamin Constant'da da görebiliriz).

O zaman, burjuva Aydınlanmasının geliştirdiği yurttaşlık anlayışının "sınırlı doğasını" tarihin ilk sınıfı olan (kendinde ve kendisi için olabilme yeteneği göstermiş olan) patriçi burjuva hasisliğiyle açıklamak mümkün gözükmektedir. Parlamenter tarihler itibariyle katılımın krizli boyutları bunun en çarpıcı delillerini ortaya koymaktadır. Burjuva politik toplum ve yurttaşlık ilişkisi, sanıldığı kadar yatay bir ilişki değildir. Tam tersine aristokratik hiyerarşiyi, politik devrimlerde zaman zaman manipüle ettiği plebyen dünyayı gözetmeksizin, mülkiyet ve vergi ödeme seviyelerine göre yeniden tanımlayan, meritokratik-patriçi bir hiyerarşiyle aşmaktır. İşin daha ilginç olan tarafı milliyetçiliğin politik tarafları keskin bu süreci izah etmekte son derecede yetersiz kalmasıdır. Öncelikle politik toplumların şekillenişini belirleyen ideolojilerde milliyetçi vurgularla karşılaşmak son derecede zordur. Meselâ, Aydınlanma'nın düşünürleri arasında yer alan Voltaire, Fransızca'nın inceliklerinden bir Fransız olarak değil, bir entelektüel olarak gurur duyuyordu. Öte yandan, burjuva politik toplum inşasının işlevsel süreçlerini kategorize etmesiyle temayüz etmiş olan Montesquieu, önce insan sonra da kazara Fransız olduğunu söylüyordu.

Eğer milliyetçilik literatürünün büyük bir kısmına kulak verirsek, totolojik bir duruma düşmekten kurtulamayız. Çünkü, gerek Fransız politik toplumu, gerekse İngiliz politik toplumu, politik bütünleşme süreçlerinin önemli bir kısmını milliyetçiliğe başvurmaksızın gerçekleştirmişlerdir. Tarihçi Eugene Weber, *Fransız Köylülüğünden Fransız Yurttaşlığına* başlıklı çalışmasında, Bloch vd.'nin adeta gözü kapalı olarak kabul ettiği, tarihin ilk modern uluslarının Fransız ya da İngiliz ulusları olduğu yolundaki tezi çürütecek bulguları ortaya çıkarmıştır. Buna göre, bırakalım Fransız Devrimi'ni bir yana, daha XX. yüzyılın başlarında bile yaygın olarak kabul edilen bir Fransızlık bilincinin olmadığını göstermektedir. İnsanlara, bu tarihlerde "Sen kimsin?" sorusu yöneltildiğinde verdikleri cevaplar, şehirlerde alabildiğine belirsiz, taşrada ise yerel, bölgesel ve dinsel nitelikliydi (Amerikalı Walker Connor daha sonra bu tabloyu geliştirecek ve dünyanın pek çok yerinde, çok yakın zamanlara kadar millî yurttaş bilincinin, okumuşlar dışında fazlaca yaygın olmadığını geniş bir data tabanı üzerinden iddia edecekti. Connor'a göre milliyetçilik ve onun öngördüğü, politik yurttaşlığa rakip kültürel yurttaşlık, basit olarak birtakım entelektüel metinlerin dışında, popülerleştirilmiş yurttaşlık temaları üzerinden kitlesel bir olgu olarak temayüz eder).

O hâlde, "milliyetçilikte geride kalanlar" diye bir sorun kendiliğinden gündemden düşmektedir. Milliyetçilikte gecikmeler gibi bir sıralama yapmakta direnirsek, o zaman görülecektir ki, bu işte kronolojik olarak önde gittiğini sandığımız toplumsallıklar şaşırtıcı bir şekilde geriye gidecek, kervanı geriden izlediğini sandıklarımız ise, yine son derecede şaşırtıcı olarak başa geçeceklerdir.

Hemen her millet, milliyetini bilinçli bir maarif seferberliğinin sonucunda öğrenir. Bu tür seferberlikler politik bütünleşme kanallarının bir yurttaşlar kolektivitesi oluşturmakta zorlandığı aşamalarda gündeme gelir. Şurası oldukça açık görülebilmektedir ki, püritan politik yurttaşlık, patriçi kozmopolit yurttaşlığa göre daha tutunumlu olmakla birlikte, kültürel yurttaşlığa göre daha zayıf bir aidiyet duygusu içermektedir. İmdi, kültür ve tarih odaklı bir bağ olarak yurttaşlık, politik olanla yetinmeyeceği ortadadır. Hegel'den ödünç aldığım bir kavramla birlikte ifade edecek olursam, böylesi bir yurttaşlık *sittlichkeit* gerektiren bir bilinç üzerinde şekillenebilirdi. Politik yurttaşlıkta olmayan ötekileştirme, ancak partikülerizmi derinleştiren ve gizemselleştiren bir kültürden destek alabilirdi.

Dolayısıyla, Ernest Gellner'ın ifade etmiş olduğu üzere, milliyetçilikler milletleri doğurur. Bu son derecede doğru bir tespittir. Yeter ki bu tespiti, Gellner gibi basit olarak, sadece belirli bir ekonomik ya da politik bütünleşmenin, bir bakıma kendiliğinden yaşanan zorunlu sonucu gibi değerlendirmeyelim. Sorun büyük ölçüde ideolojik ve kültürel bir manipülasyona dayanmaktadır.

Sosyal kuramda bir gecikmişlik örüntüsü olarak deyimlenen ve dayandığı tikelcilik ya da Fichteci anlamda "biriciklik" iddialarıyla tehlikeli addedilen Alman milliyetçiliği, kendisine yüklenen "gecikmişlik" yolundaki oryantalistik iddiaları kompleksli bir düşünümle aşmaya çalışmaktadır. Ama kanımca, yurttaşlık kavramının bu ikinci yüzü; sadece ideolojik-kültürel baskılamalarla da anlaşılamaz. Kültürel yurttaşlık kavramını, militer tarihler ya da savaş durumları olmaksızın anlayabilmek mümkün değildir (Bu açıdan Charles Tilly'nin saptamaları kayda değer saptamalardır). XIX. yüzyıl bu açıdan kritik bir öneme sahiptir.

Nitekim Fransız milliyetçiliğinin yükselişinde rol oynayan dinamikler, özellikle İngiltere karşısında yürüttüğü ve onu kenarsallaştıran ya da marjinalize eden dinamiklerle ilişkilidir. Kıta Avrupası'nın Fransa'ya karşı uyguladığı ambargo, nihâyet Fransa'nın kendi ideolojisine göre Eski Rejimleri temsil eden Orta ve Doğu Avrupa ülkeleriyle yürüttüğü savaşlar, özellikle de Napolyonik Savaşlar, Fransız halkının halk olma bilincini ve bunun en sağlam iradesinin ve organizasyonunun orduda yattı-

ğını empirik olarak görmesini sağlamıştır. Bunu İngiltere için de ileri sürmek mümkündür. İngilizlik bilincinin keskinleşmeye başladığı dönemler ünlü Trafalgar Savaşı'na ve Amiral Nelson'da simgeleşen bir ethosa dayanmaktadır.

Bu arada belirtmem gerekiyor ki, yabancı düşmanlığına yol açan (*xenephobic*) ötekileştirmeye dayalı bir yurttaşlık bilincinin, kadim dünyadaki ötekileştirmelerle fazlaca bir ilişkisi olduğunu düşünmüyorum. Burada (J. Armstrong'un tezleri bazı kültürel süreklilikleri ortaya çıkarmakla birlikte), kadim savaşlar tarihin ve bunun seferberliğe dönüşme süreçlerinde rol oynayan faktörlerin, şimdikilerden son derecede farklı olduğunu düşünüyorum. Örneğin Haçlı Savaşları'nın kutsal davalardan çok, talan ve ganimet amacıyla yapıldığını artık biliyoruz.

İkinci olarak, kültürel yurttaşlık politik yurttaşlığa göre daha açık uçlu ve kitleselleşmeye daha yatkındır. Bir bakıma, eşitlik ilkesine dayanan burjuva vaadlerini hayata geçirecek ve sanki katılım problemlerini mahirane bir şekilde çözecek gibi gözükmektedir. Başka bir ifadeyle, çoğu kez tersi düşünülmekle birlikte kültürel milliyetçiliğin verdiği profil, meritokratik ilkelerden hareket eden ve kendisine göre bir ekonomi-politikası olan burjuva yurttaşlığına göre daha demokratiktir.

Burada bir parantez daha açarak, millî yurttaşlık kavramının, dinamikleri hayatı kitleselleştirmeye dayalı olan kapitalist süreçlerin, burjuva entelektüalizminin doğrultularını iflas ettirdiği bir tabloyla karşılaşmaktayız. Bana kalırsa, milliyetçiliğe ve onun yurttaşlarına karşı gelişen ve Stuart Hughes'a göre geçen yüzyılın sonlarında alabildiğine karamsarlık içinde tezahür eden her nevi elitizm, burjuva dünya görüşünün bu gelişmeler karşısında yaşadığı panikli zihin hâlini anlatmaktadır. Her hâlükarda kazanan Aristogil vasatlarda dolaşan *konvansiyonel burjuva püritanizmi*; kaybeden ise *burjuvaların entelektüel davası* olmuştur.

Bu davayı liberallerle sınırlı tutmuyorum. En büyük darbelerden birisini burjuva davanın ileriye götürülmesi, hattâ en yüksek idealizasyonu olarak gördüğüm Marksizm yemiştir. Marks'ın patrisyen burjuva bir nazarla küçümseyerek eleştirdiği lümpen proleterya ve yabancılaşma üzerine yazdıklarını işleyen Frankfurt Okulu'nun şekillenişini başka türlü anlamak mümkün değildir.

Özetlemem gerekirse, XIX. yüzyılda, kimin yurttaş olacağı ve hangi bağlara dayalı olarak politik topluma karşı aidiyet geliştireceği tartışmalıdır. Bir tarafta, en gelişmiş ifadesini Hegelci paradigmada bulan, politik küreyi önceleyen bir yaklaşım mevcut iken; diğer taraftan, yine en dört başı mâmur ifadelerinden birisini Herderci bir çerçevede bulan ve Steven Lukes'e göre cemaatleri bireyselleştiren (böylelikle burjuva bireyciliğini

"çarpıtan") ve kurumlar tarihi karşısında yücelten bir başka yaklaşım mevcuttur. XIX. yüzyılda bu tartışmaların topoğrafyası hayli belirgindir. Bu konuda Niyazi Berkes'in işaret ettiği üzere, *Alman Tarihçi Hukuk Okulu*'nun meşhur siması Savigny ile *Tabiî Hukuk* otoritesi Thibault arasında yürütülen, hukukun seküler temelleri ne olmalıdır? sorulu tartışmadan söz edilebilir. Ben, *ulus-kurma* ile *devlet kurma* kavramlarının ayrıştırılmasının fevkalade olmamak koşuluyla yerinde ve önemli olduğunu düşünüyorum. Bunlardan ilki XIX. yüzyıla özgüdür. Entelektüel karşılıklarını, tabii ki milliyetçi akımlarda, Fransız Devrimi'ne karşı tepkilerde, muhafazakarlarda, popülistlerde görebiliriz. Bunu muhafazakâr (tepkici de olabilir) popülist etik olarak değerlendirebiliriz. İkincisi ise daha kadim temellere sahiptir. Buna *cumhuriyetçi etik* denilebilir.

Cumhuriyetçi etik, bütünleşmenin nasıl olacağına püritan burjuva konvansiyonalizminin verdiği, daha tutunumlu gibi gözüken ama son tahlilde yetersiz kalan cevaptır. Kronolojisi dikkate alındığında, bu cevap saray sosyetesinin politik ve hukukî nitelikli cevabının püritanleştirilmesidir. Bu anlamda *Eski Rejim* ile *Devrim* arasında politik-kültürel bir süreklilik gördüğümü belirtmeliyim. Bu bir çelişki gibi görülmemelidir. Çünkü tarihsel bir vaziyet alış ya da eylem, diyalektiğin gereği olarak çoğu kez, tarihte reddedileni yeniden üretmeye yarar.

Her şeye karşın, en son tahlilde kazananların, Tocqueville'in korkularını somutlaştıracak şekilde, püritan eşitlik değerinin aşama aşama statü ve saygınlık kazandırdığı *plebyen* dünya olduğunu düşünüyorum Milliyetçilik, kadim dünyada parçalı aidiyetlere sahip pleblerin, modern dünyada üretimde ve tüketimde bir araya getirilmek adına kültürel ve ideolojik olarak standartlaştırılmasını sağlamıştır. Eşitlik, sosyal bütünleşmenin asgarilerini vermekte ve kitleselleşmeyle taçlanmaktadır. Üretim kapitalizminde biz onları büyük dişlilerin arasında, yoğun bir sömürüye maruz kalmış olarak görüyoruz. Bu yurttaşların (pleblerin) çilede ya da daha modern karşılığıyla sömürüde eşitlenmesidir. Savaş zamanlarının düzenli ordularında öldüren ve ölen erat yine onlardır. Savaş, eşitlenmenin belki en dramatik ama o ölçüde de en organize biçimi olarak tezahür eder.

Savaş sonrasında refah devletinden pay alan ve "basiretli" ve "ihtiyatlı" Keynezyen ekonomi politik içinde üretirken tüketmeyi de yavaş yavaş öğrenen yine onlardır. Son olarak onlar bize 1980'lerden sonra, üretmeden de tüketilebileceğine ve tüketimde eşitlenmenin tarihsel imkânlarına ve fırsatlarına işaret ediyorlar.

Yurttaşlığın postmodern arayışları, yukarıda tespit edilen tarihsel bağlam ihmal edilerek anlaşılamaz. Bu ihmalin, burjuva entelektüalizmi-

nin, seçkinci taraflarını zımparaladığı, konvansiyonelleştiği yeni bir tür romantizm ve idealizmi olduğunu düşünüyorum. Çok-kültürlülük, otantiklik, gelenek hattâ egzotizm gibi temalar, bu yeni alt-kültürlerden yana çalışan bir entelektüalizmin egemen temaları olarak tezahür etmektedir. Yeni yurttaşlık arayışlarının, püritan burjuva dünya görüşünün popülist fantazmalarının söz konusu entelektüalizmin şekillenişiyle yakın bir ilgisi olduğunu düşünüyorum.

OSMANLI ROKOKOSUNDAN TÜRK PÜRİTANİZMİNE

Biz Osmanlı'nın bir antik imparatorluk olarak bizatihi çok renkli bir yerellikler dünyası olduğunu biliyoruz. Osmanlı'nın çöküş süreçlerinde bu kültürel yapıların birer etnikliğe dönüştüğünü ve Osmanlı'yı kuran unsurların, bu kez Osmanlı'ya karşı çalışmaya başladığını biliyoruz.

Osmanlı Eski Rejimi, kültürel anlamda Lâle Devri'nde şekillenmeye başlıyor. Lâle Devri'nin Rokoko ile kıyaslaması mimari dışında yapılmadı. Ama bunun kıyaslamaya değer hatırı sayılır bir tespit olduğunu iddia ediyorum. Rokoko ile Lâle Devri arasında, yaşayış kültürleri açısından da son derecede ilginç paralellikler olduğunu düşünüyorum. Birgivi'nin ve Kadızadeliler'in bütün sofu kampanyalarına rağmen Lâle Devri, Şark'ın Rokokosu olarak doğdu. Bunun tasavvufun kültürel örüntüsü içinde kıvam bulan ama özellikle de Bektaşi hedonizmine dayalı çeşitlemesi içinde Hayyamcı bir şekillenme olduğunu düşünüyorum. Hayyam, bir bakıma Şark'ın, bu arada da Osmanlı'nın Voltaire'idir. Bu dönemin zaman ruhu şaşırtıcı bir şekilde doğaya açık, pastoral neşeye ve *humour*'a dayanmaktadır. Bunu en güzel, Nedim'in dizelerinde ve Mustafa Çavuş'un şarkılarında izleyebiliriz. Artık Osmanlı mahallelerinin kapalı, mahrem kapıları açılmış, Touraine'den ödünç aldığım benzetmeyi kullanarak belirtmem gerekirse *"penceresiz monadlar"* hâlinde yaşayan Osmanlı ahalisi doğaya yönelmişti. Sayfiye ve mesire kültürü, Haliç'te palazlanacak, giderek Boğaziçi'ne, Adalar'a ve nihâyet Asya kıyılarına ve koylarına açılacaktı. Beyoğlu'ndan ayrıca söz etmeye gerek yok.

Lâle Devri'nin plebyen bir başkaldırıyla birlikte ezildiğini biliyoruz. Kuşkusuz, Lâle Devri bir burjuva entelektüalizmi doğurmadı ya da Aydınlanma benzeri bir salon kültürü buradan neşet etmedi. Ama Lâle Devri, bize, Osmanlı teb'asının, o denli de dünyadan kopuk olmadığını; bütün dramatik sonuçlarıyla beraber hiç değilse Aydınlanma'yı nasıl teğet geçtiğini göstermektedir. Bana kalırsa, Osmanlı pleblerinin kıyımlarına maruz kalan Aydınlanma'nın bizdeki sendromlarıdır.

Tanzimat, gecikmiş bir merkantilizm, Aydınlanma ya da Aydın Despotizmi denemesidir. Ben bu sürecin, Lâle Devri'nin spontanlığını taşı-

madığını düşünüyorum. Lâle Devri Osmanlı Saray sosyetesi kendi tarzında bir Rokoko yaşıyordu. Ama Tanzimat, bir anlamda acı bir şekilde neticelenen Osmanlı Rokokosu'nun açılımlarını, belli bir görgü birikimine dayalı olarak, hukuken ve politik düzeyde akılcılaştırmak istemiştir.

Tıpkı Lâle Devri gibi Tanzimat'ın da kültürel olarak saray sosyetesi kültürleriyle mukayese edilmesi gerekmektedir. Ama belirtiler açısından, konak kültürünün, Avrupa'daki salon kültürüyle bağlantılı olduğunu iddia etmek abartılı olmasa gerekir.

Kuşkusuz, bu dönemin en çarpıcı tarafı yurttaşlık kültürümüze verdiği cevaptır. Tanzimat, yurttaş sorunsalına tipik bir saray sosyetesi perspektifinden kozmopolit bir cevap getirmiştir. Osmanlı uhuvveti, cemaatlerine bağlı olmakla birlikte bütün teb'ayı, aslında o güne kadar bir hanedan kimliğinden başka bir şey olmayan bir kimliğin içine teb'ayı yerleştirmektedir. Bunu zayıf sonuçlar veren bir idarî, politik tasarruf olarak düşünmemek gerekiyor. Kanımca Tanzimat'ın durduğu yerden, bu meseleye başka türlü yaklaşılamazdı.

Tanzimat, Lâle Devri gibi dramatik değilse de, İlber Ortaylı'nın vukuflu analizlerinde gösterdiği gibi trajik bir süreçtir. Tanzimat aleyhtarlığını işleyen literatür, Şerif Mardin'in zarif bir şekilde vurgulayıp, maalesef bıraktığı üzere, Türk püritanizminin zengin bir belgeler manzumesini ihtiva etmektedir. Öncelikle Ahmed Cevdet Paşa'nın "içeriden geliştirdiği serzenişler", daha sonra Namık Kemal ve Ali Süavi'nin apaçık, Tanzimat'ın müstebit olduğunu Rousseau'yu düşündürecek şekilde ilân etmeleri, onun patriçi dünyasına yönelik, plebyen-püritan bir tepkiyi dile getirmektedir.

Türk romanının hâkim temalarından birisi olan Beyoğlu yabancılaşması, giderek garplılaşma hastalığı, Bihruz Bey ya da Felatun Bey tiplemeleri etrafında geliştirilen bir tür edebî kara mizah ya da yergi Türk püritanizminin son derecede önemli göstergeleridir. Ama, püritan kültürel sendrom, en dört başı mamur ya da tam teşekküllü karşılıklarından birisini kanımca, bir taraftan kültürdeki dekadanlarla mücadele eden, diğer taraftan da püritan temelli say fikriyatını tesis etmeye gayret eden Ahmed Midhat Efendi'de bulmaktadır.

Bütün bu eğilimlerde ortak payda olarak Osmanlı kimliğini ya da yurttaşlığını Sünnî anlamda saflaştırma ve Ortodokslaştırma eğilimi görülür. Politik yurttaşlık fikriyatı bu tartışmalarda neredeyse yok gibidir. Osmanlı entelijensiyası hummalı bir şekilde kültürel yurttaşlık fikriyatının arayışları içindedir. Bu anlamda II. Meşrutiyet sonrası fikir akımlarının, kültürel yurttaşlığı, kavmiyetçi, dinsel ya da yarı-dinsel kıstaslar üzerinden

tanımlamaya çalışan, ideolojik olarak çeşitlenmiş ama sosyolojik anlamda sıfır toplamlı arayışlar olduğunu düşünmek aşırı bir yargı olmasa gerek.

II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki ideolojisi, Türk püritanizminin, en eylemci ve savaşçıl açılımlarını vermektedir. Askerlik, kültürel yurttaşlık fikriyatının vazgeçilmez referans kaynaklarının belki de başında gelmektedir. Enver Paşa ve diğer ihtilalciler, Osmanlı Eski Rejimine ya da Tanzimat'ın "kalıntılarına" meydan okuyor ve işleri en saf ve en kestirme şekillerde hâlletme iştiyakını taşıyorlardı. İttihat ve Terakki'nin egemen kadroları orta rütbeler hiyerarşisinin tesiri altındadır.

Yukarıda işaret edildiği üzere her ne kadar, sosyal bütünleşmenin nasıl olması gerektiği sorusu, kendi içinde zıtlaşan iki ayrı cevap olarak gözüküyorsa da, politik ve kültürel yurttaşlık nosyonlarının, pratikte birbirine iltisak ve imtizaç ettiğini görüyoruz. Özellikle XX. yüzyıldaki "Üçüncü Dünya Milliyetçiliği" pratikleri bu anlamda tam bir *patchwork* gibidir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin şekillenişinde orijinal olan taraf, benzerlerinden çok farklı olarak, bu konudaki müphemiyetleri radikal olarak reddetmesinde yatar. Mustafa Kemal'i eşsiz kılan da budur. Sezgileri son derecede kuvvetli olan bu burjuva zihniyetli insan, kendisine politik bir toplum yaratma misyonunu biçmişti. Cumhuriyet'in otantik yönelişleri ve orijinalitesi, kültür milliyetçiliğinin iştah kabartan kolaycılıklarına karşı mesafe geliştirebilmiş olmasıdır.

Öte yandan Cumhuriyet'in trajedisi, özellikle de dünya konjonktürünün baskıları altında programatik ve dogmatik tutarlılığını sürdürmekte zorlanmış olmasıdır. Dolayısıyla ilerleyen zaman, Cumhuriyetin patetik yurttaşlık projesine kültürel, dinsel, yarı-dinsel tematiklerin eklemlenmesiyle neticelenmiştir.

Türk püritanizminin yurttaşlık kavrayışlarımızı büyük ölçüde biçimlendirdiğini iddia edebilirim. Bu kültürün sosyal tutunum çevrelerinin, çok dikkatli bir tespiti gerekmektedir. Söz konusu tespitler yapılırken, bunları kuşatıcı kültürel bağlantıların sıkı bir örgüsü içinde vermek gerekmektedir. Ben burada sadece bazı ipuçlarını ortaya koymak istiyorum.

Konvansiyonel Türk püritanizminin kültür kökenlerinin, daha yerli kaynaklar açısından yine büyük ölçüde, Weber'in üzerinde uzun uzun durduğu taşra ile derin bağlantıları olan, geleneksel şehir dindarlığının bir modülasyonu olduğunu düşünüyorum. Bu incelenmeye değer bakir bir konudur. Ayrıca, görebildiğim kadarıyla Gazali'nin dünya görüşü, İslâm ve Türk püritanizminin kültürel kodlarını deşifre etmemizi mümkün kılacak ipuçlarını vermektedir. Son bir husus Nakşî düşüncenin, özellikle de, XVIII ve XIX. yüzyıllarda teceddüd etmiş hâlinin Türk püritanizmini

emziren tarafları olduğunu düşünüyorum. Üstelik bu damar öylesine güçlüdür ki, sadece bir tür dindarlık olarak değil, bir sendrom olarak örneğin 1960 ya da 1970'li yılların gençliğinde somutlaşan sol romantizminde de etkili olabilmiştir.

Püritanizm saf dinsel bir kültür değildir. Daha önemlisi onu karakterize eden Tanzimat'la birlikte şekillenen, tıp ve mühendislik başta olmak üzere, orta sınıf modern mesleklerin devşirmelere dayalı kültür tarihi, püritan düşüncenin sekülerleşme düzeylerini bize kavratabilecektir. Türk "sol" püritanizmi, özellikle de maarif, mülkiye ve tıbbiye ekolleşmelerinde güçlü ifadelerini bulur. Bunun ne kadar sol olduğu özünde tartışmalıdır. Çünkü, halkçılık ve anti-emperyalist milliyetçi temalar, bu kültürlenme içinde, sınıfsal perspektife göre baskındır.

Öte yandan püritan ilkeler karşımıza, mühendisliğin ve teknokrasinin 1940'lı ve 50'li yıllarda, taşra kökenli leyli meccani devşirmelerde ve özellikle de İTÜ'lü kuşaklarda belirgin olarak çıkacak ve kültürel yurttaşlık düşüncesini en plebisiteryen anlamda formüle etmeye dayalı Türk sağının kültürel şekillenişini belirleyecektir.

Türk püritanizminin sonuçları insafsızca bir yıkım olmuştur. Bu yıkım kendisini derin bir estetiksizleşmede gösteriyor. Bu konuda bizleri, Türk püritanizminin Osmanlı'ya ilişkin kavramlaştırmaları uyarabilir. Türk püritanizminin Osmanlı konusundaki, belki farklı ideolojik açılımlara göre farklılık gösteren tepkileri akıl karıştırıcı olabilir. Kültürel yurttaşlık fikriyatı Osmanlı'yı abartılı bir şekilde sahiplenirken, politik yurttaşlık fikriyatı çeşitli nedenlere dayalı olarak ve yine çeşitli dozlarda onun Rokokosuna tepki duymaktadır.

Şerif Mardin'in çok haklı bir saptamasına göre Cumhuriyet, Osmanlı estetiğine alternatif bir estetik oluşturamamıştır, Bakhtinci bir dille söyleyecek olursak, kendi poetikasını yaratamamıştır. Bu beklenmemeliydi de. Çünkü zaten püritan dünya görüşü, Weber'in yıllar önce işaret ettiği üzere "dünyanın büyülerinden arındırılması ve ruhun üşüdüğü buz gibi kutupsal bir geceye dönüştürülmesidir." Bunu dünyanın tezyinat birikiminin tahribatı olarak da okuyabiliriz.

Politik yurttaşlık-kültürel yurttaşlık çatışmasında Osmanlı sık sık gündeme getirilir. Kültürel yurttaşlığın savunucuları, politik yurttaşlık kültürünün savunucularını bu konuda hırpalamayı itiyad hâline getirmişlerdir. Bunun bir karşıtlık olarak değil, kendi bütünlüğü içinde okunmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Türk kültüralistlerinin Osmanlı sahiplenmesi ve Türk yurttaşlığını sözde tarihsel bir sürekliliğe oturtma gayretleri aslında büyük bir kültürel kopukluk üzerinden gerçekleşmektedir. Osmanlı, onların gözünde püritan bir Osmanlı'dır. Özellikle de ku-

ruluş dönemi ethosu, meselâ Kemal Tahir ya da Tarık Buğra'da olduğu gibi Türk püritanizmi, ya Osmanlı'yı câri patriçi değeri üzerinden reddetmeye ve plebyen değeri üzerinden ülküleştirmeye dayanır.

Sonuç

Ahmed Ağaoğlu, *Türk Yurdu*'nda yayımlanan uzun bir yazısında, Türk milliyetçiliğinin gelişiminde en büyük engellerden birisinin "muhitçilik" illeti olduğunu yazmaktaydı. Gerek Ahmed Ağaoğlu, gerek Yusuf Akçura hayatları boyunca dinsel-mezhepsel, mahallî, kültürel farklılıklarının Türkler'in entegrasyonu idealine halel getirmemesi için didinmişlerdi. Bu çabalar aslında, daha derinde Türkçülerin çelişkisini yansıtmaktaydı. Türkçüler, Osmanlı Saray toplumu ya da Osmanlı Eski Rejimi olarak görebileceğimiz Tanzimat'ın 'Uhuvvet-i Osmaniye' fikrini reddediyorlardı. Yani, hukuken ve politik olarak Osmanlı Devleti'ne sadık bir teb'a olarak Osmanlı Yurttaşları fikrini anakronik buluyorlardı. Bu sunî birlik etrafında Türkleri, Arapları ve diğer gayrimüslim cemaatleri bir araya getirmeye çalışmak, *tarihî hakikatler muvacehesinde abesle iştigaldi*. Tarihin somut cevheri, dil, din birliği gibi kültürel kriterler dairesinde (Yusuf Akçura milliyetçiliğini kültür milliyetçiliği olarak tanımlamaktaydı) Türkler'in birliğini icap ettirmekteydi.

Oysa, aynı akıl yürütmeyi, metodolojisine dokunmadan sürdürdüğümüz zaman, Türk olarak nitelendirilen devasa coğrafyada, Türkçü milliyetçiliğin birliğin gerçekleşmesine aykırı gördüğü irili ufaklı geleneklerin ekolojik oyuklarına sinmiş olan aktüel farklılıklar içinde kaybolmak işten değildi. Türkçüler, hemen hemen bütün milliyetçi entelijensiyaların yaptığını yaptılar ve bütünleşmenin koşullarını ve kriterlerini belirlediler. Bir bakıma kendi akıl yürütmelerinin kışkırtacağı ve netice itibariyle kendilerine rağmen çalışacak olan sonuçları, baştan reddettiler ve bu devasa paradoksu geleceğe miras bıraktılar. Ahmed Ağaoğlu'nun yazısını, kendi yaratığını baştan yok eden Dr. Frankestein'a benzetiyorum.

Kültürel milliyetçilik ve onun öngördüğü tarihî ve kültürel imana sahip yurttaşlar birliği, söylemi bunun tersini çağrıştırsa da, Gellner'ın haklı olarak işaret ettiği gibi tarih-dışı kalmaya mahkumdur. Kültürel yurttaşlık, politik yurttaşlığa eleştiri gönderirken ikna edici olabilir; hattâ, politik yurttaşlık idealinin, kültürel yurttaşlık için kolay bir lokma olduğunu bile düşünebiliriz. Ama, kendi akıl yürütmeleriyle kendisi tarihte hesaplaştığı zaman altından kalkamayacağı sonuçlarla yüzleşmesi mukadder gözüküyor.

Günümüz koşulları işte bu yüzleşmeye işaret ediyor. Yaşadığımız kültürel gelişmeler tarihçi Sennett'ın ifadesiyle "püritanın ölümüne" işaret

ediyor. Türk yurttaşlık kültürünün bu renkli sayfaları ezoterik bir tarihten kalkan, yıkıcı *gemeinschaft* aidiyetleri ile bijüterik tüketim yurttaşlığı arasında salınan dramatik gelişmelerini ihtiva etmektedir. Bu geçiş süreçleri, şehirlerimizi alabildiğine kemiren kabileci yapılanmasıyla gecekondulardan, banliyö hayatlarına taşınan bir mahremiyetin ve nevzuhur hipermarketlerdeki alışveriş taşkınlığı arasında salınan geniş boyutlarıyla bir başka düşünümün konusu olacak kadar çarpıcı ve derin.

İDEOLOJİ VE SOSYAL BİLİMLER



Graphis 331, Philip Johnson, Guess Who



Graphis 331, Jeff Bridges, Guess Who

MODERNİZMİN YABANCILAŞMASI

TÜRKİYE'DE SOSYAL BİLİMLERİN TIKANMASI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Etyen Mahçupyan

Önce bir uyarıyla başlayalım: Bu bilimsel bir makale değil... Türkiye'de sosyal bilim alanında üretilen malzemeye genel bir bakıştan hareketle ulaşılmış izlenimsel bir değerlendirme. Ancak uzunca bir süreden bu yana bilimsel format içinde sunulan 'bilginin', gerçekliği anlama açısından değerinin epeyce sorguya açık olduğunu düşündüğüm için, söyleyeceklerimin bilimsel addedilmesi için özel bir kaygı taşımadığımı da söylemem gerek. Dolayısıyla bilim dünyasının bu yazıyı gönül rahatlığıyla gözardı etmesi mümkün. Onlara bu fırsatı vermiş olmak ise, doğrusu benim elimi daha da serbest bırakmakta...

Bu makale herhangi bir sürpriz de içermiyor. Başlık zaten varılacak noktayı epeyce açık bir biçimde vurgulamakta: Türkiye'de sosyal bilimler tıkanmıştır; gerçek bir açıklama gücüne sahip olma noktasından hızla

uzaklaştığı gibi, dışımızdaki gerçekliği anlama açısından da önemli bir zafiyet içindedir. Bu durum sosyal bilimlerin sıradanlaşıp, gündelik hayat içinde kendini bir tür ideolojiye dönüştürmesini; sanki bu sayede ayakta kalmaya çalışmasını ifade etmekte. Ne var ki dışımızdaki gerçekliği kuşatan paradigma ile sosyal bilimlerin paradigması arasında ortaya çıkmış olan mesafe; sosyal bilimlerin içinde bulunduğumuz dünyaya giderek yabancılaşan bir ideolojikleşme yaşadığını da imâ ediyor.

Söz konusu durumun iki göstergesi var: Birincisi, Türkiye'de sosyal bilimlerin, olayların nedenselliğini araştıran bir perspektiften, olayların nasıl gerçekleştiğinin betimlenmesine doğru bir savrulma içinde olması. O kadar ki, birçok çalışma 'nasıl olmuş' sorusunu bir kronoloji sıralamasına bile indirgeyebilmekte. Sanki bazı olayların art arda gelmesi, tarihsel ve sosyal olguların nasıl gerçekleştiğini; ve bu da toplumsal gerçekliğin nedenselliğini kendiliğinden açığa çıkarmakta. İkinci olarak, Türkiye'de sosyal bilim giderek normatif ve siyasî bir işleve sarılmakta. Sosyal bilimin dili, toplumsal aktörlere 'olması gerekenler' yönünde tavsiyelerde bulunmaya fazlasıyla teşne. Var olanın anlaşılması çabasından vazgeçilerek, yeni ve 'doğru' olanın kurulması yönünde bir istek ve irade ortaya konmakta. Öte yandan bu yeni ve 'doğru' olanın niçin 'doğru' olduğu pek belli değil. Çünkü var olana bakarken 'nedenselliği' yitiren sosyal bilimlerin, geleceğe yönelik bakışında, elinde bu tür bir anlama âleti bulunmuyor.

Daha fazla ilerlemeden, olabilecek mülahazalara binaen birkaç noktaya değinmekte yarar var: Her şeyden önce burada betimlenen sosyal bilim dünyası ve paradigmasının dışında duran muhakkak ki birçok kişi ve çalışma bulunabilir. Ancak bunların istisnaî varlığı zaten genel ortamın niteliğine de ışık tutan bir delil. Sosyal bilimlerin durumuyla ilgili son dönemde su yüzüne çıkan bazı rahatsızlıklar, uzun dönemli bir tıkanmanın artık taşınamaz hâle gelmesinin de göstergesi. İkincisi, söz konusu tıkanmanın sadece Türkiye'ye özgü olduğunu söylemek tabiî ki mümkün değil. Çünkü ne de olsa, Türkiye'deki sosyal bilim paradigmasının Batıdakinden fazla bir farkı yok. Diğer taraftan küreselleşme altında Türkiye ile Batı arasındaki toplumsal benzeşmenin de arttığı söylenebilir. Ama yine de Türkiye'nin özgüllüğüne ilişkin üçüncü bir nokta vurgulanmayı haketmekte: Üniversitelerin yapılanma biçimi ve bizatihi 'üniversite' anlayışı dikkate alındığında, Türkiye'de sosyal bilimlerin içine düştüğü durumun daha vahim olması hiç de şaşırtıcı değil.

Bu yazı Türkiye'deki sosyal bilimlerin kurumsallaşma biçimi veya üniversiter üretimin sosyalizasyonu üzerinde durmayıp; sosyal bilimlere hâkim olan 'bilim' anlayışının ve kullanılan dilin ardındaki zihniyete

bakmaya çalışıyor. Çünkü burada kullanılan temel önerme, sosyal bilimlerin kendine has bir zihniyetinin olduğu ve anlama/açıklama kapasitesinin de söz konusu zihniyetle doğrudan bağlantılı bulunduğudur.

Bir akıl yürütme denemesi

1. Öncelikle belirtmem gerekir ki, farklı bilimsel zihniyetlerin dış gerçekliği anlama açısından nötr bir alan oluşturduklarını düşünmüyorum. Diğer bir deyişle her bilimsel zihniyetin temelde 'kendine has' ayrı bir anlama gücüne sahip olduğunu imâ eden relativist bir pozisyondan yana değilim. Buna karşılık her bilimsel zihniyetin 'kendine has' bir anlamlandırma yeteneği olduğu açık. Dolayısıyla da her anlamlandırmanın bir 'anlama' olmadığı; bazı anlamlandırmaların konjonktürel nedenlerle 'anlama' yerine geçse de, temelde bu kapasiteye sahip olmayabileceği söylenmiş oluyor.

2. İnsanoğlunun diğer uğraş alanlarına koşut olarak, bilim de dört temel zihniyetin farklı bileşimlerine dayanan paradigmalardan beslenir. Daha önceki bir makalede[1] belirtildiği üzere bugüne dek epistemolojik açıdan insan zihni dış gerçekliği dört farklı biçimde kavramış ve bu farklı kavrayışlar otoriterlik, ataerkillik, relativizm ve demokratlık şeklinde adlandırabileceğimiz temel zihniyetlere yol açmıştır. Herhangi bir tekil durumda veya tarihsel momentte, söz konusu zihniyetler arasında kendine özgü bileşimler oluşmakta ve genel kültürel yapılar (bilimsel faaliyeti de içererek) bu zihniyetsel bileşimlerden beslenmektedir.

3. Dış gerçekliği anlama açısından zihniyetler eşdüzeyli değildirler ve demokrat zihniyetin bu alandaki üstünlüğü açıktır. Çünkü bu zihniyet, insan zihninin dış gerçekliğini muhtemelen 'çarpıtarak', yani kendi zihinsel kategorilerine indirgeyerek algılayabildiğini; dolayısıyla insanî bilginin dış gerçeklik karşısında hiçbir zaman tam olarak sınanamayacak bir özgüllüğe mahkûm olduğunu varsayar. Bunun anlamı her tür olası bilginin ancak söz konusu alanın 'içinden' ve onunla temas hâlinde üretilebileceğidir. Aksi hâlde bilim adamının kavramlara ve eylemlere atfettiği anlamın gerçekliğe tekabül edip etmediği bilinemez. Öte yandan bilim adamı ile alan arasındaki temas, alanın saflığını bozduğu gibi; bu etkileşim içinde bilim adamının 'nesnelliği' de sorguya açılır. Kısaca söylemek gerekirse demokrat zihniyet, insana 'haddini bilen' bir bilim yapma ve böylece gerçekten 'anlama' şansı verirken; bu bilginin ancak göreceli ve öznel bir yapıda olabileceğini de gösterir.

[1] "Epistemolojik Konumlar, Zihniyetler ve İdeolojiler", *İdeolojiler ve Modernite* (1996).

4. Diğer üç zihniyetin dayandığı epistemolojik varsayımlar ise ya dış gerçeklikle insan zihni arasındaki ilişkiyi bir yansıma biçiminde alarak, insan tarafından üretilen bilginin *a priori* 'doğru'luğunu varsaymak zorunda kalır; ya da dış gerçeklikle zihin arasındaki ilişkinin mutlak bir tekabüliyet hâli oluşturduğundan hareketle, her deneyimin dar kapsamlı da olsa gerçekliğin biricik ve doğru bir yanını gösterdiğini imâ eder. Ne var ki, her üç zihniyetin de dayandığı epistemolojik temeller, sınanması mümkün olmayan varsayımlardan güç aldıkları ölçüde, 'haddini aşan' niteliktedir. Dolayısıyla bu zihniyetleri temel alarak üretilen bilimsel paradigmalar, dış gerçekliği kendilerine göre anlamlandırsalar ve bu çabaya 'bilim' adını verseler bile; gerçek bir anlamaya ulaştıklarını iddia edecek felsefî güce sahip olmadıkları gibi, dış gerçekliği de gerçekte anlayamazlar.

5. Diğer taraftan her tarihsel dönemin ve kültürel/toplumsal yapının dayandığı bir zihniyet bileşimi vardır. Bu genel çerçeve bilimi de kuşattığı ölçüde, bilimin dayandığı zihniyetsel temeli belirler. Böylece genel toplumsal algılama ile bilim anlayışı arasında bir çelişki olmaz: Bilimin bilgi üretme biçimi, dönemin genel dünya görüşüne uygun düşer... Bu durum uygulanmakta olan bilimsel yaklaşımın 'doğru' ve 'anlamlı' bulunmasına neden olur.

6. Buna karşılık evrensel bir çaba olarak bilim nedenselliği açığa çıkarmaya çalışır. Dış gerçekliğe baktığımızda esas soru, karşımızdaki olguların 'niçin' ortaya çıktığıdır. Nedensellik ilişkisi içinde ifade edilemeyen olgular, insan zihni açısından kavranması olanaksız bir kaotik duruma işaret eder. Yapılabilecek tek şey, bu kaotik durumu dışsal bir nedene bağlayarak, kaosu kendi içinde bir 'olgu'ya indirgemektir. Dolayısıyla insan zihni nedenselliği bulamadığı zaman bile, ancak onu varsayarak ilerleyebilir.

7. Kültürel/toplumsal yapının zihniyeti ile bilimin zihniyeti arasında uyum olduğu zamanlarda, bilimsel teorilerin 'nedensellik' ürettikleri, 'anlama' sağladıkları düşünülür. Böylece toplumsal yapının demokrat bir zihniyette olmadığı durumlarda, bilimsel teorilerin zihniyetsel çerçevesinin toplumsal anlam dünyasıyla uyumlu olmasından hareketle, 'bilimsel bilginin' dışımızdaki gerçekliği kavradığı sanılır. Gerçek bir anlamaya yol açacak bilginin üretilmiyor olmasına karşın; bilim dünyası kendisinin anlamlı sandığı bir bakış ve yaklaşım tarzını uzun yıllar boyunca 'bilimsellik' olarak tanımlayabilir. Gerçekte ise, toplumsal yapının zihniyetinden türeyen kendine has öznellik, bilimin öznelliği hâline gelerek kamufle olmakta; bilim de kendisini nesnel sanmaktadır.

8. Demokrat zihniyetin farkını vurgulamak uğruna bu noktada bir parantez açmakta yarar var: Demokrat zihniyetten beslenen bir bilim anlayışı, kendi öznelliğinin farkında olduğu gibi; içinde yaşamakta olduğu kültürel/toplumsal yapının ve tarihsel momentin öznelliğini de dikkate alacaktır. Dolayısıyla da böyle bir bilim anlayışı ister istemez kendisiyle ve zamanıyla yüzleşmek durumundadır. Bunun anlamı, demokrat zihniyetten beslenen bilimsel yaklaşımların kaçınılmaz olarak bizatihi 'zihniyet'le uğraşmaları; ve vardıkları sonuçları söz konusu analizin ışığında ve içinde anlamlandırmalarıdır. Nitekim gerçek nedensellikler, ancak zihniyet analizi bağlamında ortaya çıkarlar; çünkü toplumsal olguların ardındaki nedenlerin, toplumsal aktörlerin algılarından ve zihniyet yapılarından bağımsız olmayacağı açıktır.

9. Bu tespitin anlamı, demokrat zihniyete dayanan bir bilim anlayışının değişimi takip edebilme ve anlama yeteneğinin olmasıdır. Çünkü her değişim, aynı zamanda zihniyetsel bir değişime tekabül eder ve toplumsal olguların anlamı da bu değişen zihniyetin içinden belirlenir. Kısaca söylemek gerekirse, değişen zihniyeti takip eden bir bilim anlayışı olmadıkça, değişen toplumsal dış gerçekliği kavramak da olanaksızdır. Hayatın kesintisiz bir değişimi imâ ettiği düşünüldüğünde, demokrat zihniyetin sosyal bilimler açısından temel bir önkoşul olarak alınması gereği de böylece ortaya çıkar. Öte yandan değişim belirli sürekliliklerin içinde gerçekleşir. Yani var olan zihniyet de kendi sürekliliğini korurken değişmek durumunda kalır. Bu açıdan bakıldığında, demokrat zihniyetten beslenen sosyal bilim anlayışının, sadece kırılmaları değil süreklilikleri anlama açısından da hayatî olduğu söylenebilir.

10. Okuyucuya 'somut' bir şeyler vermek açısından bu noktada günümüz sosyal bilim anlayışına hâkim olan relativist/otoriter yaklaşımla demokrat yaklaşımın farkına bir örnekle değinmekte yarar olabilir. Bilindiği gibi, günümüz sosyal bilimlerinde en yaygın bilimsel araç anket çalışmalarıdır. İstatistik disiplininin kriterlerine bağlı olarak yapılmaları, soruların yönlendirici olmaması gibi unsurlar bu saha çalışmalarını 'bilimsel' kılmakta. Tabiî ki bu çalışmalar tamamen yararsız değil; ama bu 'bilimselliğin', toplumsal dinamiğin ardındaki nedenselliklerı anlama açısından söyleyecek fazla bir şeyi yok. Çünkü bu tür çalışmalar 'algı'ya bakıyor; ve 'algılama' bir sonuç. Değişen zihniyetle değişen maddî koşullar arasındaki etkileşimin uzantısı. Dolayısıyla bu algıların nasıl bir nedensellik imâ ettiğini söyleyebilmek için, algı ile zihniyet arasındaki ilişkiye ilişkin bir hipoteze ihtiyaç var. Bunun için ise, genelde zihniyetin etkisi ve belirleyiciliği üzerine bir kuramınızın olması gerekmekte. Nihâyet böyle bir kuramı üretebilmek için de, zihniyete bakan (dolayısıyla kendi

zihniyetini de 'nesneleştiren') bir bilim paradigmasına ihtiyaç bulunmakta. Bunlar olmadığında, anketlerin önümüze koyduğu algı yüzdeleri, bir tür 'bilimsel magazin' hoşluğu yaratmaktan öteye gitmiyor. Kısacası sorun anketlerin kendisinde değil; bu anketlerin sonuçlarını gerçekten bilimsel kılacak bir bilim perspektifinin olmayışında; ve bu boşluğun bizatihi anketlerin 'bilimsel' kılınarak doldurulmasında.

11. Akıl yürütmemize dönersek, 7 nolu paragrafta, dönemin zihniyeti ile uyum gösteren bir bilim dünyası zihniyetinin varlığında, bilimsel bulgu olarak öne sürülen verilerin kendiliğinden 'bilimsel' addedileceği vurgulanmıştı. Böylece var olan bilim yaklaşımına 'anlama' ve 'açıklama' pâyesi verilmekteydi. Ne var ki hayat ve dolayısıyla toplumsal yapının beslendiği zihniyet bileşimi sürekli bir değişim içinde olduğu gibi, söz konusu değişimin birleşik etkisi bazı dönemlerde büyük kırılmaların yaşanmasıyla da sonuçlanabilmekte. Oysa bilimsel paradigmanın zihniyetinde aynı hızda veya yönde bir değişim gerçekleşmeyebiliyor. Bu durumda bilim dünyasının ürettiği 'bilimsel' bulguların bilimselliği toplumsal açıdan muğlaklaşabilmekte. Eğer bilim dünyası demokrat zihniyete dayanmaktaysa, bu muğlaklık gerçek bir anlama faaliyetinin varlığına rağmen ortaya çıkacaktır. Ancak eğer bilim dünyası ağırlıklı olarak diğer zihniyetlerden birine yaslanmışsa, bilim çevresinin önünde kendi anlamına ilişkin temel bir mesele var demektir.

12. Böyle bir durumda bilim çevresi iki yönlü bir sorunla karşı karşıya kalır: Bir yandan söylediklerinin toplum nezdinde anlamını hızla yitirdiğinin idraki, topluma karşı bir yabancılaşma üretir. Bunun sonucu hem kendini korumaya alan bir içe kapanma, hem de toplumun bu içe kapanmayı besleyecek bir biçimde küçümsenmesidir. Eğer toplumsal yapıda, elitizmi besleyecek kültürel unsurlar varsa; ve bir de bunlar potansiyel bir çatışmanın aracı konumundaysa, yabancılaşmış bilim dünyasının hızla 'halkı' aşağılayan bir ideolojik elitizme kayması şaşırtıcı olmayacaktır. Sorunun ikinci yönü, bilim dünyasının bizzat kendi gözünde de 'bilimsel' olmaktan çıkması; kendi saygınlığını korumak üzere palyatif bilim anlayışlarına kayarken, bu anlayışları besleyecek ortamları da üretmesidir. Bu ortamlara örnek olarak, 'bilimsel' disiplinlerin yaratıcılığı öldürecek ölçüde bürokratikleştirilmesi; bilim dünyasının kurumsal yapısının üretim üzerinde baskı kurması; bilimin ideolojikleştirilmesinin yine bilim sayesinde meşrulaştırılması gibi uygulamalar verilebilir.

13. 'Bilimsel' olma niteliğinin yitirilme tehlikesi karşısında, bilim dünyasının, bilimi daraltan anlayışlara doğru savrulması doğal olacaktır. Gerçek nedenselliklerin peşinden gidemeyen 'bilim', şimdi anlama ve açıklama iddiasını farklı bir platforma taşımak durumundadır. Türkiye ör-

neğinde yaşamakta olduğumuz daraltma, 'niçin' sorusunun yerini 'nasıl'a bırakmasıdır: Sosyal bilimler, olan biteni mümkün olduğunca 'nötr' bir dille betimlemeyi, nedenselliğin peşinden gitmenin yerine ikame etmiş gözükmekte. Toplumsal bir olgunun nasıl olduğunun ortaya konması, sanki niçin olduğunu da kendiliğinden göstermekte. Oysa nasıl sorusunun gerçekten de nedenselliğin önüne geçebilmesi, ancak bir 'tesadüfler dünyası'ndan söz ettiğimizde mümkündür. Tabiî bu durumda da, yaşanan dünyayı hangi gerekçeyle bir tesadüfler dünyası saydığımızı ortaya koymamız, yani farklı bir düzlemde nedenselliğe müracaat etmemiz gerekir. Ancak Türkiye'deki sosyal bilimcilerin kendi yaptıklarının bilimsel meşruiyeti ile ilgili fazla bir kaygılarının olmadığı gözüküyor. Nedenselliğin 'nasıl' sorusuna havale edilmesi, akademyayı zora sokacak 'spekülatif' önermeleri önlerken; takibi kolay, herkesi birbirine benzeterek standardize eden ve disiplini bürokratikleştiren bir bilim anlayışı yaratıyor. Bunun ise bilim insanlarının asimilasyonu ile beslenen bir iktidar alanı oluşturduğu açık.

14. Ancak asıl ironik olan şu ki, Türkiye'de sosyal bilim alanında yapılan çalışmalar çoğu zaman 'nasıl' sorusuna bile yanıt getirmiyor. Çünkü bu çalışmalar birtakım değişimleri tespit edip sıralamayı bir mekanizmanın anlatımı sayıyorlar. Oysa bırakalım değişenin niçin değiştiğini veya değişmeyenin niçin değişmediğini; bazı değişimlerin birer 'olgu' olarak sıralanması, bu olguların kendiliğinden 'ilişkilenmesini' ifade etmez. Dolayısıyla gerçekte olan, zamansal dizime bir tür 'açıklama' niteliği atfedilmesidir. Bunun anlamı bilimsel anlatının bir kronoloji çalışması olarak tanımlanır hâle gelmesi; diğer bir deyişle sosyal bilimin teleolojik bir anlayışın esiri kılınmasıdır: Olayların zamansal zinciri eksiksiz bir biçimde sıralandığında ve bu olaylar olabilecek tüm detaylarıyla birlikte verildiğinde; dışımızdaki toplumsal gerçekliği açıklamış olmakla kalmayıp, anladığımızı da varsaymamız isteniyor. Bu, bilimin kendi eliyle kendisini daraltıp yüzeyselleştirdiği bir tıkanma hâlidir.

15. Bilimin bilim insanları eliyle kalıplaşmasının önemli bir sonucu kavramlara açıklayıcılık atfedilmesidir. Kavramlar, içinde oluştukları zihniyetten bağımsız olarak mutlaklaşmakta ve bir tür nedensellik imâ eder biçimde, toplumsal olguları parçalayıp birleştirmektedir. Kavramların her zaman bu tür bir işleve sahip olduğu öne sürülebilir. Ancak kavramların zihniyetten bağımsız tanımlanabilirmiş gibi ele alınması, bizi nedensellik arayışından ve gerçek bir anlamadan uzaklaştırmakla kalmaz; var olan bilimsel zihniyeti de ideolojikleştirir. Şimdi bilim, yitirdiği nedensellik kaygısını, kavramların gücü ile ikame ettiğini sanır; ve bunu yaparken de var

olan bilim zihniyetini bir ideoloji olarak hem akademyaya hem de topluma empoze eder.

16. Var olan bilimsel anlayışın bir tür ideolojiye dönüşmesi, sosyal rol dağılımının içinden de gerçekleşir: Nedenselliğin betimlemeye, betimlemenin ise kronolojiye dönüştüğü sürecin bir 'tesadüfler dünyası'nı veri almak durumunda olduğu yukarda söylenmişti. Bilimin kendi alanını basitleştirip kaotik hâle getirmesine paralel olarak, bilimsel uğraşın kendisi de akademya tarafından gündelik hayatın parçası olarak yeniden tanımlanır. Bu bakış bilim insanlarının kendilerine ideolojik bir anlam atfetmeleri yanında; bilimi de ancak bir ideolojik işlev içinde anlamlı bulmalarıyla sonuçlanır.

17. Böylece sosyal bilim 'siyaset' yapar hâle gelir. Tıkanma durumunda bilim kendisini siyasîleştirerek anlamlı kılar; çünkü var olanın anlaşılması ve açıklanması konusunda yetersiz kalınması, referansı geleceğe kaydırır. Geçmişi ve bugünü kronoloji içine hapseden yaklaşım, sanki bu kronolojideki bir sonraki etabı öngörerek, açılım sağlamak istemektedir. Dolayısıyla öngörü, açıklamaya baskın çıkarken, öngörülerin doğrulanmasına yönelik deliller önermenin bilimselliğinin kanıtı olarak kullanılır. Sonuçta normatif bir dil ve vizyon tüm sosyal bilimlerin üstünü kaplar. Artık bilimsel çalışmaların asıl derdi, siyaseti etkilemektir; ve siyaseti etkileyemeyen bilim insanları hızla prestij kaybına uğrarken, diğerlerinin yükselmesi son derece doğal karşılanmaktadır.

18. Yukarıdaki tablonun Türkiye'deki sosyal bilimlerin konumunu, anlayış ve kurumsal yapı olarak, kaba hatlarla da olsa yansıttığını düşünüyorum. Bugün bilimsel üretim bağlamında var olan neredeyse bütün olumlu çabalar akademyanın dışına çıkmayı gerektirmekte. Görünen o ki, yaşanan tıkanma ile bilimsel açıdan yüzleşmek yerine, bu tıkanmayı sosyalizasyon yoluyla aşma biçiminde bir zımnî tercih söz konusu. Ne var ki bu savrulmanın getirdiği ideolojikleşme ve siyasîleşme, bilimsel duruşu da paralize edecek ölçüde olumsuz etkiler yaratmakta. Bunun en belirgin göstergesi ise, bilim insanlarının kendi düşünme faaliyetlerini sorgulamaktan kaçan ortak bir kaygısızlık hâlini paylaşmaları; ve bu durumdan da fazla bir kaygı duymamaları. Kaygısızlığın 'ortak' hâle gelmesiyle de, sanki bilimsel cemaatin yeniden 'kurulması' mümkün olmakta.

19. Diğer taraftan sosyal bilimlerin Türkiye'deki durumuna yönelik eleştirel bir bakışın da yavaş yavaş oluştuğunu söylemek mümkün. Ancak henüz bu eleştiriler, kolaycı bir biçimde, zaafları bariz olan YÖK gibi idarî hedeflere yönelmekte. Oysa gerçek bir eleştiri, teoriye yönelik bir zihniyet analizine dayanmak zorunda. Çünkü bugün kullanılan sosyal bilim paradigması, belirli bir zihniyetin uzantısı olarak ortaya çıkan ken-

dine has bir algılamanın ve bu algılamanın içinden üretilen kavramların sonucu. Diğer bir deyişle elimizdeki teorinin, dışımızdaki toplumsal gerçekliğe ilişkin nedensellikleri vermesi gerekirken, öncelikle kendisi bir nedenselliğin tezahürü. Elimizde 'niçin' böyle bir paradigma, böyle bir toplum ve sosyallik anlayışı olduğu sorusuyla yüzleşmeden, daha anlamlı olduğunu düşündüğümüz bir paradigmaya geçiş de mümkün olamaz. Eğer elimizdeki paradigmanın dış gerçekliği anlama ve açıklamada yetersiz kaldığı fark edilirse, atılacak ilk adım da bunun nedenini sorgulamak olmalı.

20. Bu açıdan bakıldığında her bilimsel devrim 'nasıl' sorusundan 'niçin'e dönüştür. Ancak bu sorunun sorulması da belirli bir zihniyetin içinden olacağı için, bilimsel alanın 'devrimcisi' ideal olarak aynı anda hem var olan bilimsel anlayışla, hem de kendi sorgulamasının dayandığı zihniyetle yüzleşmek durumundadır. Bu ise zaten demokrat zihniyetin belirtisidir. Öte yandan bilimsel anlayışı dönüştürenlerin ille de belirli bir zihniyetten gelmeleri beklenemez. Dolayısıyla denebilir ki, bilimsel paradigma dönüşümleri ya demokrat zihniyet içinde ya da toplumsal gerçekliği kuşatan 'yeni' paradigmanın egemenliğinde gerçekleşmek durumundadır. Ancak eğer toplumsal gerçeklik de giderek demokrat bir zihniyet içinden kendini yeniden kuruyorsa, bilim dünyasının fazla bir seçme şansı kalmaz: Var olan sosyal bilim paradigması demokrat zihniyet doğrultusunda değişmek, değiştirilmek zorundadır. Bugün Türkiye'deki mesele de budur ve eğer bu dönüşüm becerilemezse sosyal bilimlerdeki tıkanma, yaşanmakta olan ideolojikleşme ve yabancılaşma sürecini bir kriz noktasına sürükleyebilir.

Tıkanmanın koşulları

Sosyal bilimlere hâkim olan anlayışı hedef alan bir eleştiri, her şeyden önce bizi, eleştirenin meşruiyeti sorusuyla karşı karşıya getirir. Bu açıdan bakıldığında muhakkak ki birinci koşul, söz konusu eleştirinin 'içerden', yani bizzat emek ve ürün veren sosyal bilimciler tarafından yapılmasıdır. Burada bizi asıl ilgilendirecek ikinci koşul ise, bu eleştirinin dayandığı zihniyettir. Yukarda belirtildiği gibi, dış gerçekliği anlama açısından bütün zihniyetler eş düzeyli, relativist bir düzlemde yer almazlar. Gerçek bir anlama, zihinsel çarpıtmayı asgariye indirmeyi; bu ise bizzat zihniyetin neden olduğu çarpıtmanın, en azından farkında olunmasını gerektirir. Demokrat zihniyet dayandığı epistemoloji gereği, insan zihni hakkında temelsiz bir varsayımdan yola çıkmadığı için, dış gerçekliği anlama açısından mukayesiz olarak diğer zihniyetlerden üstündür. Çünkü bu epistemoloji insan zihninden çıkacak önermelerin mutlak öznelliğinin, dola-

yısıyla dış gerçeklikle kurulacak tekabüliyetin ancak göreceli olacağının bilincindedir. Bunun sonucu olarak demokrat zihniyete dayalı bir bilim anlayışı kendisini sürekli sorgulayan; ve böylece dış gerçekliğin değişimini içerden takip ederek anlama faaliyetini mümkün kılan bir tutumu ifade eder.

Dış gerçekliğin salt maddî varlıklardan oluşmadığını idrak edersek, kullanılmakta olan sosyal bilim paradigmasının da dış gerçekliğin parçası olduğunu kavrarız. Dolayısıyla bu paradigmanın kendisi de sosyal bilimcinin 'anlama'sına muhtaçtır ve bu iş 'ideal olarak' demokrat zihniyet içinde gerçekleşecektir. Yanıtı aranan soru belki ilk kademede sosyal bilimlerin niçin tıkandığıdır. Ancak yanıt verilmesi gereken esas soru, sosyal bilimlerin niçin 'anlamadığı' olmalıdır.

İlk soruyu özellikle Türkiye açısından ele aldığımızda fazla zorluk çekmeyiz: Öncelikle üniversite ortamında yaşanan kalite düşmesi; yaratıcılığa yol açması beklenen bir özgürlük anlayışını temel alması gereken bu kurumun, giderek bürokratik tahakkümün cenderesine sokulması; resmî ideolojiye bilimselliği belirleyen bir kuşatıcılık atfedilmesi; ve nihâyet ideolojik disiplin yoluyla bilim insanlarının tehdit ortamı altında memurlaştırılması gibi faktörler art arda sıralanabilir. Devlet-toplum ilişkisinde var olan baskı ve tahakkümün de, sosyal bilimleri genelde marjinalize ettiği; siyasetin belirleyiciliği altında 'anlama' çabasının anlamsızlaştığı söylenebilir. Nihâyet bu toplumun yüzyıllardan bu yana bireyselleşme sıkıntısı çektiği; cemaatçi yapıların hâlâ egemen olmasının sosyal bilimlerin özgürleşmesi önünde temel bir engel olduğu öne sürülebilir.

Böylece kurumsal yapıdan ideolojiye uzanan, sosyal bilimlere 'dışsal' olarak ele alınacak bir dizi nedenden söz etmek mümkün. Ancak söz konusu tıkanmanın sosyal bilimleri de bir miktar içeren daha genel bir nedeni var: Toplumsal gerçekliğe hâkim olan paradigma ile sosyal bilimlere hâkim olan paradigma arasında oluşan mesafe ve bunun yol açtığı uyumsuzluk. Sosyal bilimler günümüzün toplumunu anlamada zorlanıyor, çünkü topluma atfen varsaydığı zihniyetsel yapı gerçekliğe tekabül etmiyor. Sosyal bilimler, kendi paradigmasının toplumsal gerçekliği de temsil ettiğini sanıyor. Ne var ki toplumsal zihniyetsel değişimle sosyal bilimlerdeki paradigma değişimi aynı yönde gerçekleşmiş değil: Toplum, geleneksel ataerkil zihniyeti ile demokratlık arasında kendine has bir 'sentez' oluşturma yönünde çabalamakta. Sosyal bilimler ise hâlâ otoriter ve relativist zihniyetlerin bileşimine dayanan modernist bir bakışın içinde. Tıkanıklığın gerçek nedeni de bu. Üniversite sistemi tamamen reforme olsa, bilim 'özgürlüğüne' kavuşsa bile; bu bilim anlayışıyla toplumsal dinamiği gerçekten anlamak mümkün değil.

Böylece geliyoruz esas soruya, yani sosyal bilimlerin toplumsal gerçekliği niçin anlamadığına. Bu noktada artık Türkiye'ye has bir sorundan söz etmiyoruz: Şimdi karşımızda modernizmin içinden ürediği için, toplumsal gerçekliği de ancak modernist olduğu ölçüde anlamlandırabilen bir sosyal bilim anlayışı var. Batı sosyal bilimini kuşatan, ancak klâsik emperyalizmden zamanımızın küreselleşmesine uzanan bir tarihsel süreç içinde tüm dünyada etkili olan bir yaklaşım bu.

Herhangi bir değerlendirme yapmadan önce, basit bir örnekle başlamak daha doğru olabilir: 'Modern' sosyal bilimlerin kullandığı en yaygın araçlardan biri, korelasyonlar yoluyla nedenselliklerin belirlenmesi... Bilindiği gibi dünyada her şey nicelik ve nitelik olarak sürekli bir değişim içinde ve genelde bu değişimlerin aynı yönde olma olasılığı çok fazla. Nitekim zaman serilerine oturtulduğunda, neredeyse bütün değişkenlerin sürekli büyüme eğilimi gösterdiği bir dünyada yaşıyoruz. Modernitenin bir tezahürü de zaten bu. Öte yandan bir sistemde en azından kuramsal olarak her şeyin, diğer her şeyi etkileyebileceğini ve bu konuda *a priori* önermeler yapmanın bir sınırının olduğunu da biliyoruz. Bu durumda 'nesnel' bir biçimde gerçekliği anlamak isteyen bilim insanlarının, bu rakamsal büyüklüklerden giderek karşılıklı etkinin gerçek yönü hakkında fikir edinmeye çalışmaları doğru bir bilimsel tavır gibi gözükmekte. Ne var ki her şeyin birbirine bağlı olarak değiştiği bir dünyada, neyin belirleyici olduğu bu tür bir çalışmadan elde edilemez. Hangi değişkenlerin birbirine bağımlı olabileceği hakkında bir önerme yapabilseniz de, bunlardan hangisinin niçin diğerlerini belirlediğini 'nesnel' bir biçimde söyleyemezsiniz. Araştırmanızın nesnelliği, kullandığınız teorinin nesnelliği kadardır; çünkü bu sosyal bilim yaklaşımı teorinizin varsayımını rakamsallaştırmakla sınırlı kalır.

Buna itiraz olarak şu söylenebilir: Bilim zaten kuramsal varsayımların sınanması olduğuna göre, söz konusu araştırma tekniği her varsayımın geçerliliğini kanıtlamak için güvenilir bir yol olacaktır. Ne var ki her şeyin niceliksel değişim içinde olması engellenemeyeceğine göre, tesadüfî örnekler dışarıda bırakılırsa, bu bilim anlayışı, teorinin varsaydığı belirleme ilişkisinin miktarı hakkında muhakkak bir sonuç üretecektir. Dolayısıyla da araştırma, belirleme ilişkisini 'nesnel' bir biçimde ölçmüş ve kanıtlamış sayılsa da, gerçekte totolojiktir. Diğer bir deyişle söz konusu yöntem, teorinin her türlü varsayımını az veya çok doğrulayabilir; ve neyin 'az' veya 'çok' olduğunu söylemek için yine teoriye dönüleceğine göre, her teori istediği kadar 'nesnel kanıt' üretebilir. Sonuç bu yaklaşımın ve ardındaki sosyal bilim anlayışının, hiçbir gerçek nedenselliği or-

taya koyamayacağı ve toplumsal gerçekliği anlamayacağıdır. Çünkü bu paradigma 'nasıl'a bakarken, 'niçin'i görmüş gibi yapmaktadır.

Tabiî ki modern sosyal bilimleri salt korelasyon tekniğine indirgemek mümkün değil. Ancak bu tekniğin hâlâ nasıl ayakta kaldığını ve çeşitli çevrelerde niçin revaçta olduğunu anlamaya çalışmak çok öğretici olabilir. Soru, modern sosyal bilimlerin ne denli çeşitliliğe sahip olduğu değil; bilimsellik açısından açıkça sorunlu olan yaklaşımların nasıl olup da 'nesnellik' adına işlevsel kılındığı, sorgulanmadığı ve en önemlisi yadırganmadığıdır. Bu da bizi yeniden zihniyet meselesine getirmekte: Çünkü böyle yöntemlerin 'doğal' bulunması, onları anlamlı kılan bir zihniyetin içinden bakıldığını gösterir. Nitekim modern sosyal bilim paradigmasının dayandığı epistemolojik temel, tam da bu tür yaklaşımları meşrulaştırmaktadır.

Modern sosyal bilimlerin sorunu hâlâ modernist kalmasında aranmalı. Bu paradigmanın temelinde otoriter ve relativist zihniyetlerin tarihsel olarak ortaya çıkmış kendine has bir bileşimi yatmakta. Buna göre insan zihni maddî dünyanın parçası olmaktan gelen bir töz uyuşumu sayesinde, dışsal gerçekliği anlama kapasitesine sahiptir. Dışımızdaki maddî gerçeklik, ister fiziksel ister sosyal dünyaya ait olsun, duyularımız kanalıyla gerçekliğe uygun bir biçimde algılanır. Edinilen bu bilgi parçacığının güvenilirliği konusunda herhangi bir tereddüte mahal yoktur, çünkü bizler de aynı dış gerçekliğin doğal parçasıyız. Öte yandan dışımızdaki gerçeklik hem son derece karmaşık hem de değişkendir. Dolayısıyla da hiçbir deneyim bir başka deneyimle aynı olamaz. Bunun anlamı her gözlemin kendine has bir değerinin bulunduğu, gerçekliğe ulaşmada diğerleriyle eşit olduğu ve hiçbir gözlemin bir başkasını tam olarak kapsayamayacağıdır.

Vurgulamaya gerek yok ki, bu epistemolojik temel, modern kapitalizmin iktisadî ve siyasî yapısının mantığını ifade eder: Herkesin kendi kararlarından sorumlu olduğu eşdüzeyli bir bireycilik, kimsenin bir diğeriyle mukayese edilemeyeceği bir sosyal düzen, münferit kararların optimalliğine dayanan bir toplumsal optimalite varsayımı, siyasî tutumların mukayese edilemeyeceğinden güç alan çoğunlukçuluk anlayışı vs. Ancak aynı epistemoloji sosyal bilimlerin de çıkış noktasıdır: Toplumun kendi iradesine sahip rasyonel bireylerden oluşması, bu bireylerin kendi menfaatleri doğrultusunda ve koşulların sınırlaması altında eylem teşebbüsü içinde olmaları, dış gerçekliğe ilişkin nesnel bilginin herkes için apaçık olması, nesnel bilgi arttıkça bilincin yükselmesi, insan doğasının temelde aynı olmasından hareketle herkes için yararlı olanın bilimsel olarak bilinebilirliği vs.

Buradaki kritik nokta, modernizmin iki düzlemden oluşan bir gerçeklik yaratmasıdır: Alt düzlemde bireyciliğe oturan bir relativizm söz konusudur; üst düzlemde ise, ortak aklı mesnet alan bir otoriterlik. Böylece hem herkesin (diğerine dokunmadığı sürece) özgürlüğü garanti edilmekte; hem de insanlığın nereye doğru gitmesi gerektiği ortak akıl adına kurumsal olarak söylenebilmekte. Bu ikili yapı sosyal bilimlerin de ruhunu oluşturuyor: Alt düzlemde dış gerçekliği 'anlamaya' yönelik mümkün olduğunca parçalanmış, sınırlanmış ve rakamsallaştırılmış bir sofistikasyon; üst düzlemde ise, insanlığın pozitivist bir doğrusallık içinde giderek modernleştiğini kabullenen temelsiz bir 'büyük varsayım'.

Ne var ki modernizmin ortak aklı, felsefî olarak ne denli savunulabilir ise, modernleşmenin süreklilik ve doğrusallık içeren bir toplumsal gerçeklik olarak ele alınması da ancak o kadar savunulabilir. Bu temel varsayım olmadığı zaman ise, alt düzlemdeki 'bilimsel' yaklaşımların büyük çoğunluğu boşta kalır ve felsefî meşruiyetini yitirir. Bugün söz konusu temel modernleşme varsayımını kabul etmeyen birçok bilim insanının ve çalışmanın varlığı, bu durumu değiştirmiyor. Çünkü hem temel paradigma hâlâ esas olarak belirleyiciliğini sürdürmekte; hem de bu varsayıma karşı çıktığını söyleyenler bile, zihniyetsel bir alternatife sahip olmadıkları ölçüde, yine aynı sularda yüzmek zorunda kalmaktadır.

Bu durumun en bariz göstergesi kullandığımız kavramlar, bunları kullanma biçimimiz ve onlara yüklediğimiz işlevler. Kısaca söylemek gerekirse, kavramları kullanmakla nedensellikleri bulmuş gibi yapıyoruz. Modernizmin pek işe yaramadığını fark edenler bile, alternatif anlama faaliyetine girişirken sanki uçuşan bir kavram kümesi içinde hareket ediyorlar.

Tıkanmanın Dışavurumu

Bir sosyal bilim paradigmasının tıkanmasının muhakkak ki birçok tezahüründen söz edilebilir: Akademya içerisindeki yeknesaklık, kurum içi siyasetin fazlasıyla öne çıkması, buna karşılık genişçe bir kesimde yaşanan 'manevî uzaklaşma' ve isteksizlik türü sosyolojik unsurların yanında; sosyal bilim metinlerinin giderek teknik hâle gelmesi, çalışmaların bir anlama çabasından ziyade yerine getirilmesi gereken kariyer koşuluna dönüşmesi, üretilen metinlerin toplumun kendine yönelik tartışmasına anlamlı bir malzeme sağlayamaması gibi nitelikler de sıralanabilir. Ancak anlamayı hedefleyen bir paradigmanın tıkanmasının en belirgin özelliklerinden biri, kullanılan kavramların giderek 'temelsiz' hâle gelmesi, neredeyse bütün kavramların 'yeniden tanımlanması' gereğinden sıkça söz

edilmesi; buna karşılık ortak bir tanımın üretilmesine yönelik ortak bir sorumluluğun olmamasıdır.

Örneğin 'kamusal alan' kavramı buna iyi bir örnek. Sosyal bilimcilerin bile kendi içlerinde mutabık kalamadıkları bu kavram, neredeyse her yazıda yeniden tanımlanıp farklı bir biçimde işlevselleşmekte. Öyle ki her yeni sorun, bu kavramın içinin yeni bir biçimde doldurulmasını gerektirmekte. Dahası kavramı ilkesel bir öze oturtmaya çalışmaktansa, ona işlevsel açılımlar atfetme yoluna gidilmekte. Bunun nedeni, var olan sosyal bilim paradigması içerisinden üretilecek bir 'kamusal alan' anlayışının bugünün meselelerini anlamada yetersiz kalması; buna karşılık sosyal bilimcilerin farklı bir paradigmayı da tahayyül edememeleridir. Böylece kavram, eski kuramsal temelinden kopmakta ama yeni bir felsefî zemine oturmadığı için de serseri mayın gibi ortalıkta dolaşmakta.

Bu kaderi yaşayan tek kavram 'kamusal alan' değil. Dolayısıyla da ortalıkta diğer kavramlarla ilişkisinde nedensellik bağlamından kopmuş, gerçekliğe ilişkin nedensellik konusunda hiçbir şey söylemeyen; ancak verili bir durumu betimlemek için kullanılarak yazılan metni 'bilimselleştiren' bir yığın 'yer çekiminden kurtulmuş' kavram bulunmakta. Bunlar su çiçeğine yakalanmış hasta misali, sosyal bilim metinlerinin 'üzerinde' serbestçe gezinmekteler. Bu durum söz konusu kavramlardan hareketle yapılan önermeleri yanlış veya değersiz kılmıyor; ama sosyal bilimlerin, epistemolojik zemini zayıf bir alanda hareket ettiğini gösteriyor.

Söyleneni berraklaştırmak açısından söz konusu kavramların en popülerlerinden olan 'meşruiyet'i ele alalım. Fuat Keyman bir yazısında şöyle demekteydi: "Bugün uluslararası bir norm olarak demokratik meşruiyet ilkesinin ne kadar önemli olduğunu görüyoruz. Irak savaşı... demokratik meşruiyet ilkesi üzerinde kurulmayan girişimlerin, söylemleri demokratik olsa bile, somut ve uygulama düzeyinde çok ciddi bir inandırıcılık krizi yaşayacağını gösterdi" (Radikal 2, 27/6/2004). Hemen söylemem gerek ki, bu cümlelerde benim katılmadığım hiçbir nokta yok. Ayrıca örnek olarak aldığım kişinin akademik yetkinliği tartışma götürmez. Ve nihâyet Keyman ile 'siyaseten' de aynı safta yer alan biri olduğum da açık. Diğer taraftan örneğin bir gazete yazısı olması eleştirilebilir ve bilimsel metinlerin dışında bir 'tanımlama' sofistikasyonuna gerek olmadığı haklı olarak söylenebilir. Ancak gazetelerde karşımıza çıkan 'popüler' metinler, var olan bilim anlayışının akademik cendereden kurtulmuş hâlleridir. Bilimsel anlayışımız ister istemez bu yazılara da siner.

Keyman'ın cümlelerine tamamen katıldığıma göre, burada beni rahatsız eden ne? Niçin sorusunun olmayışı. Niçin bugün demokratik meşruiyet uluslararası bir norm? Niçin bu ilkeye oturmayan girişimler inandırıcı

olamıyor? Yine haklı olarak şu söylenebilir: Yazar her yazısında yaptığı her tespitin nedenini vermek durumunda değildir. Ama 'anlama' bu soruyla birebir bağlantılıdır ve herhâlde bir yazarın asıl kaygısı okuyucunun olan biteni anlaması olmalıdır; çünkü aksi hâlde yapacağınız çözüm ve siyaset önermesi boşlukta kalacak, amacına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla her yazısında beklenmese de, bilim çevrelerinden gelen bir yazarın popüler metinlerinde de bir süreklilik içinde 'niçin' sorusunun peşinden gitmesi beklenir. Açıktır ki yukarıdaki örnek, Keyman'ın tüm yazıları üzerinde bir hüküm verme anlamını taşımaktan ziyade, yüzer gezer kavramları kullanan tipik bir önermeyi örneklemektedir.

Burada biraz daha cesur davranarak, şu anda sosyal bilim alanında faaliyet gösteren kişilerin biraz da bilerek bu sorudan kaçındıkları izlenimine sahip olduğumu belirtmem gerek. Çünkü 'niçin' sorusu değişen dünyanın zihniyetinin sorgulanmasını ve tanımlanmasını gerektirir. Diğer bir deyişle elinizdeki tanımların anlama ve açıklama gücü, önce sizin dış gerçekliğin zihniyetini ne denli anladığınızla ilişkilidir. Bu nedenle de kavramlara ilişkin 'su çiçeği sendromu', zihniyet sorusunun sorulmaması ile doğrudan bağlantılıdır. Zihniyet sorusundan kaçınılmasının temelinde ise bu sorunun ister istemez kendinize de dönmesi yatar: Ait olduğunuz bilimsel paradigmanın zihniyetiyle birlikte, bilim insanı olarak sizin zihniyetiniz de şimdi gündeme gelir. Eğer toplumsal gerçekliğin yeni zihniyetine tam bir uyum içinde değilseniz veya kendinizi zihniyetinizin savunusunu yapacak kadar derinlemesine bir irdelemeden geçirmemişseniz, bu tür zihniyet analizleri bir tür baskıyı ifade edecek ve kaçınma eğilimi yaratacaktır.

Somuta indirgersek, toplumsal gerçekliğin küresel bir ölçekte demokrat zihniyete kayma gösterdiği bir tarihsel noktada; Türkiye'nin sosyal bilimcileri demokratlık içinde yeniden tanımlanan kavramları kullansalar da, bunların hangi nedensellik bağlamı içinde yer aldığını, yani bir zihniyet olarak demokratlığın kendisini gözardı etmekteler. Bunun da nedeni hem sosyal bilim paradigmasının hem de söz konusu bilim insanlarının demokrat zihniyete ve onun ardındaki epistemolojik anlayışa sahip olmamalarıdır. Göründüğü kadarıyla günümüzün kalbur üstü bilim insanları demokrat bir düzeni savunmakta, demokratlığı sevmekte, bu kavramı bir sıfat olarak kendilerine yakıştırmakta; ancak gerçekte relativist/otoriter temelden beslenen modernist, ideolojik açıdan liberal anlam dünyasının içinde yer almaktadırlar.

Bu durumun en ilginç taşıyıcılarından biri 'bugün' kelimesi, çünkü bu artık basit bir kelimeden ziyade bir kavram. Yazarlar 'bugün' dedikleri zaman "artık dünkü gibi değil" demek istiyorlar. Bir şeyler değişmiş ve

yazar değişen şeyin betimlemesini 'bugün' diye başlayarak yapmakta (Nitekim Keyman'ın yukarıdaki cümlesi de öyleydi). Dolayısıyla bu kelime bir kopuşun ifadesi. Verilen örnekler ise bu kopuşun zihniyetsel olduğunu apaçık söylemekte; ama nedense hangi zihniyetten hangisine geçtiğimiz konusunda en ufak bir ipucu yok. Sanki Tanrı'nın ilâhî eli modern dünyamıza dokunuvermiş ve birden 'bugün'e geçmişiz gibi. Tabiî bu eleştiriye klâsik olarak, 'tüm tarihsel maceramızın bugünü yarattığı' cinsinden bir karşı çıkış yapılabilir; ama pek de anlamlı olmaz. Çünkü 'bugün'ün niçin gerçekten de bugün karşımıza çıktığı gibi bir soruyla karşı karşıya kalırız ve totoloji dışında bir 'açıklama' mümkün olmaz. Oysa işin esası, bugünü 'bugün' yapan esas faktörün ne olduğuyla ilgili bir önerme yapma gereğidir. "Her şey değişti ve total olarak niteliksel bir dönüşüm üretti" türünden önermelerin de içi boştur; çünkü bu genel doğru bir anlama ve açıklama aracı olmaya yetmez. Ancak günümüz sosyal bilimcisi, modernizmin büyük anlatısının yanlışlığını içinde hissettiği için, belirleyen/belirlenen ilişkisini irdelemekten de kaçınıyor. Onun yerine 'bugün'ü betimlemekle yetiniyor. Ne var ki modernizmin zaafı, değişen 'şeyin' de zaten paradigmal düzlemde, yani zihniyetsel olduğunu göstermekte. Dolayısıyla soru, bugünün zihniyetinin ne olduğu ve tabiî buna karşılık kişinin hangi zihniyetin içinde dolandığı.

Kısaca söylemek gerekirse, 'bugün' esas olarak demokrat zihniyetin ürettiği bir anlam dünyasıdır. Bugünü 'bugün' yapan şey zihniyettir. O nedenle de 'bugün' üzerine söz söylemek isteyenlerin zihniyet üzerinden giden nedensellikleri aramaları; bu arada da kendi zihniyetleriyle yüzleşmeleri beklenir.[2] Bu meseleyi örneklemek ve eleştirmek üzere geniş bir metin taraması muhakkak ki daha doğru olurdu; ancak ben açık bir haksızlık yaparak aşağıda sadece tek bir kişinin bazı yazılarını ele alacağım. Bu amaçla seçtiğim kişi Hasan Bülent Kahraman olacak. Çünkü onunla da siyaseten aynı saftayım ve fikirlerinin büyük çoğunluğuna katılıyorum. Ayrıca Kahraman akademik dili popüler yazılarına yansıtan; hem konu çeşitliliğine hem de tutarlı bir anlam bütünlüğüne sahip bir dizi metni,

[2] Bu tartışmanın arka planında "zihniyet nasıl değişir" sorusu yatmakta: İnsanoğlunun tarihsel macerası içinde ürettiği dört temel zihniyet her dönemde kişi, kurum ve kültürel yapılarda yanyana yer alırlar; ancak bunların bir veya birkaçının kendine özgü bileşimi o döneme veya topluma dominant zihniyetsel rengini verir. Bu dominant yaklaşımın temel anlamlandırmalar ve sorun çözme açısından toplumu kuşatıcı ve işlevsel olması gerekir. Dominant zihniyet bileşimi değişen toplumsal gerçeklik nedeniyle bunu gerçekleştiremediği zaman; kişisel, kurumsal ve kültürel faktörlerin dengesinden beslenen bir 'yeni zihniyete kayma' hareketi yaşanır. Bu hareketlenme zaman içinde ve karşılıklı beslenme ile pekişerek yeni bir dominant anlayış üretir. Söz konusu zihniyet değişimi deterministik olmadığı gibi, tarihsel bir sıralama da izlemez. İnsanlık tarihinin doğal ürünü olarak ortaya çıkar.

bilgili ve mesafeli duruşuyla bizlere ulaştıran biri. Dolayısıyla eğer birine haksızlık yapacaksam, bunu en az hakedenlerden birine yapmayı tercih ediyorum; çünkü kişisel zaafların konunun önemini gizlemesinden çekiniyorum.

Burada Kahraman'ın *Radikal Gazetesi*'nde çıkan yazılarından bazı örnekleri veri alarak, 'demokrat olmayan demokratlığın' hangi sularda yüzdüğünü, nedenselliğe ve zihniyete nasıl yaklaştığını kısaca sunmaya çalışacağım. İlk örnek 'demokrasi' kavramı: Bu kavram sanki evrensel bir tanımı varmış gibi kullanılmakta; oysa her zihniyetin içinde farklı bir 'demokrasi' yatıyor. Bunun en bariz göstergesi Sovyet sisteminin de kendisine demokrasi demeyi felsefî olarak mümkün kılmasıydı. Dolayısıyla fark etmek gerekir ki, liberallerin 'demokrasi' tanımı ile demokratların 'demokrasi' tanımı arasında epistemolojik açıdan hiçbir benzeşme yoktur. Bu farklılığın gözardı edilmesi şu tür cümlelerin kurulmasına yol açmakta: "Bugün temsilin tek başına bir şey ifade etmediği, temsilin, önce katılımla sonra kültürel olarak temsil edilmekle ve öznenin kendisini kamusal ve toplumsal alanda simgelerle temsil etme kapasitesi oranında anlamlı olduğu anlaşılıp benimsendi" (11/6/2004). Cümle 'bugün'le başlıyor ve değişmiş olanı betimliyor. Ancak 'niçin' sorusunun karşılığı yok. Temsil artık tek başına bir şey ifade etmiyorsa, bunun nedeni nedir? Hasbelkader yaşamakta olduğumuz bir değişim mi? Bu bir moda mı? İlkesel ve felsefî hiçbir temeli yok mu? Liberal demokrasinin bir gün kendiliğinden 'katılım'ı keşfettiğini mi söylemek durumundayız? Katılım kavramı yeni uydurulmuş olmadığına göre, liberal anlayış bu kavramı şimdiye dek niçin kullanmamıştı? Kullanmamasının acaba zihniyetsel bir temeli yok mu? Eğer öyle ise şimdi katılım kavramının kullanılması farklı bir zihniyetin habercisi değil mi?

Bu sorular üzerinde düşünülmediği zaman, yaşanan değişimi açıklama işini de bizzat kavrama yüklersiniz. Nitekim aynı yazıda Kahraman, "demokrasi konusundaki yeni hamleleri modernleşmenin ileri karakolu diye görmek gerekir" demekte. Epeyce pozitivizm kokan bu cümleye göre modernleşme hep ileriye doğru gitmekte ve yeni demokrasi anlayışı da onun taşıyıcı aktörü olmakta. Böylece esas soru, yani değişimin nerede ve niçin olduğu sorusu yok olmakta; ve onun yerini bugünkü demokrasinin bir ileri modernleşme hâli olarak betimlenmesi almakta. Tabiî demokrasiyi bizatihi özneleştiren böyle bir sürecin olabilmesi için "demokrasi, donuk, durağan, dışına çıkılmayacak normatif bir yapı olarak değil de sürekli olarak değişen pozisyonel ve esnek bir olgu" olarak tanımlanmak zorunda (17/11/2004). Yani neredeyse plastik bir olgu olarak. Çünkü zihniyete bulaşmadan değişimi anlatabilmek, ancak değişeni plastik, nere-

deyse Tanrısal bir özne yapmakla mümkün: "Aslında çok genç bir rejim ve ideoloji olan, II. Dünya Savaşı'ndan sonra büyük sıçramalarını yapan, son büyük atılımını da daha dün, 1990'larda gerçekleştiren demokrasi..."

Demokrasiye böyle yaklaşıldığında, insanlık tarihi de nedeni kendinden menkul bir demokrasi değişimi tarihi hâline gelmekte: "1990'lı yıllar, dünyada, benim 'ileri demokratik haklar' ve '3. Kuşak demokrasi (birincisi 1789-1945, ikincisi 1945-1989 arasındadır) dediğim sürecin getirdiği olanakları taşıyordu" (23/6/2004). Bu tarihlerin böylesine kesinlikle belirtilmesi bir yana, acaba bu değişimin nedeni ve mantığı ne? Tarihin veya talihin bir cilvesi mi? Yoksa demokrasinin bizim bilmediğimiz bir iç dinamiği mi mevcut? Kahraman bu sorularla ilgilenmiyor ama demokrasinin 'bugün'üne ilişkin çok net göstergeler sunuyor: "Bugün katılımcı demokraside yurttaş 'yönetim'den 'yönetişim'e geçerken ortaya çıkan, etkin katılımcı bir özne" (18/6/2004). Bir kez daha katılımcılığın nereden peydah olduğu, bu yeni yurttaşın nereden çıktığı yazıda söylenmiyor. Söz konusu değişimin zihniyetsel temeli ele alınmadığı gibi, yapılan tek şey, var olan durumun betimlenmesinin bir tür açıklama yerine geçtiğini varsaymak.

Açıktır ki, burdaki hayatî nokta demokrasi ile modernleşme arasındaki ilişkidir. Çünkü hem demokrasinin yeni kavramsallaştırılması dikkate alınmakta, hem de modernleşmenin çizdiği varsayılan kalın hattın içinde kalınmak istenmekte. Böylece modernleşme olmuş ve olabilecek tüm değişimleri kuşatabilen amorf bir kalıp olarak yeniden kurgulanmakta. Sanki modernlik bizatihi tarihsel bir olgu değilmiş ve kendine has bir zihniyetsel temeli yokmuş gibi. Oysa böyle bir pozisyon savunulmak isteniyorsa önce modernliği tanımlamak ve ardından da katılımcılığın nasıl olup da modernizmin parçası olmasına rağmen hayata geçemediğini açıklamak gerekir. Ama eğer modernizmin kuşatıcılığını varsaymaktan başka seçeneğiniz yoksa, bu durumda da modernliği iyice sulandırmak zorunda kalabilirsiniz. Nitekim Kahraman'a göre "modernleşme en geniş anlamda bireyin vesayetten kurtulmasıydı" (11/6/2004). Oysa herhâlde bir bilim insanı modernleşmenin bir vesayetten diğerine geçiş olarak yorumlanmasının daha doğru olacağını bilir. 'Bireyin vesayetten kurtulması' olarak tanımlandığında modernleşme tarihinin anlamsız derecede geriye gideceğinin ve tüm tarihin bir 'modernleşme' olarak okunması gerekeceğinin farkındadır.

Öte yandan Kahraman, demokrasi ile modernlik arasında felsefî öncelik anlamında gerçekten bir değişim olduğunun farkında olduğu için "artık modernleşmeden demokrasiye giden bir çizginin değil, tersine, demokrasiden moderniteye giden bir çizginin" izlendiğini söylüyor (7/6/

2004). Diğer bir deyişle artık belirleyen modernlik değil demokrasi. Yani en hafif tabirle artık modernliğin ne olduğu demokrasiden sorulmakta. Ama bu durumda, hâlâ modernlik devam ediyor demenin gerekçesi var mı? Şimdiye dek demokrasiden ne anlaşılması gerektiğini söyleyen modernlik, şimdi ancak yeni bir demokrasi anlayışı sayesinde tanımlanır hâle gelmişse; bu yeni demokrasi anlayışının gerçek temelini modernite dışında aramak daha doğru olmaz mı? Görünen o ki, Kahraman, demokrasinin zihniyete göre farklı bir içerik üzerinden kavramsallaştırıldığının farkında değil. Onun için tek bir demokrasi var ve o da modernitenin demokrasisi. Dolayısıyla da demokraside olabilecek her türlü değişimin modernite içinde olduğunu varsaymak ve modernite tanımını mümkün olduğunca esnek tutmak zorunda kalıyor. Oysa yaşanmakta olan şey, relativist/otoriter zihniyetteki modernitenin demokrat zihniyet karşısında yalpalaması ve demokratlığın kavramlarını bir biçimde kendisine yamayarak ayakta kalmaya çalışmasından ibaret. Bu yalpalamadan 'modern' bilim insanları da nasiplerini almaktalar.

Söz konusu algılamanın ilginç uzantılarından biri lâiklik konusunda karşımıza çıkmakta: Kahraman'a göre "lâiklik demokrasinin bir kurucu unsuru değil, tersine, demokrasi lâikliğin bir yapıtaşıdır" önermesi bir yanılgıdır ve "lâikliğin Batı'daki tarihini ve onu doğuran ihtiyaçları yeterince bilmemekten kaynaklanan bir sorun"dur (5/1/2004). Yani Kahraman lâiklik ve demokrasiden söz ederken aslında Batı'daki tarihsel lâiklik ve demokrasiden söz etmekte. Ancak aynı zamanda bu kavramları tarihsel bağlamının dışında kuramsal kategoriler olarak da kullanmakta beis görmemekte. Aksi hâlde öyle bir lâiklik ve öyle bir demokrasi düşünebilirsiniz ki 'demokrasi lâikliğin yapıtaşı' pekâlâ olabilir. Tabiî bu farklı bir zihniyeti imâ eder. Eğer modernliği tek olası zihniyet gibi düşünürseniz, modernliğe ters gelen önermeleri de kuram dışı gibi algılarsınız. Oysa demokrasiyi demokratlık bağlamında ele aldığınızda, liberal demokrasiden kesinlikle farklı olan bu anlayışın lâikliği de yeniden tanımladığını fark edebilirsiniz. Diğer bir deyişle lâikliğin, demokrasinin kurucu unsuru olmasının nedeni, hem lâikliğin hem de demokrasinin relativist/otoriter zihniyet içinde kurgulanması ve ilişkilendirilmesidir. Farklı bir zihniyette bu tanımlar da, ilişkilendirme de değişecektir.

Zihniyeti dikkate almadan kavram kullanmak çoğu zaman kişiyi 'destek' kavramlara da muhtaç kılmakta. Nitekim gerçek açıklamalardan kaçınıldığı sürece, her değişim, yeni bir nüansın yaratılmasını gerektirir ve sonuçta bu nüanslar bilim yerine geçerken, bilimsel metinler de prestijli kişilerin son uydurdukları nüansların dökümünden oluşur. Yine lâikliği ele aldığı bir yazısında Kahraman şöyle demekte: "Fransa'da...dinle

devlet birbirinden ayrıştırılmış, devlet dinin şu ya da bu biçimde kamusal alanda tezahürünü kısıtlamıştır. Bunun dışında devletin lâiklik bağlamında bir baskısı olmamıştır. Bunu 'pasif lâiklik' diye tanımlamak doğru olabilir. Aynı Fransa şimdi yön değiştirerek 'aktif lâiklik' anlayışına geçiyor. Bu, lâikliğin sistematik bir biçimde uygulanması, bu uygulamanın gerçekleşmesi için gerekiyorsa baskı yoluna gidilmesidir" (31/12/2003). Kendisini özgürlükçü kanatta sayan birinin daha fazla baskıyı imâ eden bir politikayı 'aktiflik' olarak nitelemesi epeyce ironik bir durum. Ama asıl önemlisi Fransa'daki bu tavır değişiminin sadece bir olgu ve felsefî açıdan neredeyse rastlantısal bir olgu olarak sunulması: "Aynı Fransa şimdi yön değiştirerek..." baskı siyasetine geçiyor. Yani karşımızda hem aynı özne hem de değişen bir tavır var. Bu değişikliğin sosyolojik olarak Fransa'daki Müslümanların varlığı nedeniyle oluştuğu açık; ancak bunun gerçek anlamına ilişkin bir ipucu yok. "Lâikliğin sistematik bir biçimde uygulanması" niçin baskıyı ifade etsin? Fransa niçin başka bir yaklaşım geliştiremesin? Yanıt Fransa'nın yaklaşımının belirli bir zihniyet içinde anlamlı olduğunu fark etmeyi gerektirir: Ancak otoriter zihniyet içinde 'sistematik uygulama' daha fazla baskıyı imâ eder ve buna 'aktif' adı verilebilir. Bu durumda Fransa'nın kısıtlayan ama baskı uygulamayan eski tavrının ise otoriterlik dışında farklı bir zihniyete de gönderme yaptığı ortaya çıkar. Nitekim karşımızda modernizmin relativizm/otoriterlik bileşimine dayanan zihniyeti bulunmakta. Dolayısıyla da Fransa'nın tavır değişikliği bir sürpriz olmayıp, modernizmin 'asimile olmayan yabancı' karşısındaki 'doğal' tepkisidir. Çünkü modernizm içinde 'doğallık' böyle durumlarda daima güç kullanımına ve baskıya rücû edilmesi şeklinde yaşanmıştır.

Toplumsal gerçekliğin modernizmin içinden okunması, bizzat modernizmin zihniyetiyle yüzleşmeyen bir sosyal bilim bakışı üretmiş görünüyor. Bunun en önemli sonuçlarından biri ise yukarda değinilen özneleştirme ve rastlantısallıktır. Demokrasi, lâiklik gibi kavramlar kendi iradeleri olan tarihsel figürler gibi çağları aşan bir macera yaşamakta; değişimler ise tam olarak anlamadığımız bir biçimde 'zaman içinde' ortaya çıkmaktadır. Böylece 'eskiden şöyleydi şimdi böyle' türünden tespitler bilimsel önermeleri ikame ederken; nedensellik arayışı arka plana itilmekte, hattâ çoğu zaman böyle bir sorunsalın varlığından bile haberdar değilmiş gibi davranılmakta. Bu durum kendilerini 'sol'da sayanlar açısından 'sol'un da benzeri modernist bir özneleştirmeye uğramasına yol açabiliyor: "Sol ideoloji, en keskin ve sert modeliyle mülkiyet araçlarının devletleştirilmesidir. Bu anlayış zaman içinde yumuşadı ve örneğin sosyal demokrasi 1959'dan başlayarak bu görüşü kesinkes reddetti" (10/12/2003). Anla-

şıldığı kadarıyla sol ideoloji sertten yumuşağa uzanan bir yelpazeye sahip ve 'zaman içinde' yumuşağa doğru bir kayma var. Bu tespit tarihsel olarak doğru; ancak söz konusu değişimin öznesi acaba 'sol ideoloji' mi, yoksa solu yorumlayan toplumsal aktörler mi? Eğer sol bir algılama meselesi ise, tabiî ki önemli olan bu toplumsal aktörlerdeki değişimin zihniyet açısından imâ ettikleri olmalıdır. Çünkü sol ideolojide sözü edilen değişim de, yelpazenin boyutları da muhtemelen farklı zihniyetlerin varlığının ifadesidir. Zihniyet farklılıklarını anlamayan bir 'modern' bakış ise, farklılıkları ve değişimi zamanla gelen rastlantısallıklara bağlamak ve bunu yaparken de kavramı tarihsel bir özne hâline getirmek zorunda kalabilir.

İlâve etmek gerekir ki, bu sakıncalı yaklaşım, tarihin de zihniyetten arınmış bir eylem dinamiği biçiminde algılanmasına neden olmakta. Böylece 'devlet geleneği' İttihat Terakki'den Osmanlı'nın kuruluşuna kadar geri götürülürken, hem modernizmin bu devlet geleneğini besleyen niteliği göz ardı edilmekte; hem de toplum, devlet karşısında pasifleştirildiği ölçüde, değişim için 'dış dinamiğe', yani yine modernizme dönülmekte. Oysa Osmanlı'nın kendine has zihniyet bileşiminden hareket edilebilse, hem toplumsal gerçekliğin yarattığı iç dinamiğin niteliği ve sınırları anlaşılabilir; hem de modernizmin Osmanlı'yı niçin bu şekilde etkilediği, Kemalizmin niçin modern olduğu ve modernizmi niçin bu şekilde kullandığı türünden sorular açıklık kazanabilir. Böylece günümüzdeki resmî lâkiklik ve demokrasi anlayışının ucubeliğinin ardındaki zihniyetsel mantık açığa çıkacağı için, bu anlayışın nasıl olup da bu kadar dirençli olduğu da anlaşılabilir. Nihâyet zihniyetin içinden bakılması, Türkiye taşrasının ürettiği iç dinamiğin de sadece konjonktürel bir durum olmadığını; aynen toprağın altında kalmış bir nehrin tekrar su yüzüne çıkması gibi, kendini yeniden gerçekleştirme koşullarını yarattığını anlayabilir.

Bu bölümü kapatırken, yukarıdaki sergilemenin bir haksızlık olduğunu bir kez daha tekrarlayalım. Bir kişinin değişik gazete yazılarından alınmış satırların, nedensellikleri anlama ve açıklama gücünü yitirmiş bir bilim paradigmasının kavramları kullanma biçimini yansıttığını öne sürmenin fazlasıyla 'cesur' olduğu açık. Ancak bilimsel metinler üzerinde yapılacak bir gezinti, bu durumun sanıldığından çok daha yaygın ve kanıksanmış olduğunu ortaya koyacaktır. Hâlen var olan egemen sosyal bilim anlayışı, moderniteyi neredeyse zaman dışı kılan içsel varsayımlar üzerine oturduğu sürece, bilimsel açıklamanın da betimlemeye dönüşmesi ve toplumsal tarihin kavramları özneleştiren bir kronolojik serüven hâlini sürdürmesi kaçınılmaz gözüküyor.

Düzenin Yabancılaşması

Düzen kavramının yaptığı ilk çağrışım muhakkak ki siyasî yapılanmaya ilişkindir. Bu açıdan 'düzenin yabancılaşması' da siyasî yapı ile toplumsal tercih ve taleplerin ayrımlaşmasını, aralarındaki zımnî veya açık diyalog bağlarının kopmasını, giderek karşılıklı anlama olgusunun ortadan kalkmasını imâ eder. Ancak doğal olarak 'düzen' yöneten kesimin iradî bir ürünü olduğu ölçüde de, yabancılaşma esasta devletin topluma yabancılaştığı bir durumun ifadesidir. Öte yandan 'düzen' sadece somut dış gerçekliğe ilişkin bir kavram değil: Sosyal bilimler de bir iktidar alanı olma hasebiyle düzen kuran, toplumsal gerçekliğe düzen atfeden bir etkinlik. Bunun yolu ise ilk bakışta kaotik görünen toplumsal gerçekliğe iç nedensellikler atfederek, onu anlaşılır ve anlamlı kılmaktan geçmekte. Ne var ki, sosyal bilimin düzen yaratarak düzenin parçası olma yeteneği, kendi zihniyeti ile toplumsal yapının zihniyeti arasında bir tekabüliyeti zorunlu kılar. 'Normal' dönemlerde bunun böyle olduğunu söyleyebilsek de; 'geçiş' dönemlerinde söz konusu iki zihniyet arasında bir ayrımlaşmanın olması son derece doğaldır.

Ancak bu son tespit, nedensellik ilişkisini tersyüz eden totolojik bir önerme; çünkü 'geçiş'in niçin ortaya çıktığını söylemiyor. Oysa zihniyeti başa aldığımızda şunu söyleyebiliriz: Sosyal bilimlerin ve toplumsal yapının zihniyetleri arasında bir ayrımlaşma oluştuğunda bilim açısından bir 'geçiş' dönemine gireriz. Bu iki zihniyet arasında niçin ayrımlaşma olduğu ise, ancak her iki sosyal 'özne'nin kendi özgül tarihleri içinden yanıtlanabilir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, sosyal bilimin dayandığı zihniyetsel yapı ile toplumsal tahayyülün zihniyetsel yönelimi arasında bir mesafenin oluşması, sosyal bilimin kurduğu anlama düzeninin de yabancılaşmasını ifade eder.

Söz konusu yabancılaşmanın üç boyutundan söz edilebilir: İlk etapta sosyal bilim camiası ile toplum arasında sosyolojik bir yabancılaşma oluşur. Sosyal bilim camiası geleneksel saygınlığını yitirir, sıradanlaşır; 'doğru'yu bilen ve söyleyen değil, herhangi bir doğruyu meşrulaştırmak için kullanılan ve kullanıldığı ölçüde horlanan marjinal bir kesim hâline gelir. Sosyal bilim ve bilimci siyasetin elinde araçsallaşırken, akademya içindeki 'düzen' de oportünizmin pençesine düşer. İkinci yabancılaşma, akademyanın sosyal bilime ve anlama faaliyetine yabancılaşmasıdır: Birkaç istisna dışında bilimin evrensel yönelimleriyle uğraşan insan kalmaz, çünkü yaşanan hayat içinde bunun ne bir getirisi ne de anlamı kalmıştır. Dahası anlama çabasının kendisi anlamsızlaşır; gerçek soruların sorulması birer külfete dönüşürken, bilimsel çabanın temeli olan 'merak' unsuru,

kariyerizmin bürokratik çarkları arasında ezilip unufak olur. Nihâyet üçüncü olarak, sosyal bilim camiası bizzat kendisine yabancılaşır: Karşılıklı konuşma, paylaşma ve tartışma geleneği cazibesini kaybeder; maddî çıkarların belirleyici olduğu bir bireysel hayat anlayışı içinde, sosyal bilimcilerin birbirlerini akademik olarak 'görmedikleri', birbirlerinin ürünlerini görmezden geldikleri, bu karşılıklı 'anlayış' sayesinde herkesin kendi küçük sosyal çevresine konuştuğu ve orada anlamlı olduğu parçalanmış bir dünya ortaya çıkar.

Yukarda sayılanların mutlaka olacağını veya olduğunu söylemek tabiî ki mümkün değil. Ama sosyal bilimin ve ilgili bilim çevresinin günümüz Türkiye'sindeki durumu bu tabloya fazla uzak gözükmüyor. Bunun Türkiye'ye has nedenleri muhakkak ki var: Askerin sivil siyaset, siyasetin ise toplum üzerindeki baskısından; 12 Eylül rejiminin özgürlükleri tırpanlayan karakterinden söz edebiliriz. Ancak sorunun temeli sosyal bilimlerin kendisinde, dayandığı modernist paradigmada. Çünkü dünyanın demokrat zihniyet yönünde yaşamakta olduğu zihniyetsel kaymaya karşın; sosyal bilimler bu değişimleri hâlâ modernizmin parçası olarak algılama ve anlama eğilimi içindeler. Dolayısıyla da sosyal bilim jargonuna her gün yeni bir kavram eklenirken, nasıl oluyorsa, bunlar sanki modern sosyal bilim pradigmasının doğal uzantıları gibi ele alınarak 'modernliğin çeşitlenmesi' olarak sunulmakta. Söz konusu kavramların niçin 'bugün' ortaya çıktığı, bu kavramlar arasında nasıl bir bağlantı olduğu, modern sosyal bilimlerin günümüze kadar gelen anlayışı ile bu yeni kavramsal dünya arasında nasıl bir ilişki olduğu, nihâyet yaşanmakta olan değişimin 'doğası', bu değişimin ardındaki belirleyici unsurun ne olduğu sorulmuyor.

Anlaşılan o ki, modern sosyal bilim camiası toplumun hâlâ modern olduğu ve hep modern kalacağı saplantısından kurtulabilmiş değil. Bu nedenle yaşanmakta olan ideolojikleşme ve yabancılaşmaya karşın, sosyal bilimlerin modern paradigma içinde tutulmasının neden olduğu tıkanmanın farkına varılamıyor. Bu paradigmanın en büyük yanılgısı ise, modernizmi geleceğe yönelik olarak neredeyse tarih dışı kabul ederken; kendi zihniyetini de insanlığın değişmez bir niteliği olarak alması. Tam da bu nedenle modernizmin içinde zihniyet analizi yapılmıyor; ve yine tam da bu nedenle modern sosyal bilim, zihniyete ilişkin hiçbir değişimi algılayamıyor. Değişimin zihniyet terimleriyle anlaşılamaması ise, bizzat zihniyetteki değişimin de anlaşılamamasına; böylece modern zihniyetin toplumsal gerçeklikten uzaklaşarak yabancılaşmasına neden olurken, sosyal bilimler de bu yabancılaşmadan nasibini alıyor.

Bugün sosyal bilimlerin ihtiyacı önce kendi içine dönerek, elindeki teorik cephanenin toplumsal gerçeklik karşısında niçin böylesine yüzeysel

kaldığını anlamaya çalışmak olmalı. Böyle bir çaba, modern sosyal bilimlerin zihniyetsel dayanaklarının ve epistemolojik öncüllerinin irdelenmesini ifade edecektir. Kendi öznelliğini, göreceliliğini ve geçiciliğini fark edemeyen, kendi önyargılarını sınamayı unutmuş bir sosyal bilimin; sürekli değişim içindeki toplumsal gerçekliği, hele bu gerçeklik dünyası günümüzdeki gibi zihniyetsel bir savrulmanın içindeyken, anlaması mümkün mü?

MEMLEKETİ TANIMAK

Kurtuluş Kayalı*

Memleketin nasıl tanınacağı öteden beri Türk entelektüellerinin kafasını meşgul etmiştir. Hattâ Hilmi Ziya Ülken'in, *İnsan Dergisi*'nin, çıkardığı ilk sayılarından birinde yazdığı makalenin başlığı da "Memleketi Tanımak"tır. Dönem dönem kimsenin memleketi tanımadığına ilişkin eleştiriler yapılmıştır. Her dönemin entelektüelleri açısından da ayrı bir memleket fotoğrafı ortaya çıkmıştır. Kimi zaman da flu sayılabilecek fotoğraflardan bahsedilmiştir.

Müşevvik aşikâr olunca memleketi tanımak uğraşı daha da belirginleşmiştir. Hayat şartlarının getirdiği sıkıntılar, memleket konuları üzerinde iştiyakla durulmasının vasatını beraberinde getirmiştir. Bir entelektüelin, Türkiye'den uzaklaşmak durumunda kalmasının ilk on-on beş yılında Osmanlı üzerinde odaklaşması ve son on yılında Türkiye'de yaşadığı 1940-1950 yılları arasını *Unutulan Yıllar* başlığı altında şevkle yazmasının ne tür bir hâlet-i ruhiyeden kaynaklandığının araştırılması lâzımdır. Dönem dönem İsmet Paşa, yaşarken kitabının yayımlanamayacağı kanaatine kapılmasına rağmen yazmakta ısrar etmesi; tam Dil-Tarih tasfiyesini yazdığı sıralarda da bir kalp krizi geçirmesi nasıl izah edilebilir. *The Development of Secularism in Turkey* kitabını 1973 yılında emekli olmadığı dönemde bizzat kendisinin çevirmesi, ondan öte 1960'lı

---

* Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı, Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Bölümü.

yılların başlarında herhâlde yukarıda adı geçen kitabın yazılış serüveni ve üniversitede ders verirken sonradan *Türk Düşününde Batı Sorunu* başlığı altında toparlanan iki kitabı yazması üzerinde ciddiyetle durulmalıdır. Türkiye'de o dönemde ve sonra aslolan husus, Türkiye'nin dışındaki entelektüelin Türkçe'yle ilgisini kesmesi fakat Türkiye'yle çalışma alanı olarak bağlantısını sürdürmesidir. Bu noktada sorulabilecek birkaç soru vardır: Sorulardan biri *The Development of Secularism in Turkey* başlıklı kitabının yayımlanmadan önce kaç yıl beklediğidir. Çünkü sonraki yazılarından birinde, Şerif Mardin, *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabını eleştirdiğinde temel kitabına gönderme yapmış ve bir başka metninde de *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabını *The Development of Secularism in Turkey* kitabının ana çerçevesinden kalkarak kaleme aldığını belirtmiştir. Bu noktada sorunu temel kitaba çekmesinin arkasındaki saik ne olursa olsun başkalarının, temel inceleme alanı Osmanlı olan Şerif Mardin'in bile Cumhuriyet dönemi üzerinde durmayı daha fazla tercih etmesidir. Dönemin özellikleri açısından Osmanlı üzerinde odaklanmış bir kitabın Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* kitabından sonra yayımlanmasının nedenleri üzerinde durulmalıdır. Bernard Lewis'in anılan kitabının neden Türkiye'de Avrupa'dakinden bile daha fazla Niyazi Berkes'in kitabının önüne çıkarıldığı sorgulanmalıdır. Bir resmî kurum tarafından Lewis'in kitabının Türkçe'ye çevriltilerek 1970 yılında yayımlanmasına mukabil, 1973 yılında kendisi serbest bir şekilde Türkçe'ye çevirerek yayımlamasa, tüm bunlardan öte belki de temel soru Niyazi Berkes'in eserinin ne zaman Türkçe'ye kazandırılacağıdır. Durum belki de hâlen Türkçe'ye çevrilmeyeceği kanaatinin doğru olmasıdır. Bir başka nokta da Edward Said'in kitabında da Bernard Lewis'in temel çalışmasına yönelik köklü eleştiriler varken, kimsenin bunlara dikkat etmeyip Niyazi Berkes'in "oryantalist" yaklaşımı üzerinde durmasıdır. Meselenin derinleştirilmesi ve başka birçok soru üretilmesi kabildir. Sorulabilecek sorular üzerinde kimse belirgin bir şekilde durmamıştır. *The Development of Secularism in Turkey* kitabının ana ekseni de tarih ve kültürdür. Niyazi Berkes'in sadece bir konuda değil birçok konuda dışlanmış bir entelektüel olduğu bellidir. "Türkiye'nin geçmiş dönemdeki tarihini ayrıntılarıyla yazabilirim" sözünü yine Berkes'in hâlet-i ruhiyesine vâkıf olduğumuz zaman anlamak mümkündür. Bu hususun altı çizilmelidir. Genel, soyut anlamda bir tarihî kültür perspektifiyle yazma eylemi önemlidir. Niyazi Berkes'in tahlillerini sadece siyasal doğrultusu nedeniyle değil, entelektüel düzeyi açısından önemseyen az sayıda entelektüelin başında Doğan Avcıoğlu gelir.

İki saptama özellikle önemlidir. Türk entelektüelleri Doğan Avcıoğlu'nu nedense hiç önemsememiş, buna mukabil Behice Boran konusunda olumlu düşünmüştür. Devrim stratejisi hususunda bazı önemli eleştiriler yöneltilmiş olsa da, genel tahlilleri konusunda olumlu tepkiler almıştır. Üzerinden o kadar zaman geçmişken de genellikle efsanevî bir yeri olmuştur. Doğan Avcıoğlu, tezleri itibariyle de akademisyenlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. En azından başta temel kitabı *Türkiye'nin Düzeni* olmak üzere Doğan Avcıoğlu'nun çalışmaları artık anılmaz olmuştur. 1960'lı yılların başları ve ortaları itibariyle iki ayrı saptamadan bahsetmek anlamlı bir karşılaştırma sağlayabilir. Bunlardan biri Behice Boran'ın *Yön*'de 1962 yılında yayımlanan Osmanlı, feodalite ve yöntem üzerindeki iki makalesidir. Boran bu makalede, sosyologların genelliklerden, tarihçilerin ayrıntılardan ve farklılıklardan bahsettiklerini söylemektedir. Özgünlükten bahsetmenin sosyologlara yakışmayacağını, bütün toplumların birbirine benzediğini ifade etmektedir. Tam da buradaki saptama, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabındaki 'Osmanlı toplumu ne teokratiktir ne de feodal' şeklindeki yaklaşımına ters düşmektedir. İkinci saptama Doğan Avcıoğlu'na aittir. Doğan Avcıoğlu Mihri Belli ile 1965 yılında Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* kitabını çevirip yayımlamıştır. Yayımlarken de bir önsöz yazmıştır. Önsözde Türk aydınlarının, Fransa'nın sosyal, siyasî, ekonomik ve kültür tarihini ayrıntılı olarak bildiğini fakat kendi toplumunun tarihini hiçbir şekilde bilmediğini yazmıştır. Zaten Avcıoğlu'nun hayatının son iki evresinde *Milli Kurtuluş Tarihi* ve *Türklerin Tarihi* kitaplarını yazması da bu anlayıştan beslenmiştir. Garaudy'nin kitabına yazdığı önsöz *Türkiye'nin Düzeni* kitabının doğuş nedenidir. Bu anlamda Behice Boran'dan farklı bir yaklaşımı izah etmektedir. En eski Türk tarihi, genel anlamda Osmanlı tarihi, son dönem Osmanlı tarihi alanlarının hepsine yönelmesi, çalışma alanının Baykan Sezer'inkiyle örtüştüğünü göstermektedir. Buna mukabil Baykan Sezer'in ve Doğan Avcıoğlu'nun konulara yaklaşım tarzları farklıdır. Farklılık, yorumlarda belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır.

Türkiye'de *Yön Dergisi*'ne yansıyan *Sosyalizm ve İslâmiyet* tartışması özgün sayılabilecek ilk tartışmalardan birisidir. *Yön Dergisi*'nde cereyan eden bu tartışmayı Doğan Avcıoğlu yönlendirmiştir. Biraz pragmatik amaçlı olsa da bu tartışma önemli sosyolojik saptamalara yol açmıştır. Bu saptamaların bazılarını *Yön*'ün, tartışmanın dışındaki sayfalarında da bulmak mümkündür. *Yön*'e yansıyan İslâm tartışmaları Türkiye'de birkaç yıl sonraki, birkaç entelektüelde somutlaşan yaklaşımları da şekillendirmiştir. 1974 yılında gerçekleşen CHP-MSP koalisyon hükümetinin meşruiyetini sağlamada da bu düşünce etkili olmuştur.

Daha sonra hiçbir şekilde atıf yapılmasa da, Türkiye'nin Batılı üniversitelerinde yapılmaya başlanan İslâmiyet çalışmalarıyla çakışan yanlar bulunmaktadır. *Yön*'ün önemli bir yazarı olarak Niyazi Berkes'in bu tarz yaklaşımlarla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu husus, bir de düşüncede istikrar çerçevesinde ele alınabilir. Bir başka karşılaştırma noktası da Şerif Mardin'in 1969'da yayımlanan *Din ve İdeoloji* kitabında din konusuna yaklaşım biçimidir. Mardin'in yaklaşım tarzına *Yön*'de somutlaşan anlayışın etkisi olmamıştır. Ancak *Yön* özellikle din ve sosyalizm ilişkisini detaylı bir biçimde irdelemeye çalışmıştır. Din sorunuyla biraz da ayrıntılı bir şekilde ilgilenmek, meseleleri kültür sorunu çerçevesinde sorgulamak anlamına gelmektedir.

Bu toplumu tanıma anlamında geçmişi bilmek sorunu, en açık biçimde Niyazi Berkes'in *Yön*'de yayımlanan sonra da kitaplaşan makalelerinde yer almıştır. Niyazi Berkes'in *Yön*'de yazmasının sebebi de Doğan Avcıoğlu'dur. Behice Boran'ın *Yön* Dergisi'nde yayımlanan iki makalesi okunduğunda, geçmişi ayrıntılı biçimde bilmenin fazla bir anlamının olmadığı anlaşılmaktadır. Zaten bunun Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabıyla görece fazla ilgilenilmesiyle bir bağlantısı bulunmaktadır. Söz konusu kitap, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'ya nazaran güncel siyasal gelişmelerle daha çok ilgilidir. Hattâ bir başka noktaya odaklanmak daha anlamlı olabilir. Türk entelektüel hayatı açısından Behice Boran'ın iki makalesi, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları* kitabından daha fazla ilgi çekmiştir. Her dönem olduğu gibi 1960'lı yıllarda da, siyaseten Behice Boran'dan farklı bir yerde duran Halil Berktay, hâlâ Behice Boran'ın iki makalesinde sözü edilen düşüncelerle uyumlu düşünmektedir. Bu durum başkaları için de geçerli görünmektedir. Türkiye'de sosyalizm dinamiğini de inceleyen kitapta Türkiye'ye özgü koşullardan, Türk sosyalizminin özgün biçimlenişinden de söz edilmektedir. Ancak bu kitapta sözü edildiği tarzda bir yaklaşım câri olmasa bile, dönemin tipik entelektüelleri o kitaba daha olumlu yaklaşmazdı. Benzeri bir mantaliteyi Mübeccel Kıray'ın yazdıklarında görmek de mümkündür. Osmanlı toplumsal yapısı hakkında 1969'da yazdığı makalenin mantalitesi, Behice Boran'ın 1962 yılında yazdığı makalesine yaslanmaktadır. Hattâ ekonominin belirleyiciliğini Behice Boran'dan daha dar bir biçimde savunmuştur. Bu darlığa, meseleyi anlamak bakımından özel anlam atfetmek gerekmektedir.

Şerif Mardin'in bakış açısı, bazı yerlerde Niyazi Berkes'in metinlerini çözümleme denemesinde bulunmasını gerektirse de Mübeccel Kıray'ın Niyazi Berkes'in metinlerini okuduğu bile kuşkuludur. Aslında okumadığı o kadar aşikârdır ki... Buna mukabil Şerif Mardin'in çok yoğun bir

biçimde Osmanlı ile ilgisi olduğu görülmektedir. Şerif Mardin'in Niyazi Berkes'in metinleriyle tartışması 1970'li yılların ortalarından sonra belirginleşmektedir. Niyazi Berkes'in genel anlamda Osmanlı ile bağlantısı çok daha yoğundur. Nitekim ilk dönemleri itibariyle, 1950'li yıllarda Niyazi Berkes'in Osmanlı ilgisinin çok daha soyut olmasına mukabil, Şerif Mardin'in ilgisi çok daha somuttur. Şerif Mardin'in belirli bir tarzda daha dar bir Osmanlı meşguliyeti vardır. Cumhuriyet Dönemi açısından da benzeri bir şey söylemek mümkündür. Yani Niyazi Berkes'in metinlerinde daha geniş bir fotoğraf ortaya çıkmaktadır.

Yazdıklarının bir başka özelliğine işaret etmek gerekmektedir. Niyazi Berkes başkalarının hiçbir şekilde üzerinde durmadığı entelektüellere dönük değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin Yusuf Akçura konusunda değerlendirmeleri kapsayıcıdır, sonra da onun hakkında geniş bir makale yazmıştır. Fakat yakın dönem Türk entelektüelleri onun çalışmaları yerine, François Georgeon'un kitabının Türkçe'ye çevrilmesini müteakip Yusuf Akçura'nın düşünsel önemini kavramışlardır. Bunun yanında Niyazi Berkes herkesin uzman olduğu varsayılan konularda da yazıp çizmiştir. 100 soruda serisinden birincisi 1969, ikincisi 1970 yılında yayımlanan iki ciltlik *Türkiye İktisat Tarihi* kitabını yazmıştır. Bir başka deyişle bir biçimde sekülarizm ve kültür alanları dışında, Osmanlı klâsik dönemi de dahil olmak üzere, ekonomik gelişimin yorumunu yapmayı denemiştir. O dönemde Marksizm etkindir. Hemen herkes Türkiye'nin toplumsal yapısı, tarihi üzerine metinler yazmaktadır. Fakat neredeyse hiçkimse onun yazdığı bu metne gönderme yapmamaktadır. Yaptığı bu çalışma da bir biçimde gündeme getirilmemektedir. Bir yönüyle kültürel, diğer yönüyle siyasal, başka bir yönüyle de ekonomik tarihi ya da tarihten kesitleri yazmayı deneyen bir başka entelektüel yok gibidir. Örneğin, Şerif Mardin'in metinlerinin bu ölçüde kapsayıcı olmadığı aşikârdır. Bir de onun metinlerinde dönemin genel kabul gören yaklaşımlarına dönük eleştirel bir tutum vardır. Meselâ en bariz şekilde *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabında aktarmacı sosyalistlerin ulusçuluk konusundaki yaklaşımlarına köklü eleştirileri vardır. Buna mukabil Şerif Mardin, kaba, ortodoks yaklaşımlara yönelik eleştirel değerlendirmeler yapmasının yanında, bazı sosyalistlerin Türk toplumunun gerçeklerini kavramak konusunda gelişkin olduklarına dair düşünceler ifadelendirmiştir. Bunun ötesinde, 1980'li yıllarda kitapları yeniden peşpeşe yayımlanan Cemil Meriç'in de itibar görmesinin arkasında Marksizm'e yönelik kısmî eleştirilerinin yanında, olumlu bakış açısının da etkisi vardır.

1980'li yıllarda Niyazi Berkes'in en temel üç kitabı da yeniden yayımlanmamıştır. Bir kitap belki de önemsenmediğinden, neredeyse otuz

senedir ilk baskısında durmaktadır. Bu mucizevî bir durumdur. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* 1980'li yıllardan itibaren piyasada yoktur. *Türkiye İktisat Tarihi* ise hâlâ kitapçılarda bulunmamaktadır. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* da daha iki sene önce yeniden yayımlanmıştır. Kitabı yeniden yayımlayan akademisyen, yazdığı sade suya tirit bir girişten başka, kitabın düşünsel çerçevesiyle bağlantılı beş ya da altı dipnot koymuştur. Dipnotların çoğunda da 'Niyazi Berkes'in söylediklerine aldırmayın, bu konudaki doğru yaklaşım budur' şeklinde düşünceler ifade etmiştir. Türkiye'nin düşünsel atmosferinin anlaşılması açısından bu değerlendirme tarzına bir tepki gelmediği söylenmelidir. Kitabı yayına hazırlayan kişinin Niyazi Berkes üzerine birkaç sayfalık bir yazısının bile olmaması ya da konuya vâkıf olduğuna dair emareler bulunmaması ilginçtir. Ancak daha da önemlisi Niyazi Berkes'in iki temel kitabının uzun yıllar baskısının olmamasıdır. Bu Türk entelektüel hayatı için bir ölçüttür.

Bir etkin yayınevi çerçevesinde değerlendirme yapıldığında dikkat edilebilecek husus, önemli addedilen üç yazarın metinlerinin yayımlanması sürecidir. İki yazarın metinleri güçlü etkiler bırakmıştır. Bu yazarlardan birinin bütün eserlerinin yayımlanması muhtemelen bir aşamada anlamsız bulunmuştur ve toplu eserlerinin yayımlanmasından vazgeçilmiştir. Diğer iki yazarın -Şerif Mardin ve Cemil Meriç'in- kitapları belli bir düzen içinde yayımlanmış, fazla satmış ve Türkiye'nin entelektüel ortamını etkilemiştir. Her ikisinin kitaplarının da iki özelliği bulunmaktadır. Bu yönlerden biri meselenin kuramsal boyutudur. Dönemin Batılı entelektüellerinin temel yaklaşımları hakkında bilgi aktarmışlardır. Ayrıca kendi algıladıkları anlamda Türkiye'nin temel sorunları hakkında kanaat belirtmişlerdir. Ancak dönemin özellikleri itibariyle teorik açıklamalara bir yöneliş vardır.

Bu noktada Cemil Meriç'in bir saptaması üzerinde durulmalıdır. Bir konunun anlaşılması açısından bu saptama önemlidir. Temel düşüncesi itibariyle şöyle diyor Cemil Meriç: "Beni tutmaları Batılı olduğum için, ancak ben kendimi Batı karşıtı olarak önemsiyorum". Bu cümle, Cemil Meriç'in özellikle muhafazakâr düşünce cenahındaki kaymanın farkına varmasının göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Aslında bu durum, modernist cenah için de aynı şekilde mütalaa edilmelidir. Şerif Mardin'in önemsenmesi de en azından bir kesim aydın için benzeri şekilde olmuştur. Şerif Mardin'in akademik metinleri için yazılan güzellemeler, bu nedenle gündeme gelmiştir. Ancak benim algılayabildiğim kadarıyla Cemil Meriç ve Şerif Mardin konusunda kapsayıcı düşüncelerinin hakkını veren metinler yazılmamıştır. Yazılan metinler ya düşünsel doğrultusunu saptamaya çalışmış, ağırlığı o noktaya vermiş ya da söylediklerinin Türkiye'de

neye tekabül ettiğini önemsemişlerdir. Teorik dayanaklarını önemseyen kişilerin etkinlikleri bir başka yönelimin işareti olmuştur. Sözü edilen önemseme eylemi Türkiye'de genel anlamda sol düşünsel doğrultuyla bir kısım muhafazakâr Müslüman çevrenin düşünce frekanslarının uyuşmasını sağlamıştır. Türkiye'nin düşünce topografyası bakımından bu durum önemlidir. Tabiî bu noktada değişik sorular ve sorunlar ortaya çıkmaktadır. Sözü edilebilecek soruları cevaplandırmaya çalışmak gerekecektir.

Bu aşamada iki yazma eylemi konusunda bir ortaklaşa özellik bir şeyi olanca açıklığıyla ortaya koyacak mahiyettedir. Daha önce de anıldığı gibi Şerif Mardin, Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabı hakkında genel bir eleştiri metni yazmıştır. Cemil Meriç de *Türkiye'de Çağdaşlaşma* metni hakkında sathî bir eleştiri yazmıştır. Ayrıca İbn Haldun tartışmaları sırasında da Niyazi Berkes'in konu hakkında bilgisinin yokluğunu hatırlatan bir değinide bulunmuştur. Türkiye'de belki de kendi tercihlerinin hilâfına söyledikleri düşüncelerin neye tekabül ettiğinin farkında olmayanlar tarafından, Türk düşüncesinin Türkiye'den soyutlanmasına katkıda bulunmuşlardır. Son dönem Türkiye coğrafyasından soyutlanan düşünsel eğilim, farklı bir mecrada seyretmeye başlamıştır. Belki de düşünce mecrası değişiminin ortak mimarları, Niyazi Berkes'in metinlerini eleştirme noktasında hemfikir olmuşlardır. Bu durum yönelttikleri eleştirinin bir kriter olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Zaten Mübeccel Kıray'a yönelik eleştiri olmaması, Türkiye'de düşüncelerin neye tekabül ettiği konusunda duyarlılığın kaybolmasıyla da bağlantılıdır. Mübeccel Kıray'ın hocası olan Niyazi Berkes'in hiçbir metniyle bağlantısının olmaması da dönemin önemli bir göstergesidir. Üzerinde durulması gereken bir başka husus da, Cemil Meriç ve Şerif Mardin'in önemsedikleri bazı Türk entelektüelleri konusunda, Türk entelektüel ortamının ilgisiz kalmasıdır. Burada önemli hususlardan bir kaçını anmak mümkündür. Cemil Meriç, yazdığı dönemde özellikle Kemal Tahir'i ve Attilâ İlhan'ı çok fazla önemsemiştir. Bugün Türkiye'den önemli ölçüde soyutlanmış düşünce odaklarında olumlu yaklaşıldığı takdirde Cemil Meriç'in, Attilâ İlhan hakkında güzelleme yazmasını doğru bulmak mümkün değildir. Aynı düşünce odakları, Kemal Tahir'in Türk düşüncesindeki etkisini silmeye çalışmaktadır. Bu anlamda daha geçenlerde yirmiyirmi beş yıl sonra Türkiye'de Kemal Tahir, Cemil Meriç ve Peyami Safa'nın okunmayacağı yazılmıştır. Cemil Meriç üzerine kitap düzeyinde çalışması olan bir aydının bu yazdıkları önemlidir. Aslında süreç, üzerinde özellikle durulması gereken bir meseleyi gündeme getirmektedir.

Türkiye'de düşünsel süreç hakkında bilgilenme zorunluluğu, insanları yine Behice Boran'ın 1962'de yayımlanan makalesindeki görüşlerle bir-

leştirme noktasına getirmiştir. Bu anlayışı kırma eylemi, başarısızlıkla sonuçlanmış gibi görünmektedir. Trajik bir durum bütün vahametiyle ortadadır. Dar bakış açısını ve her şey her şeye benzer anlayışını aşmaya çalışan iki önemli entelektüelin Türkiye'de okunmaları, Türk düşünce dünyasının 1960'lı yılların başlarındaki anlayışına dönmesine vesile olmuş, daha doğrusu bu sürece büyük katkıda bulunmuştur. Artık bu dönemde zaten Cemil Meriç ve Şerif Mardin eskisi kadar okunmamaktadır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren genç sosyal bilimcilerin idolü olan bu iki entelektüel yeterince önemsenmemektedir. Zaten artık yerli entelektüellerin hükmü kalmamış; temel Batılı entelektüeller öne çıkmıştır. Dünya onların anlayışı çerçevesinde algılanır olmuş; Türkiye ve doğal olarak Türk entelektüellerinin anlaşılmasının gerekmediği de apaçık telaffuz edilmiştir. Bunun gerekçesi de bir ölçüde dünya nereye gidiyorsa Türkiye'nin de oraya gittiği düşüncesi olmuştur.

Bunun Türk düşüncesine bakış biçimine getirdiği zihniyet de her bir şeyin eşitlenmesi olmuştur. Belki eski dönemin çağrıştırdığı bir biçimde özgün düşünceler üretebilecek Türk düşünürünün olamayacağı şeklinde kanaat dile getirilmektedir. En azından örtük olarak böyle bir kanaat vardır. Eşitlenme eyleminin en önemli göstergesi de İletişim Yayınları'nın çıkardığı *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* başlıklı ansiklopedinin muhafazakârlığı konu aldığı cildidir. Bu ciltteki kapsayıcı ve kuşatıcı mahiyette muhafazakârlık anlayışı, son yüzyıllık düşünce tarihinde muhafazakâr olmayan Türk düşünce adamının olmadığı noktasına varmaktadır. Aradaki farklar üzerinde durmamak, düşünce hayatının zenginliğini değil fakirliğini kanıtlar bir bakıma. Ancak somut düşünce adamları üzerinde durulması açısından, bu serinin de bir ölçüde yararlı olduğu anlamına gelir. Ancak bu seride Kemalizm'e yönelik olarak da muhafazakârlık nitelemesi yapılmıştır. Zaten bir süredir Şerif Mardin'den yakın dönem sosyal bilimcilerine kadar hemen herkes Kemalizm'i muhafazakârlık olarak nitelemektedir. Son dönem düşünce dünyasında da bol miktarda kesiklik ve belirgin bir uzlaşma vardır. Aslında Kemalizm konusundaki tahlillerden kalkarak bu hususta söylenecek çok şey bulunmaktadır.

Kemalizm dönem dönem farklı şekillerde anlaşılmış, değişik dönemlerin Kemalizm anlayışları farklı olmuştur. Dönemler arasında kopukluk olduğu düşünüldüğü için de, önceki dönemin düşünce adamlarına hiç yönelinmemiştir. Her yeni düşüncenin 1960'lı yıllarda ya da 1980'li yıllarda başladığı kanaatinin, meseleye önyargılı bakmak anlamında birbirinden farkı yoktur. Türk düşünce dünyası, 1960'lı yıllarda ana noktaları itibariyle Kemalist; 1980'li yıllar itibariyle de anti-Kemalist olması ve

konuya dar bakması anlamında birbirine benzer. 1960'lı yıllarda yaygın anlayışı kendinde somutlaştıran üç temel metin vardır. Fethi Naci ve Çetin Altan'ın Atatürk'ün sosyal görüşleri üzerine kitapları ve Mihri Belli'nin Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde verdiği "Anti-Kemalist Karşı Devrim" başlıklı konferansının *Türk Solu Dergisi*'nde yayımlanan metni. 1980'li yılların ortalarında yapılan pek çok akademik çalışma için de söylenmek istenen, Kemalizm'in iki dönemde de ciddi şekilde tartışılamamasıdır. İlkin Niyazi Berkes'e Sultan Hamitçi eleştirisinin yapılması ve 1990'lı yılların sonu itibariyle Şerif Mardin'e şeriatçı sıfatının yakıştırılması, iki dönemde de sorunun ciddi bir şekilde tartışılmadığını göstermektedir. Aslında sorunun sadece yazılıp çizilenler çerçevesinde tartışılması da yeterli değildir. Türkiye'de önemli bir süreç yaşanmıştır. Defalarca yazmaya, kavramaya çalıştığım bu süreci kısaca anlatmaya çalışmak yararlı olabilir. 1960'lı yılların ortalarından itibaren Kemalistlerin sosyalistleşmesi söz konusudur. Kimileri 1970'li yılların sonlarından, kimileri de 1980'li yılların başlarından itibaren sosyalistleşen Kemalistlerin, Kemalizm'e eleştirel yaklaşmaları hattâ tâbiri caizse anti-Kemalist bir noktaya gelmeleri şeklinde bir süreç yaşanmıştır. Daha sonra da 1990'lı yılların başlarından itibaren aynı kişilerde Kemalist anlayışın yeniden depreşmesi eğilimi gündeme gelmiştir. Şerif Mardin'in daha önce de söylediği gibi, toplu hâlde bir düşünce değiştirme eylemi yaşanmıştır. Özellikle yazma eylemi oldukça uzun süren yazarlar, sözü edilen süreçlerin hepsini yaşamıştır. İnsanlar, kendi düşünce serüvenlerini eleştirmeleri hâlinde, Türk düşünce dünyasının seyrine rahatlıkla vâkıf olabilir. Ancak insanlar hiçbir zaman böyle bir kaygı taşımamaktadırlar. Hemen her dönemin düşünce hayatını da rahatlıkla homojen bir şekilde değerlendirmektedirler.

Halbuki sözü edilen her dönemde, değişik düşünce akımları içinde az da olsa aykırı eğilimler bulunmaktadır. Türk düşünce dünyasıyla ilgilenen insanlar farklılıkları görebilir. Fakat 1980'li yılların başlarından itibaren Kemalizm'e yönelik eleştirinin başladığı şeklinde bir kanaat bulunmaktadır. Bugün gözü Batı'ya çevrili otuz yaş sosyal bilimci kuşağı böyle düşünmektedir. Hattâ meselenin anlatımı o kadar abartılmıştır ki, Türkiye'nin siyasal hayatıyla ilgili sosyal bilimciler de meseleyi bu şekilde anlamaktadır. Bir örnekten başka örneklere yönelmek bazı konuların anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Resmî ideoloji kavramının da hangi dönemlerde nasıl farklı kullanıldığı yeterince anlaşılmış değildir. Tolga Ersoy'un *Lozan* üzerine kaleme aldığı siyasal ve akademik nitelikteki bir metinde, Lozan konusundaki kökleşmiş kanaatlere ne ölçüde farklı yak-

laşılabileceği sorgulanmaktadır. Kendisi de yerleşik anlayışlara eleştirel bakmakta, bu bakış açısında da Yalçın Küçük ve Fikret Başkaya'nın yaklaşımlarına yaslanmaktadır. Çoğu sosyal bilimci de daha önceki dönemde Kemalizm'e eleştirel bakan başka aydınlar olmadığını düşünmektedir. Burada düşünceleri üzerinde durulmayan Kemal Tahir'in, Lozan Andlaşması'na eleştirel bir noktadan baktığı ve Kemalizm'e Türk sol düşünce tarihi içinde, en erken tarihte muhalefet ettiği gerçeği görmezden gelinmeye çalışılmaktadır. İlginç olan nokta, kendilerini anti-Kemalist olarak niteleyen kesimlerin, Kemal Tahir'in Türk düşünce tarihi içindeki ismini çizmeye çalışmalarıdır. Bir zamanlar olduğu gibi hâlâ 'İkinci Cumhuriyet' kavramını kullananların Millî Mücadele'nin anti-emperyalist olmadığı şeklindeki düşünceyi ancak İdris Küçükömer'e kadar götürebilmeleri de, Türkiye'de düşünülenlere ne kadar vâkıf olduklarını göstermektedir. 1980'li yılların sosyal bilimcisi, Kemalizm'e eleştirel bakan, idol olarak gördüğü gündelik izlenim yazarlarının özgün düşünceler telâffuz ettiğini sanır. Bu düşüncelerin daha önceki dönemlerde de dile getirildiğini düşünmez. Temelleri sorgulanmadığı için de Kemalizm'e yönelik yeni dönem eleştirilerinin sathî olduğu görülür. Bir örnek vermek gerekirse *Türkiye Toplumunun Bunalımı* kitabında Şerif Mardin'in yaklaşımlarından da etkilenerek bir son dönem yorumu yapılmaya çalışılmıştır. Ancak orada yazarın somut bir durumdan pek fazla haberdar olmadığı düşünülebilir. Kitapta Kemalist dönemin totaliter yerine otoriter olarak nitelenmesinin daha doğru olduğu belirtilmektedir. 1980'li yıllardaki gelişime aşina olsa, yazarın Kemalist dönem hakkında otoriter nitelemesini yapmak konusunda düşünmesi mümkündü. Bu tarz bir niteleme, sorunun bir başka veçhesini görmeyi olanaklı kılar. Aslında otoriter bir rejim olarak niteleme 1980'li yılların ortamından değil, bizatihi 1960'lı yılların ortamından, daha da doğrusu Maurice Duverger'den etkilendiğini gösterir.

Aslında Kemalizm meselesinin doğru değerlendirilmesi için gündelik izlenim yazarlarını okumak yerine Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in mesafeli ve soğukkanlı yaklaşımlarını anlamaya çalışmak yeğlenmelidir. Niyazi Berkes, örneğin anti-emperyalizm konusunda çok yeni ve eleştirel nitelikteki görüşlere benzer düşünceleri oldukça önceki bir dönemde ifadelendirmiştir. Özellikle Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in yazdıklarının satır araları okunduğu zaman, Kemalist dönem değerlendirmelerinin muhalif ya da muvafık olarak daha derinlikli yapılabileceği söylenebilir. Aslında son dönemde son iki yüzyıllık tarihimizin ayrıntılı ve geniş boyutlu sayılabilecek yorumunu, Zürcher ve Feroz Ahmad'ın metinlerinde bulduğumuzu sanıyoruz. Bugün kafası bütünüyle Batı'ya âşık entelektüelin

böyle bütünsel yazılmış kitabı yoktur. Söylenmek istenen husus, Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in kitaplarının hem daha gelişkin olduğu hem de Türk toplumunun son dönem tarihine daha derinlikli nüfuz ettiğidir. Türkiye'nin son dönem düşünce dünyası bu metinlerden ve Türk düşüncesinin dinamiklerinden etkilenseydi Türkiye'de, Türkçe'de çok daha gelişkin metinler yazılabilirdi. Somut gerçekliğin kavranmasının önü bütünüyle açılabilirdi. Başka unsurların yanında, kültürel ögeleri geniş kapsamlı bir şekilde değerlendirdikleri için Berkes ve Mardin'in metinleri daha açıklayıcıdır.

Kültür sorununa gelince, bir başka mecradaki gelişmeye de dikkat etmek gerek. Türkiye'deki düşünsel değişimin özellikleri fark edilmelidir. Dar ekonomik eksenli değerlendirme bir dönemde Çağlar Keyder'in metinlerini önemli telakki etmeyi beraberinde getirmiştir. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* kitabı, öncekilerden daha etkili olmuştur. Ekonomik unsurların daha incelikli yorumunun yanında, bir Batılı entelektüelin yaklaşımlarından fazlasıyla etkilenmiştir. Daha sonraki tarih kesitlerindeki çalışmaları üzerinde de bu kitabın şekillendirici etkisi olmuştur. Onun ötesinde Zürcher'in ve Feroz Ahmad'ın kitaplarının Türk düşünce dünyasını şekillendirmesini sağlayan ortamı bizatihi bu tür çalışmalar yaratmıştır. Bir zamanlar yazdığım bir yazıya "Acaba Zürcher, İdris Küçükömer Okudu mu?" başlığını kullanmamın nedeni budur. Bir de son dönemde Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir süreklilik mi var yoksa kopuş mu sorusu bu iki yabancı entelektüele dayanarak tartışılmaktadır. Aynı soruyu çok daha anlamlı biçimde Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in kitaplarına yaslanarak tartışmak mümkündür. Zaman içinde giderek Türkiye'nin sorunlarından uzaklaşmak da bunlardan kaynaklanmaktadır.

Türk düşüncesinin zenginliğinin kavranmaması, başka düşünce adamlarına yönelindiği zaman daha da belirginleşir. Burada ele alınan düşünce adamlarının hemen hepsi ya kendini sosyalist, Marksist olarak nitelemekte ya da eleştiri daha doğrusu kısmî eleştiri getirerek, sosyalist, Marksist anlayışa benzer bir bağlamda sorunları tartışmaktadır. Bir de bu bağlamın dışındaki entelektüellere yönelindiğinde, meselenin doğru formülasyonu mümkün olabilir. Bu çerçevede en öncelikli olarak akla gelen entelektüel Sabri F. Ülgener'dir. Sabri F. Ülgener genel anlamda iktisatçı olarak algılanmıştır. Ancak metinleri okunduğunda gelişkin bir zihniyet ve kültür tahlili yaptığı görülür. Türkiye'de sosyalist entelektüeller, muhafazakâr aydın keşfine çıktıkları zaman iktisadî tahlillerine dikkat ettikleri için Sabri F. Ülgener'in öneminin farkına varmışlardır. Ancak onun geniş kapsamlı tahlillerini neredeyse hiç incelememişlerdir. Burada

önemli olan husus, onun düşüncelerinin derinliğidir. Bu noktada din üzerine ve kültür üzerine tahlillerinin kritik önemi vardır. Sabri F. Ülgener'in düşüncelerinin etkili olmamasını tabiî öncelikle Marksizm'le diyaloğa girmeyen eleştirilerinde bulmak mümkündür. Sabri F. Ülgener'in bu tavrı, belirgin olarak kendisine yöneltilen eleştiri erden kaynaklanmak-tadır. Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken'in maruz kald ğı tutumu da benzeri şekilde yorumlamak gerekmektedir.

Sabri F. Ülgener'in genel anlamda din ve kültür eksenli metinlerini 1950'li yıllarda kaleme aldığını bilmek ve Şerif Mardin'in bu çalışmalardan haberdar olduğunu fakat çalışmalarını incel mek niyeti taşımadığını ya da çalışmalarına nüfuz edemediğini fark etmek gerekmektedir. Sabri F. Ülgener'in daha önemli çalışmaları kültür çalışmalarıdır. İlk dönemdeki iktisat çalışmaları bile meselenin kültür boyutunu vurgulamak isteyen çalışmalardır. Türkiye'de iktisat alanındaki akademisyenlerin Marksizm'in de etkisiyle kültür alanında tahlil yapmadığı görünmektedir. Sabri F. Ülgener, sosyolojik mahiyette ilk din çalışmalarını da yapan akademisyendir.

Din konusunda Sabri F. Ülgener'in çalışmaları kapsayıcı metinlerdir. Weber'in din sosyolojisi metinlerini başkalarına göre daha derinlikli yorumlamıştır. Bu derinlikli yorumlama eğilimi, Türkiye'nin dinsel geçmişini daha özgün sosyolojik tahlil yapabilecek genişlikte bildiğini göstermektedir. Biyografisi bir nebze dahi bilinse bu durumun nedeni anlaşılabilir. Bunun dışında genel yorumu itibariyle, evrensel teorik meselelere, burada anılan Türk entelektüellerin hemen hepsinden daha açıktır. Buna rağmen onun çalışmaları üzerinde durulmaması, çalışmalarının irdelenmemesi anlamlıdır. Bunun yanında tarihsel geçmişi dahil olmak üzere Türkiye'nin temel sorunlarıyla yoğun bir biçimde meşguldür. Dolayısıyla zaman içinde meseleler tarih, din ve kültür eksenine kaydığında Sabri F. Ülgener'in tahlillerinin, entelektüellerinin dikkatini çekmemesi anlaşılır gibi değildir. Ancak meselenin Türkiye'deki düşünce hayatının özellikleriyle ilgili olduğu; din, tarih ve kültür eksenli çalışmaların Fuad Köprülü ve hattâ yakın dönem entelektüeli Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarını önemsememesi, hesaba katmaması nedeniyle de anlaşılabilir. Hattâ Halil Berktay'ın Fuad Köprülü hakkındaki nitelikli çalışması da, Türk düşünce dünyasının anlaşılma denemelerinde devreye girmemektedir. Türkiye'de Şerif Mardin'le başlayan ve genç sosyologların ondan bir ölçüde etkilenerek sürdürdükleri din sosyolojisi çalışmalarının, Fuad Köprülü ve Sabri F. Ülgener'in çalışmalarıyla bağlantıları kurulmamıştır.

Bu nedenle de din çalışmalarının hem soyut hem de Türk tarihi bağlamında somut boyutlarının yeterince açımlanamadığı görülmektedir.

Sabri F. Ülgener'in çalışmalarının en gelişkin boyutu, kültür alanındaki yorumlarıdır. Aslında son dönemin sosyolojik din çalışmalarında, din konusuyla kültür konusu adeta eşitlenmektedir. Bu durum İslâmî muhafazakârlar için de Şerif Mardin açısından da böyledir. Son dönem lâik din sosyologları için de aynı şey varittir. Sabri F. Ülgener'in metinlerinde bu anlamda bir ayrışmanın izini bulmak mümkündür. Belki de geçmiş dönemin literatürüne yönelmemenin nedeni de bu hususla bağlantılıdır. Konunun edebî metinlerle, o metinler üzerine yapılan tahlillerle zenginleştirilmesi de çok eski dönemin mesaisi içinde değildir. Yakın tarihlerdeki edebî metinlerde dönemin ruhunu kavramak amaçlı çalışmalar vardır. Çok nitelikli olanları da bulunmaktadır. Niyazi Berkes'in edebî metinlerin sosyal bilim çalışmalarından daha doğru bir şekilde sosyal gerçekliği yansıttığını söylemesi, kritik bir saptamadır. Şerif Mardin'in "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma" başlıklı bir değerlendirmesi vardır. Ancak Sabri F. Ülgener'in sadece *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*'de değil, *İktisadî İnhitatımızın Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* kitabında da bir şiirsel metinle, hattâ bir beyitle bir yüzyılın zihniyeti, hâlet-i ruhiyesi bütünsel bir şekilde açıklanmaktadır. Türkiye'de edebî metinlere yönelik sosyolojik tahliller günümüz açısından da belirgin sınırlılıklar taşımaktadır. Bugünlerde *Edebiyat Sosyolojisi* kitabına Sabri F. Ülgener tahlili olmadan bu konu incelenebilir mi şeklinde haklı bir eleştiri yönelten kişi, başka alanlardaki aynı tür eksikliklere de bakmalıdır. Üzerine çok sayıda metin ve kitap olmasına karşın hâlâ gelişkin bir Sabri F. Ülgener tahlilinin olmadığı açıktır. Türk düşün dünyasının kavranması açısından bütünlüklü bir Sabri F. Ülgener'i anlama denemesi, gündemdeki ilk görev olmalıdır.

Anlatmayı denediğim süreç, üzerinde durulmayan entelektüeller nedeniyle de "Memleketi Tanımak" eyleminin önünün giderek kapandığını göstermektedir. Yeni dönem entelektüelleri bu kapatma işlemine büyük katkılarda bulunmaktadır. Edebiyatta da bir toplumu anlama denemesinin önüne büyük engeller çıkmıştır. Örneğin, sathî bir biçimde olsa da Emre Kongar'ın akademik metinlerine yansıyan edebiyat ilgisi, ondan otuz yaş küçük sosyal bilimciler için söz konusu değildir. Türkiye'de sosyal bilim yoktur anlayışıyla, Türk edebiyatı diye bir şey yok düşüncesi arasında belirgin bir mesafe bulunmamaktadır. Bir zamanlar Fethi Naci "Türk futbolu dünyada ne kadar varsa Türk romanı da o kadar vardır" mealinde bir şeyler söylemiş, Türkiye'de romandan söz etmenin abes olduğunu ifade

etmek istemişti. Ancak başkalarıyla karşılaştırıldığı zaman Fethi Naci, Türkiye'nin sosyal kültürel gerçekliğine fazlasıyla yakındır. Anlatılan süreç, "Memleketi Tanımak" zihniyetinden çok uzaklaşıldığını, "Memleketi tanıyacağız da ne olacak?" noktasına gelindiğini göstermektedir. O nedenle şimdiki zihniyetimizle geçmiş dönemin ana ekseni içinde olmayan entelektüellerimizi yeniden ve tekrar tekrar okumak elzem görünmektedir. Önümüzde öğrenilmesi, kavranılması, sorgulanması ve hesaplaşılması gereken Türk entelektüel tarihi, bütün zenginliği ve haşmetiyle durmaktadır ve yoğun ilgi beklemektedir.

Resmî İdeoloji



"Sultan III. Selim Odasında", Detay.
Kostantin Kapıdağlı, 1803. *Padişahın Portresi, Tesâvir-i Âli Osman.*

OSMANLI "RESMÎ (YAHUT İMPARATORLUK) İDEOLOJİSİ" MESELESİ*

Ahmet Yaşar Ocak**

Bundan yedi yıl önce tarafımızdan yayımlanan bir kitapta, "Osmanlı Resmî İdeolojisi veya Dairenin İçi" başlığını taşıyan bir bölüm vardı.[1] Kitabın genel kurgusu böyle bir bölümü koymayı gerektiriyordu. Bu bölüm aslında, XV-XVII. yüzyıl ağırlıklı bir zaman dilimini kapsıyor ve bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal özelliklerini ve dünya görüşünü anlamaya yönelik, bazı verilerden yola çıkan bir dizi varsayımı ihtiva ediyordu. Kitapta "Osmanlı resmî ideolojisi" dediğimiz bu zihniyetin mahiyeti belirlenmeye, çerçevesi çizilmeye ve ana kavramları olabildiğince açıklanmaya çalışılmıştı. Ayrıca bu çerçevenin kesin olmadığı ve hipotetik bir mahiyet arz ettiği de özellikle vurgulanmıştı.

Yazarın düşüncesi, hem belirtilen amaca ulaşmak hem de kitabın ana konusunu teşkil eden, Osmanlı merkezî yönetimine karşı bazı çevrelerin ideolojik muhalefetlerinin sebebini ve mantığını yakalamaya gayret et-

---

* Bu yazı, daha önce *Dergâh* dergisi, sayı: 170, Nisan 2004, s. 12-16'da yayımlanan röportajın eklemelerle genişletilip makale hâline getirilmiş biçimidir.

** Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü.

[1] *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (XV-XVII. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

mekti. Doğrusu yazar bu bölümün, en azından Osmanlı tarihiyle uğraşan akademik çevrelerde semereli bir tartışma başlatacağını da umuyordu. Fakat, kısmen meslekten ama daha çok meslek dışından okuyucular arasındaki yaygın beğeni ve ilginin aksine, bu olmadı. Bunun tahminî sebeplerini daha önce başka bir yerde belirtmiştik.[2] Belki burada asıl şu eklenmelidir: Uzun zamandır ekseriyetle sosyo-ekonomik tarihe yönelmiş Osmanlı tarihçiliği, zihniyet tarihçiliği alanına giren böyle bir konuyu henüz tartışmaya hazır, dolayısıyla alışık değildir.[3]

Bilindiği gibi Osmanlı tarih yazıcılığı uzunca bir zamandan beri -bir ölçüde edebiyat ve sanat tarihini istisnâ edersek- genel olarak siyasî tarih, uluslararası ilişkiler, müesseseler, yönetim ve teşkilat tarihi ve Barkan'la İnalcık gibi iki büyük tarihçinin tesiriyle münhasıran sosyo-ekonomik tarihe odaklanmıştır. Bu, büyük çapta Osmanlı kronikleri ve arşiv belgeleri üzerinden yürütülen bir tarihçiliktir. Üstelik, kronikleri ve resmî belgeleri kullandığı için ister istemez genelde Osmanlı merkezî yönetiminin bakış açısını yansıtmak durumundadır. Gerçi bunun farkında olan yerli yabancı bazı tarihçiler vardır ve onlar çalışmalarında bunu dikkate alıyorlar. Fakat Türkiye'deki muhafazakâr, akademik ve popüler tarihçiler, Osmanlı yönetiminin bakış açısına sadık kalarak çalışmalarını yürütmekte hâlâ ısrarlı görünüyorlar. Bununla beraber Osmanlı sosyo-ekonomik tarihçiliğinin, şüphesiz Osmanlı tarih yazıcılığına geniş perspektifler açtığını, bazı önyargıları ortadan kaldırdığını ve pek çok açıdan büyük katkılar sağladığını, sağlamaya da devam ettiğini unutmamak gerekiyor. Ama bu tarihçilik, belirtilen sebeple Osmanlı tarihine çevreden, yani yönetilenlerin zâviyesinden bakan bir tarihçilik değildir.

Bu genel eğilim, hâlen ilâhiyat fakülteleri bünyesinde devam eden, tarikat ve şeyh monografileri türünden fakat problematiklere yönelmeyen kısmî bir tasavvuf tarihçiliğini istisnâ edersek[4] Osmanlı tarihinin bilim ve düşünce, zihniyet, din, folklor tarihi gibi, çok bâkir ve bâkir olduğu kadar da kamuoyuna yönelik sağlam ve doğru bir Osmanlı imajını yaratması, zihniyet kırılmalarını düzeltmesi, bir toplumun geçmişine ait sağlıklı bir bilinçlenmeyi inşa edecek tarihsel perspektif oluşturması, belki de bun-

[2] *Dergâh Dergisi*, sayı: 170, Nisan 2004, "Orta sayfa sohbeti", s. 12-16.

[3] Osmanlı zihniyet ve düşünce tarihine yöneliş, Türkiye'de ve dışarıda ancak yaklaşık bir on-on beş yıl kadar önce başladı. Dışarıda Cornell H. Fleischer (Chicago Ünv.) ve Cemal Kafadar'ı (Harvard Ünv.) sayabiliriz. Şimdilerde onların öğrencileri ve Türkiye'de bazı genç araştırmacılar yavaş yavaş bu alana yöneliyorlar. Çok geç kalmış bu yönelişin, Osmanlı tarihçiliğine, yeni tartışmalara vesile olarak yeni ufuklar açması ümit edilir.

[4] Bu konuda bir genel değerlendirme ve eleştiri yazısı tarafımdan şurada yayımlandı: "Türkiye'de 1980 Sonrası Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış", *Toplumsal Tarih*, sayı: 108, Aralık 2002, s. 10-19.

lardan daha önemlisi, dünya tarihinin önemli bir parçasının daha sağlıklı algılanması ve yerine oturtulması bakımından çok önemli bu alanların ihmâl edildiği gerçeğini ortadan kaldırmıyordu (Burada 1980'ler sonrası İlâhiyat fakültelerinde beliren Osmanlı tasavvuf tarihine yönelimin, bu fakültelerin Osmanlı alanını fark etmeleri açısından oldukça yararlı olduğunu söyleyelim).

Osmanlı bilim, zihniyet ve düşünce tarihi, muhakkak ki oldukça zor bir formasyonu gerekli kıldığı gibi, bu alana yönelecek bir tarih yazıcılığı, yalnızca kronikler ve arşiv belgeleri kullanılarak geliştirilemez. Altı asırlık bir geçmişin bilim, düşünce ve belki daha önemlisi, zihniyet ürünlerini saklayan, bununla da kalmayıp, Osmanlı tarihine bir de yönetilenlerin zâviyesinden bakma imkânını sağlayan yazma kitapların da bunlarla birlikte kullanılması gerekir. Oysa hâlihazırda kütüphaneler dolusu bu büyük kaynaktan Osmanlı tarihçilerinin yeterince faydalandığını söylemek zordur. Müspet ve dinî bilimlere, tasavvuf tarihine dair çalışmalar yapan sınırlı sayıdaki araştırmacının dışında, bu kaynağı kullanan Osmanlı tarihçisi birkaç kişiyi geçmez. Şu sıralarda Türkiye'nin önemli bir bilim kuruluşunda yürütülen Osmanlı Sosyal ve Kültürel Tarihi Projesi bile, adına rağmen işin bu yanını programının dışında tutarak yalnızca mimarî, arkeolojik veriler, kronikler ve arşiv belgelerinden oluşan bir veri tabanıyla sınırlı olarak yürütülmektedir. Bu ise önemli bir eksikliktir.

İşte bu muazzam kaynağın Osmanlı tarihçiliği alanında lâyık olduğu ölçüde kullanımını sağlayacak konulardan biri de, Osmanlı zihniyet tarihinin temel problematiklerinden olan "Osmanlı resmî ideolojisi" (yahut diğer bir kullanımla, "Osmanlı imparatorluk ideolojisi")dir. Bu yazının amacı da bu konuyu gündeme getirerek tartışmaya açmaktır. Birkaç makale hariç tutulursa,[5] bu konu, modern Osmanlı tarihçiliğinin gündeminde olması gereken yerde değildir. Hattâ yakın zamana kadar da neredeyse gündemin dışında kalmıştır. Mamafih bu konunun tartışılmasına, Osmanlı İmparatorluğu'nun böyle bir ideolojisi olmadığını söyleyerek itiraz edenler vardır. Bu tür itirazların iki noktada toplandığı dikkati çekiyor. Bi-

[5] Msl. bkz. Halil İnalcık, "State and Ideology Under Sultan Süleyman I", *The Middle East and the Balkans under the Otoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, s. 70-94; A.Yaşar Ocak, "Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara 5-9 Eylül 1990) Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara 1994, III, 1201-1210 (Bu bildiri biraz değişiklikle daha önce şurada yayımlandı: *İslâmî Araştırmalar*, IV/3 (1990), s. 190-194.): Aynı yazar, "Les reactions socio-religeuses contre l'ideologie officiele ottomane ...", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), ss. 71-82; aynı yazar, "Ideologie officiele et reaction populaire: Un aperçu generale sur les mouvements les courants socio-religieux a l'epoque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et son Temps*,ed. Gilles Weinstein, Paris 1991, ss. 185-194 Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman le Magnifique et son Temps*, ss. 159-178.

rincisi, "resmî ideoloji" kavramı, haklı olarak bir bakıma baskıcı ve dayatmacı bir karakter eşliğinde algılandığı için, Osmanlı Devleti'nde böyle bir dayatma ve baskının hiçbir zaman söz konusu olmadığı şeklindeki apolojetik itirazdır. İkincisi ise, bir yerde "resmî ideoloji" var diyebilmek için bunun sistematik ve kurumsallaşmış rafine yöntemlerle propaganda edilmesi gerektiği şeklindeki mantığa dayalı, "resmî ideoloji" kavramını modern anlamda algılayan itirazlardır. Genellikle Sovyet Rusya ve Nazi Almanyası gibi XX. yüzyılın bazı modern devletlerini örnek gösteren bu tür itiraz sahiplerine göre, Osmanlı Devleti için böyle bir durum söz konusu değildir; dolayısıyla "Osmanlı resmî ideolojisi" diye bir şey yoktur. Üçüncü grup itirazcılar ise, doğrudan doğruya "resmî ideoloji" diye bir şey yoktur diyenlerdir.

Özellikle bu sonuncu itirazların pek de yerinde olmadığını modern dünyanın hâlihazırdaki durumu göstermektedir. Şöyle bir bakıldığında, belirtilen evsafta olmamasına rağmen, bugün bazı ülkelerin, bu arada İslâm ülkelerinin, hattâ Türkiye'nin de bir "resmî ideoloji"si olduğunu görmemek kabil değildir. Bu ideoloji, kökü Tanzimat'a kadar dayanan "Batı örneğinde modernleşmeci", üstelik dayatmacı bir ideolojidir. Türkiye'nin "resmî ideoloji"si olduğuna itiraz edenler, eski Sovyet Rusya örneğinden yola çıkarak o ideolojinin felsefî olarak tanımlanmış, sınırları çizilmiş, sistemli olarak, başta eğitim olmak üzere, belli propaganda mekanizmalarıyla topluma empoze edilmiş ve nihâyet kurumlaşmış olması gerektiğini ileri sürüyorlar. Fakat bu itirazlara rağmen, bizce Türkiye'de bir "resmî ideoloji"nin varlığı, eski Sovyet Rusya veya Nazi Almanyası'ndaki kadar sistematik ve rafine metotlara sahip olmasa da, çok ortada bir vâkıadır. En azından yazılı ve görsel medyada hemen her gün şu veya bu olay vesilesiyle, tek gerçeklik olarak "resmî ideoloji"ye referans veren ve onun dışındaki her türlü düşünceyi yasadışı ve hasım, hattâ "hain, rejim düşmanı" ilân eden bir mantıkla verilen haberler, yazılan köşe yazıları, yapılan yorumlar ve siyasal eleştiriler, bu itirazları reddi mümkün olmayan bir biçimde geçersiz kılıyor.

Osmanlı Devleti'nde "resmî ideoloji"nin bahis konusu edilemeyeceğini söyleyenler, buna gerekçe olarak yalnızca yukarıdaki argümana dayanıyorlarsa, kanaatimizce bu yeterli değildir. Çünkü "resmî ideoloji"lerin her zaman yukarıda belirtildiği kadar modern ve rafine bir mahiyet arz etmeleri gerekmiyor. Eğer bir devletin kendine ve dünyaya, diğer devletlere bakışını şekillendiren, iç ve dış siyasetini yönlendiren, idarî ve kurumsal yapısını, teşkilatlanmasını biçimlendiren, yukarıdan oluşturulmuş temel bir zihniyeti varsa ve bu, topluma değişik kanallarla empoze ediliyor, bu ideolojiyi paylaşmayanlar şu veya bu şekilde itham edilip cezâî

müeyyidelere mâruz bırakılıyorlarsa, modern çağın eski Sovyet Rusya'sındaki, Nazi Almanyası'ndaki ve Çin'deki kadar sistematik ve rafine olmasa da, onun bir "resmî ideoloji"si var demektir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin de, adına ister "resmî ideoloji", ister "imparatorluk ideolojisi" densin, böyle bir ideolojisi vardı. Yukarıda sözü edilen kitap,[6] bunun somut örneklerini ihtiva etmektedir.

Belki burada şunu da tartışmak gerekir: Resmî ideolojiler yönetici kesim tarafından her zaman münhasıran yönetilenleri baskı altında tutmaya yönelik mi üretiliyor? Uzak ve yakın tarihe bakıldığında, resmî ideolojilerin çoğunlukla yönetici elitin varlığının meşrûiyet temeli olarak kullanıldığını, dolayısıyla bir anlamda yönetilen kesimi baskı altına aldığını söylemek her zaman mümkündür. Fakat bunun bir süre sonra en azından belli bir yönetilen kesim içinde de kabul görmeye başladığını, hattâ diğer kesim üzerinde bir baskı ve dışlama aracı olarak kullanıldığını müşahede edebiliyoruz. En yakın örnek, yukarıda verdiklerimizden başka, ihtilal sonrası İran'ın resmî ideolojisidir. Daha önce 1501'de İran'da Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devleti, On iki İmam Şiîliği'ni baskıcı bir devlet ideolojisi olarak kullanmıştı; Şah rejimini deviren Humeynî de, On iki İmam Şiîliği'ni aynı şekilde ama daha modernist kalıplar ve takdim şekliyle, baskıcı bir devlet ideolojisi olarak kullandı. Önemli bir kesim halk tarafından da samimiyetle benimsenen bu ideoloji, ilk yıllardaki ölçüde sıkı olmasa da, hâlâ İran'da baskıcı hâkimiyetini sürdürüyor. Türkiye'de de bugün Osmanlı resmî ideolojisini, ister nostaljik duygularla, ister başka sebeplerle olsun, aynen benimseyen, hattâ onun özlemini çeken az da olsa bazı kişiler vardır. Hâlen hiç de yönetici kesime mensup olmadığı hâlde Kemalist ideolojiye samimiyetle bağlanmış ve bunu âdeta bir "iman" hâline getirmiş pek çok kişiye her gün her yerde rastlayabiliyoruz. Nitekim, bunlardan birçoğu, bu ideolojinin sağ siyasal iktidarlar tarafından yozlaştırıldığından, bir kısmı da ihanete uğratıldığından şikâyetçidir. Kısaca söylemek istediğimiz, resmî ideolojiler her zaman sadece yönetici kesim tarafından kendi çıkarları için dayatılan ve zorla uygulanan ideoloji olma sıfatını taşımayabilirler. Ama yine de bu onları "resmî ideoloji" olmaktan çıkarmaz.

Bize göre, Osmanlı resmî ideolojisi de sadece merkezdekilerin çevredekileri baskı altına almak üzere münhasıran yaratılmış bir ideoloji olmadığı gibi, modern çağlardaki resmî ideolojiler benzeri, belli bir kişi veya kadro tarafından böyle bir amaca yönelik olarak, felsefî bir arka plan temelinde, bir defada teorik çerçevesi çizilmiş bir ideoloji değildi şüphesiz.

---

[6] Bkz. Yukarıda dipnot 2.

Zaman içinde, iç ve dış şartların tesiriyle oluştu. Ama yine de "kutsal devlet"i "*devlet-i ebed-müddet*" yapmaya ve korumaya yönelik, hattâ sebepleri ne olursa olsun, zaman zaman bu amacı için Osmanlı hânedânının kendi mensuplarına karşı bile acımasız olabilen, "*nizâm-ı âlem*" diye kavramsallaştırdığı iç düzeni için, kendi çocuklarını bile feda edebilen bir ideolojiydi. Kanaatimizce Osmanlı Devleti'nin sadece "*nizâm-ı âlem*" anlayış ve uygulaması bile, "resmî ideoloji"sinin başlı başına yeterli bir kanıtıdır.

Bu meselenin, gerek Osmanlı merkezî yönetiminin kendi müslim ve gayrimüslim teb'asına veya Hıristiyan Batı'ya yönelik bakış, tavır alış ve davranışı, gerekse bunlara tepki veren yönetilenler kesiminin merkeze bakışını anlayıp analiz edilebilmesi bakımından çok önemli olduğu muhakkak olmakla beraber, Osmanlı "resmî ideoloji"sinin", o zamana kadar gelip geçmiş hiçbir İslâm devletinde olmadığı kadar sistematize ve kurumlaşmış olduğunu da söylemek gerekir. İmparatorluğun siyasal, bürokratik ve hattâ ekonomik organizasyonları, bu ideolojinin çok belirgin izlerini taşır. Bunun yaratıcısı ise şüphe yok ki ulemâ ve ulemâ kökenli bürokratlardır. Onlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda, geçmişteki ulemâya kıyasla çok önemli ve büyük bir paya sahiptir. Dolayısıyla Osmanlı ulemâsı sadece bu açıdan bile ciddi ve detaylı bir analizi hak etmektedir.

Bu itibarla kanaatimizce tartışılması gereken asıl mesele, Osmanlı Devleti'nin bir resmî (veya imparatorluk) ideolojisine sahip olup olmadığı değil, her alanda belirgin olan bu ideolojinin mahiyet ve yapısı, hangi tarihsel tesir ve şartlarda oluştuğu, kendisini oluşturan elemanları ve işleyiş biçimi, yönetim çevreleri ve toplumdaki algılanış tarzı, aldığı tepkiler vb. konulardır. Tabiî ki bir de bugüne kadar pek ciddi ve detaylı olarak yapılmamış kavram analizleridir. Bu analizler için yeterince malzeme vardır. Kanaatimizce Osmanlı Devleti'nin "resmî ideoloji"si olmadığını ileri sürmeden önce, çoğumuza sıradan görünen bu kavramları dikkate alarak zamanında nasıl bir dünya algılayışını temsil ettiklerinin, yönetenler ve yönetilenler açısından ne anlama geldiklerinin derinlemesine düşünülmesi gerekir.

"Osmanlı resmî ideolojisi"nin belki en önemli özelliği, bir inanç ideolojisi, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin bir inanç devleti oluşudur. Bu inancın bel kemiğini İslâm teşkil eder. Safevî Devleti Şiîlik'ten nasıl bir siyasal ideoloji çıkarmışsa, Osmanlı Devleti de Ehl-i Sünnet inançlarından mukabil bir siyaset ideolojisi yaratmış, İran'ın ideolojisini "Râfızîlik" olarak tavsif ve mahkûm etmiştir.

Osmanlı resmî ideolojisinin İslâm'la sıkı münasebetinin diplomatik belgelerde pek çok göstergesi vardır. Meselâ Osmanlı sultanlarının kul-

landıkları "*el-müeyyed min indillah*" (Allah tarafından desteklenmiş) unvanı en tipik göstergelerden sadece biridir. Bu göstergelerin en açıkta olanlarından biri de bilindiği gibi sultanların daima öne çıkarmaktan çok hoşlandıkları *Sultânu'l-guzât ve'l-mücâhidîn*" (gazilerin ve mücahitlerin sultanı) unvanı veya "*İ'lây-ı Kelimetullah*" veya "*İ'lây-ı Kelimetullahi'l-ulyâ*" (Allah'ın yüce adını yüceltmek) kavramında olduğu üzere, güçlü bir Allah yolunda cihat ve gazâ ideolojisi vurgusudur. Bir başka gösterge, diplomatik belgelerde çok parlak ve gösterişli formüller hâlinde kullanılan İslâmî kavramlardır. Meselâ fermanların, nâme-i hümâyûnların ve benzeri belgelerin en başlarında, "*Hüve'l-Azîzü'l-Ganiyyü'l-Muğnî'l-Mu'în*", "*Hüve'l-Fettâhu Zü'l-kuvveti'l-Metîn*", "*Zikrullahi a'lâ ve bi't-takdîmi ahakk ve evlâ*" gibi Allah'ın isim ve sıfatlarına vurgu yapan dua ibareleri bunlardandır. Hattâ bazen daha uzun ve tumturaklı, secî'li dinî formülasyonlar kullanılır. Oysa böyle bir şeye zamanın Avrupa diplomatik belgelerinde rastlanmaz. Merkezden çeşitli kademelerdeki bürokratlara yollanan yazılarda onların isim ve unvanlarının sonuna, meselâ veziriâzamlar için "*edâmallahu iclâlehû*" (Allah yüceliğini devam ettirsin), şeyhülislâmlar için "*edâmallahu fezâilehû*" (Allah erdemlerini devam ettirsin) gibi dua cümleleri yerleştirilir. Hıristiyan hükümdar ve prenslere yollanan nâme-i hümâyûnlarda, onların Hıristiyanlıklarına vurgu yapan "*Kıdvetu ümerâi'l-Mesîhiyye umdetu küberâi't-tâifeti'il-İseviyye muslihu mesâlihi'z-zümreti'n-nasrâniyye*" tarzında unvanlar kullanıldığı gibi, bir de "*Hatemahullahu Taâlâ âkıbetehû fî dîni'z-zekiyyeti*" ve "*Hedallahu Taâlâ ilâ sırâtı'l-müstakîm*" benzeri, onların Temiz Din'i, yahut Doğru Yol'u, yani İslâm'ı kabul etmelerini telkin yolunda dua formülleri yazılmaktaydı. Bunlara benzer daha pek çok örnek verilebilir.

Osmanlı resmî ideolojisinin bir başka göstergesi olarak, sultanların mutlaka birer âbidevî câmi (*selâtîn câmiler*, sultan câmileri) yaptırma geleneklerini de bu meyanda sayabiliriz. Bu eylem aslında bir anlamda bir hayır eylemi olduğu gibi, bir anlamda da, Osmanlı sultanlarının İslâmî meşrûiyetlerinin topluma yönelik bir mesajı idi. Bunlar çok önemli şeylerdir; üzerlerinde iyi düşünmek gerekir.

Osmanlı Devleti'nin İslâmî inanca dayalı resmî ideolojiye sahip bir devlet olduğunu gösterecek daha pek çok şeyi listemize ekleyebiliriz. Böyle olunca, inanca bu kadar vurgu yapan bir devletin resmî ideolojisinde bizzat "devlet" kavramı da mutlaka inanç konusu olacak, dolayısıyla kutsallık kazanacaktır. Nitekim Osmanlı resmî ideolojisinin bir parçasını oluşturan meşhur "Dâire-i adliye" kavramının bir rüknünü teşkil eden, Kınalızâde'nin formülüyle "*şeraîte hâris olamaz illâ melik*" düsturuna göre, şeriatın, başka bir ifadeyle dinin, yani İslâm'ın korunması ancak

padişah sayesinde olacağından, padişah ve onun temsil ettiği devlet de kutsaldır. Çünkü din onunla payidar olabilir. Devlet olmazsa din de olmaz.

Bu mantıkla bakıldığında, yukarıda belirttiğimiz hususu göz önüne alırsak, gerçekten bunun böyle olduğunu görebiliriz. Din ancak devlet sayesinde ayakta kalabileceğine göre, bir anlamda devletin bekasına hizmet eden bir araç olmaktadır. Kanaatimizce bugün belki bazılarına tuhaf gelebilecek bu anlayış, Osmanlı için hiç de anlaşılmayacak bir husus değildi. Dikkat edilirse, şeyhülislâmlık gibi, İslâm'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en yüksek makamı, hiçbir zaman bir ruhanî otorite merkezi olamamış, devlet buna kesinlikle müsaade etmemiştir. Bu yüzden şeyhülislâm Divan-ı Hümâyûn'a bile üye kabul edilmeyen bir bürokrat olarak kalmıştır. Onların azil ve tâyini padişahların yetkisindedir. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın devlet hâkimiyet ve kontrolünde olduğunu gösterir. O hâlde inanç olarak İslâm'ı kuvvetle öne çıkaran Osmanlı Devleti, sıra onun kurumlaşmasına geldiğinde, onu devletin hâkimiyetine sokmakta tereddüt etmemiştir. Bu yüzden, "*Osmanlı Devleti'nde her şey devlet içindir; din de devlet içindir*" ifadesi, yanlış bir ifade değildir. Hattâ İslâm, yerine göre hem iç hem dış politikada bir siyaset aracı olmuştur.

Bunu "aslında İslâm'a dışarıdan göründüğü kadar bağlı değildi, sırf çıkarına kullanmak için öyle görünüyordu" anlamında söylemiyoruz. Dolayısıyla bu "kullanma" kelimesini pejoratif anlamda kullanmıyoruz. Şunu anlatmak istiyoruz: Osmanlı Devleti daha kurulduğu yıllardan itibaren, Anadolu'daki kendisi gibi Müslüman diğer beylikler aleyhine yayılma politikasını hangi gerekçeye dayandırıyordu? Bu gerekçe "Cihatla meşgul bir Müslüman devleti arkadan vurarak engellemek, dolaylı olarak küfre hizmet etmektir" şeklinde İslâmî bir gerekçe değil de nedir?[7] Safevî propagandasına karşı mücadelesini hangi gerekçelere dayandırıyor, bu devlete açtığı savaşa neleri sebep gösteriyordu? Halkın inançlarını "*ehl-i rafz*"a karşı koruma, "İslâm düşmanı Râfizîler"i ortadan kaldırma.

Bugün bu iki devlet arasındaki çatışmanın yalnızca bir inanç çatışması değil, aynı zamanda her iki taraf için de inancı kullanarak yürütülen bir siyasal rekabet çatışması olduğunu kabul etmeyen tarihçi kalmamıştır. Bir başka örnek: Osmanlılar'ın kendileri gibi Müslüman bir devlet olan dev Memlûklüler'i ortadan kaldırmalarının temel sebebi de, görünürde İslâmî gerekçelere referans veren siyasal üstünlük faktörü değil midir? Bunun böyle olmadığını kim, hangi tarihçi iddia edebilir? Açıkçası Osmanlılar,

[7] Bkz. İbn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. Şerafettin Turan, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1970, I. defter, ss. 25-26.

hilâfet makamının hâmîsi olup, o zamanlar İslâm dünyasının en saygın devleti olan Memlûklüler'i ortadan kaldırarak kendilerini öne çıkarmak ve böylece artık hem Müslüman dünya hem de Avrupa nazarında prestijlerini yükseltmek, daha güçlü söz sahibi olmak istiyorlardı. İşte bütün bunlar ve başka pek çok gösterge, Osmanlı Devleti'nin, bütün siyasal faaliyet ve çatışmalarında daima İslâmî gerekçelerle hareket ettiğini, daha açık ifadeyle, İslâm'ı aynı zamanda politik bir enstrüman olarak da kullandığını ortaya koyar.

Bu bağlamda, "Osmanlı İslâmı" tabiri üzerinde biraz durmakta da yarar vardır. Söylediklerimizi göz önüne aldığımızda, merkezî iktidar ve siyaseti nokta-i nazarından rahatça bir Osmanlı İslâmı'ndan söz edebileceğimizi sanıyoruz.[8] Kısaca söylemeye çalıştığımız şudur: Osmanlılar tarih içinde kendi anlayışları doğrultusunda gerek devlet, gerekse muhtelif kültürlere mensup Müslüman halk olarak, gerek ulemâ, gerekse Sufî çevreler olarak çeşitli nüanslarıyla bir İslâm anlayış ve pratiği, renkli bir İslâm folkloru, hattâ mitolojisi yaratmışlardır. Osmanlı İslâmı'nın bu dört kesimini birbirinden bağımsız kompartımanlar olarak düşünmüyoruz. Aksine bunların birbirleriyle sürekli geçişler, bağlantılar, etkileşimler hâlinde düşünülmesi ve o yaklaşımla incelenmesi ve analiz edilmesi gerekir. Osmanlı tarihçiliği bu mühim meseleyi bu güne kadar detaylı araştırmalarla gündemine bile alıp tartışmış değildir. Aslında bu dört kesimin ele alınıp irdelenmesi konusunda hiç olmazsa başlangıç olarak birtakım analizler yapmaya yarayacak yeterli ölçüde malzeme vardır. Önemli olan, Osmanlı İslâmı konusunu, belirtilen dört kesim çerçevesinde ele almak üzere Osmanlı tarihçiliğinin gündemine bir problematik olarak koymak ve bu istikamete yönelmektir. Dolayısıyla bu konularda araştırma ve incelemeler ilerledikçe, "Osmanlı resmî (veya imparatorluk) ideolojisi" dediğimiz şeyin anlaşılması da daha kolay olacaktır. Bu alandaki çalışmaların Osmanlı tarihçiliğine önemli açılımlar sağlayacağını daha fazla vurgulamaya herhâlde gerek yoktur.

[8] Bunun ne anlama geldiğini ve nasıl bir çerçevede ele alınıp tartışılması gerektiğini, Türk Tarih Kurumu'nun 1999 yılındaki *700. Yıl Kongre Bildirileri* kitabında, daha sonra Hasan Celal Güzel'in yayımladığı *Osmanlı* kitabında ve son olarak da daha işlenmiş hâliyle Chicago Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi'ndeki uluslararası bir seminerde ele alıp tartışmıştık. Yayımlanmış hâli için bkz. "Islam in the Otoman Empire: A Sociological Framework for a New Interpretation", *International Journal of Turkish Studies,* sayı: 9, no: 1-2, ss. 183-198.



Atatürk ve Harbiyeli Anıtı'ndan detay, Tankut Öktem, 1988.

ATATÜRK VE ATATÜRÇÜLÜK

Halil İnalcık

30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla herkes, hiç olmazsa, Türk millî varlığının korunması ümidine bel bağlamıştı. Mütareke, bu amaca ulaşmak ve âdil bir barış elde etmek ümidiyle imzalanmıştı. Bu arada Anadolu'nun çeşitli bahanelerle itilâf devletleri tarafından paylaşılıp bölge bölge işgal edilmesi ve nihâyet Yunanlılar'ın itilâf devletlerinin yardımıyla İzmir'e çıkması (15 Mayıs 1919) bütün yurtta bir galeyanın başlangıcı oldu.

Durum, 24 Nisan 1920 tarihinde Mustafa Kemal Paşa'nın TBMM kürsüsünden verdiği söylevde şöyle anlatılmıştır. Mustafa Kemal, Amerikan Cumhurbaşkanı Wilson'un beyannâmesinde vaat edilen "Milliyetler esasına müstenid âdilâne bir sulha nâil olmak" ümidiyle mütarekenin kabul edildiğini söylemiş ve kendisinin "Millî vicdanın yüksek iradesine uyarak milleti, müstakil vatanı güvenlikte görünceye kadar çalışmak ödeviyle İstanbul'dan ayrıldığını" vurgulamıştır. İtilâf devletlerinin Türkiye'yi parçalamak niyetleri şimdi tamamen açığa çıkıyordu. Lloyd George, Türkler'i savaştan başka bir şey bilmeyen Amerikan yerlilerine benzetiyor, onların Anadolu'yu tamamen boşaltmaları gerektiğini ilân ediyordu. Avrupa'da Haçlı zihniyetinin bir ifadesi olarak bütün yazılarda yer alan bu Türk imajı, sonradan Mustafa Kemal'in Türk tarihine verdiği önemin ne kadar yerinde olduğunu kanıtlamaktadır. İşgallere karşı bütün

yurtta, batıda Yunanlılar'a, güneyde Fransızlar'a, doğuda Ermeniler'e karşı kendiliğinden başlayan direnç hareketi, Türk tarihinde yeni bir dönemin başlangıcını göstermekteydi. 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkar çıkmaz Mustafa Kemal'in gönderdiği beyannâmelerde, milletin kendi iradesiyle kurtulacağı konusu üzerinde durması bu açıdan anlamlıdır. Millî ayaklanmayı örgütlemek için "Müdâfa'a ve muhafaza-i hukuk-i millet ve memleket" adı altında örgütlenmeler başlamıştı. Mustafa Kemal, 24 Nisan 1920 nutkunda durumu yorumlayarak, o zaman millî ayaklanmanın tam anlamıyla gündeme geldiğini, bu hareketin "millî vicdânın azim ve iradesinden doğmuş" olduğunu vurgulamıştır. Bu örgütlerden Mustafa Kemal'e gelen telgraflarda, kendisi, millet ve vatan hizmetine çağrılıyordu. "İşte!", diyordu Mustafa Kemal, "ben milletimizin bu haklı talebi üzerine Amasya Tamîmi ile bu millî çağrıya yanıt verdim... Ve dedim ki, istiklâl-i millîmiz uğrunda bütün mevcûdiyetimle çalışacağımı temin ederim. Bu kutsal emel uğrunda milletle beraber nihâyete kadar çalışacağıma mukaddesâtım nâmına söz veririm." İşte böylece Çanakkale kahramanı Mustafa Kemal'in kişiliğinde ve etrafında, Anadolu halkı bağımsızlık savaşının önderini bulmuş oluyordu. Anadolu'da başlayan bu hareketlenme karşısında İstanbul'da saray, başka bir planın peşinde idi. İngilizler, kendi vesâyetlerini kabul eden halife-sultanın kişiliğinde Anadolu ile beraber Mekke-Medine ve Arabistan'ı içeren Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtarılabileceği ümidini veriyor ve sultanla beraber Damat Ferit Paşa hükümeti böyle bir planı benimsiyorlardı. Böylece, Anadolu'da beliren ve tam bağımsızlığı amaç edinen millî kalkınma karşısında, Osmanlı hânedânı kendi varlığını İngiliz himâyesinde sürdürebileceğini umuyordu. Bundan sonraki olaylar, Anadolu ile İstanbul arasında bu iki siyasetin çarpışması niteliğinde olacaktır.

O zaman İngiliz hükümeti, Hint Müslümanlarının protestoları karşısında, geçici de olsa, böyle bir siyasî taktik kullanmayı zorunlu görmekte idi. Mondros Mütarekesi'nden hemen sonra Müslümanlar, Hindistan'da *The Muslim League* adı altında bir örgüt kurmuştu. Bu örgüt gelecek barış antlaşmasında, Arabistan'ın, Mekke ve Medîne'nin Osmanlı Halifesi idaresinde bağımsız kalmasını isteyen bir karar almıştı. Kararda, halifenin bağımsızlığı Müslümanlar için dinî bir zarûrettir, deniyordu. O zaman Hindistan'da 'Hilâfet Hareketi' denen bu girişim, İngiliz hükümetini hayli kaygılandırmaktaydı. Halifeyi himâye altına almak sûretiyle İngiliz hükümeti, bu girişimleri kendi kontrolü altına almak amacını gütmekteydi. Hilâfet hareketini, Ghandi de destekliyor ve "İngiliz Başbakanı Müslüman isteklerinin haklı olduğunu kabul etmiştir" diyordu. Aynı zamanda,

İngiliz hükümeti, halifenin İngiliz himâyesini aradığı söylentilerini Türkiye'de yaymaktaydı.

Damat Ferit Hükümeti'nin hilâfeti, dolayısıyla Arabistan dahil İmparatorluğu kurtarmak hayâli, İngiliz hükümetinin bu siyasetinden kaynaklanmaktaydı; buna karşı Mustafa Kemal, Anadolu'da milletin "Muhâfaza-i İstiklâliyet-i Millîye" için harekete geçtiğini, İngiliz himâye söylentilerinin asılsız olduğunu anlatmaya çalışıyordu. Kayda değer ki, sadrâzama gönderdiği telgrafta Mustafa Kemal, imzasını "Üçüncü Ordu Müfettişi ve Fahrî Yâver-i Hazret-i Şehriyârî M. Kemal" şeklinde atmaktaydı. Başka deyimle, o bu zamanda sadrâzam karşısında, kendisinin de pâdişâha yakınlığını ve rütbesini vurgulamaktaydı. Bu karşı siyasetler daha başlangıçta, halife-sultan ile Anadolu'da millî ayaklanmayı temsil görevini üzerine alan ve ilk TBMM'de kendisine "Millî Kahraman" unvanı verilen Mustafa Kemal arasında uzlaşmaz siyasî ayrılığı ortaya koymaktadır. Türk milletini derinden sarsan olay, İzmir'e Yunan çıkartması olmuştur ve Mustafa Kemal bütün gücünü, bu saldırının ardında memlekette uyanan millî ayaklanmaya borçludur. İngiliz baskısıyla Mustafa Kemal'i İstanbul'a getirip millî ayaklanmayı bastırma girişimi üzerine, millî önder doğrudan doğruya sultana başvurdu. "Yâver-i Hazret-i Şehriyârî" unvanıyla gönderdiği telgrafta, padişah başta olarak ancak Anadolu'da millî ayaklanma, "vatanı ve istiklâl-i devlet ve milleti ve hânedân-ı celilü'ş-şânınızın altı buçuk asırlık mübeccel târihini kurtarabilir" diyor, sarayı son ziyâretinde İzmir olayının padişahı ne kadar mahzûn ettiğini ve kurtuluş üzerinde "ilhâmâtını" unutmadığını kendisine hatırlatıyordu.

15 Mayıs'ta padişah dahil, bütün Türkler'i heyecanlandıran olay, Yunanlılar'ın İzmir'e çıkıp Anadolu'yu istilâya başlamalarıdır. Bu olay, Sultanı birtakım vaadlerle oyalayan İngiliz politikasının ikiyüzlülüğünü ortaya koyuyor ve Anadolu'da önüne geçilemez millî ayaklanmanın önemini gündeme getiriyordu. Mustafa Kemal, 1920'de milletvekilleri önündeki nutkunda –kayda değer ki henüz Sakarya zaferi kazanılmamıştır– milletin geleceğine yine milletin hâkim olma azmini özellikle belirtmekteydi. Bu görüş, 1919'da Amasya Tamîmi'nde de vurgulanmıştır. Mustafa Kemal, sultanın "ilhâmâtını" bu nutkunda şöyle açıklamaktadır: Padişah, Mustafa Kemal'i İstanbul'dan ayrılmadan önce saraya çağırmış ve "Boğaziçi'nde bulunan İngiliz zırhlılarının saraya müteveccih olan toplarını göstererek, görüyorsun demiş, ben artık memleket ve milleti nasıl kurtarmak lâzım geleceğini tasavvurda tereddüde düçâr oluyorum. Ve ellerini kaldırarak, inşâllah millet mütenebbih ve mutayyakkız olur, bu vaziyet-i elîmeden gerek beni ve gerekse kendisini tahlîs eder". Padişaha

telgrafında Mustafa Kemal, kendisine tevdî edilen vazîfelerin yerine getirilmesi (vezâif-i mevdû'anın ifâsı)ne karşı padişahtan, İstanbul'daki hükümet adamlarının iftirâlarına kulak vermemesini ricâ ediyordu. Belli bir tarihe kadar Mustafa Kemal, Anadolu'daki harekâtın dâima "Mesned-i Hilâfeti" ve milleti kurtarma ödevine yönelik olduğunu vurgulayacaktır. Burada, belli bir tarihteki koşullara göre, Mustafa Kemal'in nasıl bir siyasî ustalıkla durumu idare ettiğini, 1920 Nisan'ında meşrû hükümeti Ankara'da kendi kontrolü altına alıncaya kadar, sultanı nasıl kullandığını tespit etmek tarihçi için ilginçtir.

Atatürk, millî direnci bütün yurt kapsamında birleştirme çabasıyla Müdafa-i Hukuk örgütlerinin yayılmasına hız veriyor; güneyde, doğuda ve batıda yerel silahlı çatışmaları bir yönetim altında toplayarak düzenli bir millî mücadele cephesi kurmaya çalışıyordu (Ankara'da XX. Kolordu Ali Fuad Cebesoy, doğuda XV. Kolordu Kâzım Karabekir kumandasında, itilâf devletleri kontrolü dışında kalmış ordu birlikleri idi). İstanbul'da toplanması öngörülen Meclis-i Mebusân seçimlerini Müdafa-i Hukuk kazandı. Bu, Mustafa Kemal için İstanbul hükümetine karşı kazanılmış bir zafer anlamına geliyordu. Başka deyimle, millet Anadolu'da millî direnç hareketini bütünüyle desteklemekteydi. Mustafa Kemal, meclisin İstanbul'da toplanmasına karşıydı. Muhâlifleri ise, orada serbest hareket edebilecekleri ümidiyle Kemal'in bu isteğini önlediler. Meclis-i Mebusân 12 Ocak 1920'de İstanbul'da toplandı. Kemal'e bağlı genç mebuslar grubu, Sivas Kongresi'nde alınan kararları onaylattılar ve meclis Türk vatanının sınırlarını ve bağımsızlığını tespit eden Mîsak-i Millî'ye and içti. Meclisin bu tutumu, açıkça itilâf devletlerine karşı bir meydan okuma anlamına geliyordu. İşte, bunun üzerine bazı mebuslar tutuklandı ve 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgaline resmiyet verildi.

16 Mart 1920'de İstanbul'un resmen işgali, bir yıl önce 1919'da Yunanlılar'ın İzmir'e çıkması üzerine kendini gösteren millî ayaklanma gibi, bütün yurtta derin yankılar uyandırdı. Ve Anadolu'da Mustafa Kemal önderliğinde başlayan bağımsız millî hareketi güçlendirdi. İstanbul'da Meclis-i Mebusân ve sultan hükümeti işgal güçlerinin kontrolü altındaydı. Kaçabilen milletvekilleri Ankara'ya sığındılar. Bundan sonra, seçilen yeni milletvekilleri İstanbul'dan gelenlerle beraber Ankara'da TBMM'ye vücut verdiler (23 Nisan 1920). Bundan sonra devletin yeni merkezi Ankara idi.

Mustafa Kemal, bu meclis tarafından başkanlığa ve hükümetin başına getirildi. Kayda değer ki, yeni meclis, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) adını aldı. Böylece, fiilen millî iradeye dayanan yeni millî devlet doğmuş oluyordu. TBMM üstünde başka bir güç olmadığı vurgulana-

rak bu gerçek belirtiliyordu. "Sultan-Halife baskıdan kurtulduğu zaman Meclisin düzenleyeceği esaslar içinde durumunu alır" ifadesiyle, fiilen millî egemenlik esası da ilân ediliyordu. Bundan sonra meclisin ve hükümetin meşrû başkanı Mustafa Kemal, fiilen bir devlet başkanı olarak göreve başlamış bulunuyor, gelen elçiler kendisine bir devlet başkanı gibi muâmele ediyorlardı. TBMM'yi oluşturan 390 üyeden 233'ü asker ve memur; 47'si din adamı; kalanlar çiftçi, tüccar ve aşîret reisiydi. Mustafa Kemal'i destekleyen çoğunluk, aydınlardan oluşmaktaydı. Bunların 54'ü de askerî bürokratlardandı.

Bu meclisin önemli işleri arasında, Anayasa'nın tadil edilerek 20 Ocak 1921 Anayasası'nın yayınlanması olmuştur. Anayasanın ilk tasarısını, 13 Ağustos 1920'de Mustafa Kemal hazırlayıp meclise sunmuştu. "Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir" maddesi en başa temel prensip olarak konuyor, kurtuluş mücadelesini sağlıklı bir şekilde yürütmek üzere yasama ve yürütme güçleri meclisin kendisinde toplanıyor, milletvekillerini meclis seçiyordu. Yedinci maddede, "Ahkâm-i Şer'iyyenin tenfîzi" meclise âit bir prensip olarak tespit edilmişti. Bu maddeyle, bir anlamda, hilâfet yetkileri meclise aktarılmış sayılabilir. Bununla beraber Meclis, "hilâfet ve vatan ve milletin istihlâsı ve istiklâlinden ibaret olan gâyesinin husûlüne kadar... in'ikâd eder" denmekte idi. Mustafa Kemal'in yeni mecliste, hâlâ makâm-i hilâfeti kurtarma politikasını sürdürmesi, Anadolu halkını ve Hindistan'da Müslüman hilâfet liderlerini yanında tutmak için zorunlu gördüğü bir taktikten ibaretti. Bununla beraber, şimdi Damat Ferid'e karşı meşrû gücünü TBMM'ye dayandıran Mustafa Kemal, sert önlemler almaya başladı. Evvelâ, şeyhülislâm Dürrîzâde'nin millî hareketi halifeye karşı isyân olarak niteleyen fetvâsına (11 Nisan 1920) karşı 5 Mayıs'ta Ankara Müftüsü Rıf'at bir fetvâ çıkararak Anadolu Millî Hareketi'ni İslâm adına onayladı. Bu gelişmeler karşısında Damat Ferid Hükümeti, gerçek gücünü kaybediyordu. Ankara hükümetini açıkça bir isyan biçiminde yorumlayarak, Dürrîzâde'nin fetvâsına göre "hâinlerin devlete karşı ayaklandığı ve katilleri meşrû olduğu" ilân ediliyor ve bu fetvâ, İngiliz-Yunan uçakları tarafından Anadolu'da halkın üzerine atılıyor, TBMM hükümetine karşı halk açıkça isyana kışkırtılıyordu.

Gelişmeleri dikkatle izleyen itilâf devletleri, 24 Nisan 1920'de San Remo'da barış taslağını hazırlayarak bir an önce İstanbul Hükümeti ile işi bitirmeye çalışıyordu. Bu taslağı, Tevfik Paşa reddetmiş, fakat öteki hükümet üyeleri onaylamışlardır. Buna göre 10 Ağustos 1920'de Sèvres Antlaşması resmen imzalanmıştır. İngiliz desteği ile saray ve hükümeti, bu antlaşmayı Türk milletine kabul ettirmek için hâince bir kampanya açmaktan çekinmemiştir. Mustafa Kemal idama mahkûm edildiği gibi,

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde Hilâfet Orduları harekete geçmiştir. On yıldır cepheden cepheye koşarak kanını dökmüş Türk halkı tabiî sulh arzusundadır. İstanbul'a göre, Ankara hükümeti onları yeniden sonu belirsiz yeni bir savaşa götürmektedir. Memlekette ikilik, hilâfet ve millî hükümet yanlıları arasında ayrılık vardır. Birçok yerde, askerden kaçanlar olmuştur. Meclis ve hükümet başkanı Mustafa Kemal, bu güç koşullar altında duruma hâkim olmak için insan-üstü bir gayret göstermektedir. İşgal altında olmayan yerlerde ordudan terhis kaldırılmıştır. Memleketin çeşitli bölgelerinde kendiliğinden ortaya çıkan yerel güçleri, Kuvâ-yi Millîye'yi, TBMM'ye bağlamak üzere Mustafa Kemal buralara komutanlar göndermiş ve millî bir ordu kurmaya başlamıştır.

Sèvres Antlaşması'nı uygulamaya koymak ve buna engel olan Anadolu millî hareketini bertaraf etmek üzere itilâf devletleri, Haziran ayında Yunanlılar'ı geniş ölçüde yeni bir saldırı hareketine teşvik etmişlerdir. Bursa dahil, birçok önemli merkez düşman eline düşmüştür. Düşman, Ankara üzerine yürümektedir. Sakarya Irmağı'na ulaşmıştır. Mustafa Kemal çok güç bir durumdadır. Mecliste, kendisine karşı suçlamalar ve saldırılar yapılmaktadır. Nihâyet millî önder, meclise bir millî ordu düzenleme gereğini kabul ettirir. Millî hareket karşıtı güçleri bastırmak için İstiklâl Mahkemeleri adı altında olağanüstü yetkilerle ihtilâl mahkemeleri kanunu çıkarılır. Halktan para ve eşya toplamak üzere, yeni olağanüstü kanunlar meclisten geçirilir. Ve dünyaya karşı 8 Eylül 1920'de bir beyannâme çıkarılarak "Türkiye halkı emperyalizmin egemenliği ve zulmü altındadır" sözleriyle, yapılan mücadelenin dünyadaki bütün esir milletler adına yapıldığı ilân edilir. Bu beyannâme, özellikle Hindistan'da Müslümanlar ve Hindular arasında, İngiliz hükümetini telâşlandıran mukavemet hareketlerini teşvik etmiştir.

Cumhuriyet'in Evreleri

Burada, Mustafa Kemal önderliğinde bağımsızlık savaşının tüm aşamalarını gözden geçirmek olanaksızdır. Bağımsızlık savaşı, Atatürk ve Cumhuriyet Türkiyesi, ancak Osmanlı'nın son iki yüzyıllık tarihî gelişimi, başka bir deyimle "uzun süreç" kapsamında açıklanabilir. Osmanlı Devleti'nin son iki yüzyıllık değişim ve dönüşümü, 1923'te Cumhuriyet'in ilânı ile noktalanmıştır. 1700-1923 dönemi, bu radikal devrimle son bulur ve Türk tarihi yeni bir oluşum içine girer. Bugün Türkiye, bu yeni dönemin "uzun süreci" içindedir. Atatürk devrimi ve tek partili dönem (1919-1946), Demokrat Parti önderliğinde liberal tepki ile belirlenen çok partili dönem ve darbeler (Demokrat Parti ve onu devam ettiren partiler, 1960, 1972, 1980 askerî darbeleri), gelenekçi-İslâmcı tepkinin güçlendiği dö-

nem (Refah Partisi, 1996-1997) ve içinde bulunduğumuz dönem bu sürecin başlıca dönüm noktalarıdır. Bu yeni sürecin, ne zaman köklü bir dönüşümle noktalanacağını kestirmek güçtür. Kesin olan şey, içinde bulunduğumuz sürecin dinamizmini Atatürk devriminin belirlediğidir. Türk tarihinin bu yeni dönemine dinamizmini veren büyük liderin kişiliği, Atatürk devriminin felsefesi ve getirdiği dönüşümün gerçek tarihî karakteri, bu yazının konusu olacaktır. Toplumumuzda Atatürk devrimi ile ona karşı ortaya çıkan tepkinin dramatik bir boyuta eriştiği bugün, iki tarafın görüşlerini karşılaştırmak da, tarihçi için bir ödevdir.

Bu sürecin incelenmesinde, tarih metodolojisi izlenmelidir. Başka bir deyişle, her olay ve gelişim kendi tarihî koşulları içinde değerlendirilmelidir. Atatürk'ün kişiliğinin, sözlerinin, kararlarının, devrimlerinin, yeni kurum ve kuralların, belli bir zamanda belli koşulların etkisi altında nasıl ortaya çıktığının ve nasıl belli bir biçim ve yön aldığının, objektif bir şekilde açıklanmasına çalışılmalıdır. Tarihî süreci ve koşulları göz ardı eden kimi yazarlar için, 1919'da Erzurum Kongresi'ndeki Mustafa Kemal, 1923'te Cumhuriyeti ilân eden gazi, daha sonra devrimleri gerçekleştiren CHP başkanı aynı adam değildir. Bu yüzden de sözde tarihçiler yazılarında çelişkilere düşmüş ve anlaşılır, mantıklı bir anlatım getirememişlerdir. Atatürk ve Atatürk devriminin tarihini yazmada, şu aşamaların ayrı ayrı belirlenmesi gereklidir.

Birinci aşama, kuşkusuz, Mustafa Kemal'in millî direnci örgütleme, TBMM'yi açma ve Sakarya zaferiyle sonuçlanan aşamadır. Tarihte unvanlar, kişilerin ve devletlerin kendileri hakkında semiyotik algılamalarını en anlamlı biçimde yansıtan belgelerdir. Mustafa Kemal, 19 Mayıs 1919'da padişahın ve hükümetin onayıyla Samsun'a çıktığı zaman sadece Osmanlı Devleti'nin bir paşasıdır. İstanbul'daki halife-sultanı, milleti ve yurdu yabancı istilâsından kurtarmak için başlayan hareketin örgütleyicisi olarak kabul edilir. Sonra, İngiltere'ye baş eğen İstanbul Hükümeti, onu ihtilâlci girişimleri dolayısıyla bütün resmî görevlerinden azleder. Fakat o yine, Anadolu'da daima Mustafa Kemal Paşa olarak saygı görür. Ve şimdi onun unvanı, Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri'nin Heyet-i Temsiliyesi Reisi'dir. 23 Nisan 1920'de TBMM'de kendisine, o zamana kadarki etkinlikleri dolayısıyla teşekkür için verilen takrirde "Harb-i Umûmî'de gösterdiği cesaret-i askeriye ve medeniyye, bilhassa mütarekeyi müteâkip vatan ve milletimiz demir çember içerisine alındığı bir sırada istihkâr-ı hayat ederek en evvel meydan-ı mücâhedeye atılan ve şu sûretle bugünkü millî varlığımızın husûlüne sebep olarak bihakkin milletimizin minnettarlığını celb eyleyen *millî kahramanımız* Mustafa Kemal Paşa hazretleri" diye anılmıştır. Mustafa Kemal'in Ankara'da TBMM'yi

toplaması üzerine o, bu meclisin başkanı ve onun hükümet başkanı olur. Hâkimiyet-i Milliye prensibi ile meşrûluğunu ilân eden ilk meclisin yapısı, gerçekten demokratik niteliktedir. Bu mecliste farklı görüşlere sahip gruplar oluşmuştur.

İttihatçılar, Mustafa Kemal'in ezelî rakibi Enver Paşa'yı çağırıp başa geçirmek düşüncesindedirler. Meclis başkanlığı seçiminde Mustafa Kemal'in 110 oy almasına karşı, Celâleddin Ârif Bey 109 oy almıştır. Mustafa Kemal'in etrafındaki grup, Müdâfaa-i Hukuk mensupları olup ilerde Halk Fırkası'nı oluşturacaktır. Vatanın kurtuluşu ortak kaygı olduğundan, bütün bu gruplar, zaman zaman sert bir muhâlefet göstermelerine rağmen, sonunda birleşip Mustafa Kemal'e güven gösteriyor ve istediği yetkileri veriyordu. Mustafa Kemal bağımsızlık savaşının en bunalımlı günlerinde, düşmanı Sakarya üzerinde durdurup geri attığı zaman (23 Ağustos-3 Eylül 1921) TBMM ona, *Gazi* unvanı ile *Müşirlik* (maraşallık) rütbesi tevcih eder. Kendisine bundan sonra, ölümüne kadar *Gazi Paşa* diye hitap edilir. *Gazilik*, XI. yüzyıldan beri Türkler için en kutlu unvandır. Anadolu'yu Bizans'tan alıp yurt yapan, orada Batı'nın haçlı ordularına karşı yüzyıllarca savaşan ve sonunda Yunanlılar'ı öne sürerek Anadolu'yu paylaşmaya kalkışan Avrupa emperyalist kuvvetlerini Sakarya'da durdurup geriye atan, hep o gazi Türkler'dir. Sakarya, gerçekten Mustafa Kemal'in ve yeni Türk devletinin tarihinde kesin bir dönüm noktasıdır. Bu tarihten sonra Mustafa Kemal'in vatan kurtarıcı önderliğine kimse karşı gelememiştir. O zaman Kafkas sınırında bekleyen Enver Paşa bu zafer üzerine bırakıp gitmiştir. Sakarya'dan sonra bütün dünya, Anadolu'da yeni bir Türk devletinin yükseldiğini kabul etmeye başlamıştır. Bu tarihten az sonra Sovyet Hükümeti, Kars'ta yeni devletle bir antlaşma yapmıştır (13 Ekim 1921). İngiltere ile Yakın Doğu'nun paylaşılmasında anlaşmazlığa düşen Fransa, şimdi Ankara Hükümeti'ni tanıyarak, Ankara İtilâfnâmesi'ni imzalamıştır (20 Ekim 1921).

İkinci aşama, Sakarya'dan Lozan Antlaşması'nın imzalanmasına kadar geçen aşamadır. Bu dönem, Mustafa Kemal idaresinde Yunan ordusuna karşı-saldırı hazırlıklarının yapıldığı (4 Şubat-6 Ağustos 1922), Büyük Taarruz ve Başkumandanlık Meydan Muharebesi'nin kazanıldığı (26-30 Ağustos), İzmir'in Yunan işgalinden kurtarıldığı ve düşmanın denize döküldüğü (9 Eylül) dönemdir. Bu dönemde Mustafa Kemal Paşa, *Halâskâr Gazi*, Vatan Kurtarıcısı Gazi unvanıyla nüfuz ve gücünün doruk noktasına ulaşır. Bu büyük zaferler, düşmanla uzlaşan sarayı hâin durumuna düşürür ve millî hareketin haklılığını ortaya çıkarmış olur. Mustafa Kemal idaresindeki TBMM, 1 Kasım 1922 toplantısında saltanatın hilâfetten ayrılması ve kaldırılmasını kabul eder. Böylece altı yüz yıllık Osmanlı hâ-

nedanı tarihe karışmıştır. Bunun ardından hânedandan Abdülmecid TBMM tarafından halife seçilir (bu olay hakkında aşağıda ayrıca bilgi verilecektir). Aynı dönemde İsmet Paşa başkanlığında bir heyet, Lozan'a hareket ederek İtilâf devletleriyle barış görüşmelerine başlar (22 Kasım 1922).

Üçüncü aşama, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından (24 Temmuz 1923), Cumhuriyet'in ilânı (29 Ekim 1923) ve Hilâfet'in kaldırılmasına (3 Mart 1924) kadar geçen aşamadır. Bu aşamada yeni Türk devleti tüm dünyaca resmen kesin olarak tanınmıştır. Yeni devletin, millet egemenliğine dayanan Türkiye Cumhuriyeti biçiminde kurulması, Mustafa Kemal'in 1919'dan beri düşlediği bir amaçtı. Anadolu'da millî bir Türk devleti kurma tasarısının böylece tam olarak gerçekleşmesi, kuşkusuz Türk tarihinde büyük bir devrimi ifade eder. *Halâskâr Gazi*, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk *Reisicumhuru* (Cumhurbaşkanı) olarak siyasî gücünün doruğuna erişmişti. Onun için şimdi, yeni devleti Batılı devletler modeline göre kurmak, Türkiye halkını çağdaş bir toplum hâline getirmek için, karizmatik kişiliğini kullanarak bir sıra *inkılâbı* gündeme getirmesi zamanı gelmiştir. Başka deyişle, büyük asker şimdi, bir devlet kurucusu işlevini üstlenecektir. O, inkılâpların planlamasını, daha 1922 Aralık ayında Halk Fırkası'nı kurmayı kararlaştırdığı zaman tespit etmişti.

Hilâfetin Kaldırılması: Büyük Devrim

Bu aşamada, devrimlerin başlangıcı olarak büyük önemi olan olay, hilâfetin kaldırılmasıdır. Bağımsızlık savaşında kendisiyle beraber olan eski silah arkadaşları, Rauf, Re'fet ve Kâzım Karabekir, hilâfetin kaldırılmasına karşı cephe almışlar, gerçekte onun bütün devlet iktidarını kendi tekeline almasına karşı çıkmışlardır. O zamana kadar, Mustafa Kemal başta olmak üzere bu paşalar, *kolektif* bir liderlikle bağımsızlık savaşını yürütmüşlerdi. Mustafa Kemal ise, kurtuluş savaşındaki olağan üstü başarısından sonra, çağdaş Türkiye'yi yaratmak için, saltanat ve hilâfetten sonra meclisteki bu muhâlefetin de bertaraf edilmesi gerektiğini hissediyordu. Başka bir ifadeyle, o, radikal devrimlerini uygulamak için devletin başına geçmeli, tam ve mutlak bir iktidara sahip olmalıydı. Bunun için, başlangıçtan beri en çok güvendiği yakın arkadaşları İsmet, Fevzi ve Kâzım (Özalp) paşalarla birlikte bir devrim kadrosu oluşturdu. Onlarla ve meclis kendisine bağlı Müdâfaa-i Hukuk grubu ile beraber, Cumhuriyet'in ilânı, Hilâfetin kaldırılması gibi devrim kanunlarını bir bir meclisten geçirmeyi başardı. Bütün bu devrimlerin meşrû ve kalıcı niteliği, ancak kayıtsız şartsız egemen TBMM'nin kararlarıyla güvence altına alınabilirdi. Bu devrim stratejisi, ancak onun gibi karizmatik bir kişilik kazanmış,

aynı zamanda hitâbeti ve iknâ gücü kuvvetli bir lider tarafından gerçekleştirilebilirdi. Mustafa Kemal, daha 1923 yılı başlarında tasarladığı radikal devrimleri meclisten geçirmek için müdâfaa-i hukukçuları bir siyasî parti, Halk Partisi olarak örgütleme gereğini duydu ve gelecek seçimlerde TBMM'de çoğunluğu kazanmak için yurt içinde bir propaganda gezisine çıktı. Belli başlı Anadolu şehirlerinde yaptığı konuşmalar, onun çağdaş Türk devletini ve toplumunu yaratma konusundaki düşüncelerini güzel açıklamaktadır.

Hilâfet, Hindistan ve Türkiye

Türk devriminin en derin etki yaptığı memleket, Hindistan'dır. Bu geniş memlekette gerek Müslümanlar, gerek Hindular, İngiliz koloni idaresine karşı özerklik ve bağımsızlık hareketlerinde, Türkiye'de gelişen olaylardan ilhâm almışlar ve Türkiye ile dayanışma hâlinde bulunmuşlardır. I. Dünya Harbi'nde İngiltere hükümetinin savaş sonunda özerklik verme vaadi üzerine onlar, İngiltere'yle işbirliği yoluna gitmişler, fakat hükümet sözünü tutmayınca, Türkiye'de emperyalizme karşı yapılan mücadeleye destek vermişlerdir. 1920 yazında Yunanlılar'ın Ankara'yı almak ve millî hükümeti ortadan kaldırmak için giriştikleri genel saldırı karşısında Mustafa Kemal, Asya memleketlerini emperyalizme karşı ortak mücadeleye çağırmıştı (8 Eylül Beyannâmesi). Hindistan-Türkiye ilişkilerini bu dönemde ayrıntılarıyla araştıran Hintli Müslüman tarihçi M. Sâdık'a göre,[1] "Türk devrim hareketi, Hindistan'da millî bilinçlenmenin başlangıcını gösterir". Sâdık, İngiltere'ye karşı Türk ve Hint bağımsızlık mücadelesinin sıkı ilişkisini belirterek der ki: "Türk bağımsızlık hareketine Hintliler o kadar tabiî ve içten bir ilgi gösterdiler ve bu ilgi Hindistan'da gerek aydınlar gerek halk arasında o kadar açık ve güçlü bir şekilde ifadesini buldu ki, bu iki hareket bir kader birliği gibi birbirine bağlantılı görülüyordu." Öte yandan, Hindistan geleneklerle o kadar yüklü bulunuyordu ki, Hint toplumunun değişiminde de, Atatürk devrimleri örnek alındı. Türk devrimleri, Hindistan'da her kesime, aydınlara, tutucu İslâmcılara, reformcu devrimcilere ve seküler devlet isteyen inkılâpçılara örnek olacak biçimde her çeşit ögeyi içeriyordu. Hindistan'daki özel koşullar dolayısıyla, Hint Müslümanları arasında İslâmiyet, millî kimlik ve millî uyanış için en önemli kaynak olmuştur. Bu sebeple, siyasî-millî hareket, Osmanlı hilâfetine bağlı olarak bir Hilâfet Hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan Mustafa Kemal devrimi, yalnız Müslümanlar için değil, Hindu aydınları için de, bir ilham kaynağı olmuştur. Sâdık'a göre "Türk

[1] Muhammed Sadık, *The Turkish Revolution and the Indian Liberation Movement,* New Delhi 1983.

devriminin kolonyalizm karşıtı hareketi kadar, dinî taassuba karşı tutumu da, Hint özgürlük hareketine, özellikle Hint aydınlarının millî, seküler ve ilerici fikirlerine ilham kaynağı olmuştur."

Türkiye ve Hindistan'daki mücadeleler, birbiri ile aynı doğrultuda gelişerek başlıca üç aşamada incelenebilir. İlkin, II. Abdülhamid'in Pan-İslâm ideolojisi etkisi altında, Hindistan'da Hilâfet Hareketi başlamış, İkinci Meşrûtiyet döneminde bu ilgi devam etmiş ve nihâyet Mustafa Kemal'in millî bağımsızlık savaşı etkisi altında niteliğini değiştirerek, doruk noktasına ulaşmıştır. Pan-İslâm hareketi, İngiliz hükümetinin Osmanlı halifesini, Müslüman teb'ası üzerinde kullanma girişimi biçiminde ortaya çıkmış, sonraları Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm fikrini İngiltere kolonilerinde bu hükümete karşı geniş bir propaganda aracı olarak kullanması şeklini almış, Afrika'da, Hollanda Endonezyası'nda ve özellikle Hindistan'da bağımsızlık hareketlerine öncülük etmiştir. Hint Müslümanları, İngiltere'ye karşı siyasî mücadelelerinde halifeyi kendilerinin gerçek dinî ve siyasî önderi olarak tanımışlar, böylece Hilâfet Hareketi özerklik ve millî kimlik için bir ideoloji, bir Amerikalı tarihçinin deyimiyle bir *proto-nasyonalizm* hareketi hâline gelmiştir.

Birinci Dünya Harbi'nde İngiltere hükümeti, harp sonunda özerklik vermek vaadiyle, Müslüman ve Hindu askerleri Irak cephesinde Türkler'e karşı kullanmıştır. Fakat savaştan sonra bu vaat yerine getirilmeyince, Müslümanlar İngiltere'ye karşı Osmanlı halifesini ve Türkiye'yi destekleme politikasına dönmüşlerdir. O tarihte Hint Müslümanları, gelecek barış anlaşmasında Osmanlı halifesinin bağımsızlığı, Arabistan, Mekke ve Medine'nin bağımsız Osmanlı İdaresi altında kalması isteğiyle eylemlere girişmişlerdir. Hindistan'da Hilâfet Hareketi denilen bu dinî-siyasî girişim, ilkin İslâmî ideolojiyi esas almakla beraber zamanla siyasî, millî bir hareket hâlinde gelişmiştir. Böylece, *The Muslim League, Câmi'atü'l-Ulemâ, The All India Khilafat Conferance* gibi örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. O zaman Hindistan'da yetmiş milyon kadar Müslüman vardı. Bu halk için halifeye bağlılık, bir din-kültür kimliği ifade ediyor ve siyasî-millî bilinci güçlendiriyordu (Sâdık, s. 52). Böylece, onlar Türkiye ve halifenin kaderiyle ilgili sorunlarla yakından ilgilenmeye başladılar. Kongreler toplayarak, koloni hükümetine karşı beyannâmeler yayınlayarak, yapılacak barış antlaşmasında Osmanlı Devleti lehine kararlar alınmasını isteyerek, Türkiye'nin kaderiyle yakından ilgilendiler. Özetle, Hilâfet Hareketi, tüm Hindistan'da kurtuluş hareketlerinin başlangıcı olmuştur. Özerklik için çalışan başlıca İslâmî örgüt, *The Muslim League*, Ghandi'nin liderliğinde aynı amaçla harekete geçen Hindular'la işbirliğine gitti ve Hindistan'da özerklik için ortak bir mücadele yürütüldü. 1919 Aralık ayında Amrit-

sar'da Hindu ve Müslümanlar'ın yaptıkları toplantıda Ghandi, Müslümanlar'ın davalarını desteklediğini ilân etti; Hilâfet Kongresi toplantısında, barış koşulları Türkler aleyhinde olursa, Britanya hükümeti ile her türlü işbirliğini durduracaklarını söyledi (Sâdık, s. 58). Hilâfet Hareketi, zamanla halk kitlelerine mâl olarak siyasî-millî bir ayaklanmaya dönüştü ve İngiltere'yi ciddi şekilde kaygılandıran bir boyuta ulaştı. Oysa, İngiltere hükümeti, Anadolu'da başlayan millî hareketi bastırmak için gerekirse Hindular'dan ve Müslümanlar'dan asker toplamayı düşünüyordu. İngiliz halkı ve koloniler, yeni bir savaşa karşıydılar. İşte bu koşullar altında, Hindistan'daki Müslüman ve Hindular'ın İngiltere ile işbirliği yapmama, *non-cooperation*, kararı almış, dolayısıyla Anadolu'da millî hareketi desteklemiştir.

15 Mayıs 1920'de İngiltere hükümeti, Osmanlı Devleti ile antlaşma için ağır barış koşullarını ilân edince, Hint Müslümanları ve Hindular protesto hareketlerine giriştiler. Bu barış koşulları değiştirilmezse, İngiltere hükümeti ile her türlü işbirliğine son vereceklerini ilân ettiler. *Câmi'atü'l-Ulemâ* örgütü bir fetvâ yayınlayarak, orduda ve polis kuvvetlerinde Müslümanlar'ın hizmet etmesini haram ilân etti. Öteki İslâm örgütleri, *The India National Congress* ve *The Muslim League* bu kararı onayladılar (Eylül 1920). Bu tarihte Müslümanlar, halife ile beraber açıkça Mustafa Kemal'i desteklemeye başladılar; ümitlerinin Ankara'da olduğunu gördüler (Sâdık, s. 64-65). Halife sultanın Sèvres Barışı'nı imzalaması üzerine (10 Ağustos 1920) Hint Müslümanları gözlerini tamamen Ankara'ya çevirdiler. Hilâfet Hareketi lideri Muhammed Ali, Roma'ya gitti ve İtalyan dışişleri aracılığıyla Ankara ile temasa geçti. Hindistan'da protesto hareketleri, halk kitle hareketleri hâline dönüştü. Şimdi Mustafa Kemal, emperyalizme karşı mücadelenin kahramanı olarak görülüyordu (Sâdık, s. 108). 1921 yazında Yunan ordusunun Anadolu içerilerine doğru ilerlemesi Ankara hükümetini bunalıma sürüklemişti. Hindistan'da bu durum heyecan yarattı. Şâyet İngiltere, Türk-Yunan savaşında tarafsız kalmazsa, İslâm'a karşı savaş durumuna gelir, deniyordu. İngiltere mallarına karşı boykot başladı. Müslümanlar kendi aralarında *The Angora Fund*'ı kurarak para toplamaya giriştiler; öbür yandan, Mustafa Kemal'e katılmak için gönüllü toplanmasına karar verildi; Dacca'da küçük bir grup, askerî tâlimlere başladı.

Hilâfetin kaldırılmasına kadar (3 Mart 1924) Türk-Hint ilişkileri halifenin bağımsızlığını destekleme konusu üzerindeydi. Saltanatın kaldırılmasından sonra Hint Müslümanları, Abdülmecid'in meclis tarafından halife seçilmesini İslâm geleneğine uygun bulmuşlardır. O zaman Mustafa Kemal'e *Seyfü'l-İslâm, Mücâhid-i Hilâfet* gibi unvanlar verildi. Fakat

Cumhuriyet'in ilânı ve reisicumhur unvanıyla bir devlet reisinin seçilmesi üzerine, halifenin durumu Hint Müslümanları için bir sorun olarak ortaya çıktı. Hint Müslümanları için hilâfet, İslâm'ın siyasî bağımsızlığının ve gücünün simgesi sayılıyordu. Hindistan'da İngiltere hükümetinin bir yanlısı olarak tanınan Ağa Han'ın, halifenin siyasî durumunun korunması iddiasıyla yazdığı mektup, Ankara hükümetine erişmeden bazı İstanbul gazetelerinde yayınlandı. Bu olay, Ankara hükümetini hilâfete son verme kararına götürmüştür (3 Mart 1924). *All India Khilafat Conferance*'de, Ankara'nın İslâm çıkarlarını bıraktığı tenkit edildi, fakat Ankara'yla mesâfe açılmadı. Lucknow Toplantısı'nda (Şubat 1921) Mustafa Kemal'i destekleme kararı alındı.

Mustafa Kemal'in Yunan ordularına karşı zaferi üzerine 1922'de Hindistan'da Hilâfet Hareketi tavsamış ve İngiliz koloni hükümeti ile işbirliğini terk etme kararından vazgeçilmişti. Aynı zamanda, Müslüman-Hindu işbirliği de kaybolmaya yüz tutmuştu. Bununla beraber, Hint Müslümanları Türkiye davası için, her zamanki gibi, yakın bir ilgi duymaktaydılar. Fakat şimdi dava, onlar için hilâfetten çok, emperyalizme karşı mücadele biçiminde algılanıyordu. Hattâ, İslâmcı *Câmi'atü'l-Ulemâ* örgütü, hilâfetin Osmanlı Hânedanı'nın tekelinde olmadığını, İslâm dünyasının yeni bir halife seçmesi gerektiğini ileri sürdü. Şimdi Hint Müslümanları, ortak düşman İngiltere'ye karşı Mustafa Kemal'in zaferini İslâm'ın bir zaferi gibi yorumluyor, bütün İslâm dünyasının ona şükran borcu olduğunu ifade ediyorlardı (Sâdık, s. 113). Ankara'nın, İslâm'da reform için bütün İslâm dünyasını bir toplantıya çağıracağı ümit ediliyor; Mustafa Kemal Asya'da özgürlük hareketinin lideri olarak selâmlanıyordu. Fakat Hint Müslümanları yeni Türkiye'nin gerçek niteliğini yakından bilmiyorlardı.

Hilâfet'in kaldırılmasından iki yıl önce, 14 Kasım 1922'de Lozan Konferansı'na giderken İsmet Paşa, Hint Müslümanlarının temsilcilerine şu beyanatta bulunmuştu: "Hintliler'in istediği gibi, halifenin İslâm'ın mukaddes makamları Mekke ve Medîne üzerinde egemenlik iddiası, Türkiye'nin Arabistan'da egemenliğini devam ettirmesi şeklinde yorumlanacaktır; bunu da, ne Araplar ne de dünya kabul edecektir; Kaldı ki, Türkiye millî devletinin böyle emperyalist bir iddiada bulunması söz konusu olamaz; biz öbür Müslüman milletlerin de özgürlüğünü candan isteriz. Aynı zamanda dinî bakımdan hilâfete bağlıyız ama hilâfeti bir siyasî araç olarak kullanmayız." İsmet Paşa, öte yandan, Lozan görüşmelerinde Hindlilerin desteğini yararlı gördüğü için, şunu da ilâve etti: "Biz hilâfetin koruyucusuyuz (Hatırlanmalı ki, o zaman Abdülmecid İstanbul'da Halife bulunuyordu). Gerekirse, hilâfetin hukukunu korumak için savaşmaya dahi hazırız." Aynı zamanda İsmet Paşa, Hindistan Merkez Hilâfet Komi-

tesi'nin desteğine teşekkür etmiştir. Sonunda, Hint Komitesi bütün İslâm dünyasının şimdi gözlerini Türkiye'deki yeni kuvvete çevirdiğini ifade etmiş, Türkiye devletinin hilâfet makamını müdâfaa edeceğini memnuniyetle müşahede ettiğini bildirmiştir. Aynı tarihlerde İstanbul'da Halife Abdülmecid, *Tanin Gazetesi*'ne verdiği beyanatta; "İrade-i milliye ile bugün işgal ettiğim bu makamda... dinin şerefini milletinin şevketinde bulan her vatandaş gibi, ben de hayatımın olanca zevk ve mefharetini bu şeref ve şevketin ittihadında arayacağım" diyordu. Meclis'e gönderdiği telgrafta kullandığı unvan şudur: "Halife-i Müslimîn Hâdimü'l-Haremyni'ş-Şerîfeyn Abdülmecid bin Abdülaziz."

ATATÜRK TÜRKİYESİ VE İSLÂM DÜNYASI

Çanakkale ve Sakarya zaferleri, yalnız Türkiye ve Yakındoğu tarihinde değil, dünya tarihinde derin yankıları olan büyük olaylardır. Ve bu zaferlerin kahraman siması Mustafa Kemal Atatürk'tür. 1881'de Selânik'te dünyaya gelen Makedonyalı çocuğun, kısa hayatında bir büyük askerî deha, emperyalist dünyaya meydan okuyan milliyetçi bir lider, altı yüz yıllık bir saltanatı tarihe gömen bir ihtilâlci ve yeni bir devletin kurucusu olacağını o zaman kimse kestiremezdi. Sakarya ve Lozan, Asya'da Batı emperyalizmine karşı uyanış ve mücadelenin hareket noktasıdır. Mustafa Kemal'in önderliği altında Anadolu'da millî ve seküler bir cumhuriyetin ortaya çıkması, bütün İslâm dünyasını temellerinden sarsan gelişmelerin başlangıcıdır. İtilâf devletlerine yenik düşen milletler arasında, galiplerin dikte ettiği ağır barış koşullarını reddeden ve eşit koşullarla onları yeni bir barış imzalamaya zorlayan ilk millet Türkler'dir. Bu başarı, Almanya'da derin yankı uyandırmış ve kuşkusuz II. Dünya Savaşı'na götüren yeni gelişmelere yol açmıştır.

İslâm devletleri arasında Mustafa Kemal'in emperyalizme karşı mücadelesini heyecanla izleyen ilk Müslüman devleti Afganistan'dır. Afganistan, Anadolu'da millî Türk devletini erkenden tanıdı ve bir dostluk anlaşması imzaladı (1 Mart 1921). Afgan kralı Amanullah Han, Türkiyedeki gelişmeleri hayranlıkla izleyerek, memleketini çağdaş bir toplum yapmak için Atatürk'ü örnek aldı ve 20 Mayıs 1928'de Ankara'ya geldi. Dönüşünde, birçok Türk aydınını ve uzmanını memleketine çağırdı. Fakat İran'da olduğu gibi Afganistan'da da, Atatürk çizgisinde modern bir devlet yaratma girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu dönemde bu memleketlerin başarısızlığı, çağdaşlaşma doğrultusunda Osmanlı Türkiyesi gibi uzun bir geçmişi ve deneyiminin olmaması, fikrî bir aydınlanma devresi geçirmemesi ve toplumda kabile geleneğinin güçlü olmasından ileri gelmiş olmalıdır.

Amanullah Han gibi İran'da Rıza Şâh Pehlevî de, Atatürk'ü örnek alarak çağdaş bir devlet yapısı meydana getirme girişiminde bulunmuş, fakat oğlu zamanında batılılaşma, mollaların tepkisine yenik düşmüştür. Mustafa Kemal, Rıza Şâh'ın Ankara ziyaretine (16 Haziran 1934) özel bir önem vermişti. Rıza Şah'ın oğlu döneminde, 1962 Ekim'inde, Şâh Hükümeti, kadınlara rey hakkı tanıyan yerel meclisler kurmaya çalıştığı zaman câmilerde ve medreselerde protestolarla karşılaşmış ve konunun uygulanması durdurulmuştur. O zaman Humeynî, bu konunun kadınların iffetiyle uzlaşmaz olduğunu, gayrimüslimlere tanınan eşitlik hakkının, memleket ekonomisini emperyalistlerin kontrolü altına vermek anlamına geldiğini iddia ediyordu. Şâh, ertesi yıl toprak reformunu ilân edince, Humeynî aynı suçlamaları tekrarlayarak hücûma geçti. Humeynî'yi *Bâzârî* denilen esnaf, geleneklere bağlı halk kitleleri desteklemekteydi. Onlar, endüstrileşme ve kapitalist ekonominin gelişimi ile beraber saray yandaşlarının bu alanları tekelleri altına alması karşısında kendilerini dışlanmış hissediyorlar ve bu çeşit bir çağdaşlaşmaya karşı çıkıyorlardı. Bernard Lewis'e göre,[2] İran'da İslâmî hareket, ideolojik hazırlanma, dikkatli bir planlama ve geniş halk kitlelerinin desteğiyle sonunda başarılı bir karşı-devrim gerçekleştirebilmiştir. Bu memleketteki gelişmelere karşın Atatürk, çağdaş Türk toplumu tasarısını seküler bir eğitim sistemi ile genç kuşaklara mâl etmesini bilmiş, devrimlere yasal ve kurumsal bir çerçeve kazandırmış ve bunları merkeziyetçi aydın bir bürokrasinin eline vermiştir. Başka deyimle Atatürk, devrimlerini sistemli bir şekilde halk egemenliğine dayanarak, halk için gerçekleştirdiği imajını verdiği hâlde, Afganistan ve İran'da reform, şahsî patrimonyal bir egemenliğin eseri olarak gündeme gelmiştir. Bu iki memlekette, halk kitlelerinin beklentilerini, devrimci-gelenekçi İslâmî kurumlar üstlenmiştir. İran'daki gelişmeler, bugün Türkiye'deki gelişmeler bakımından dikkatle incelenmeye değer. Biz, 1969 yılında Şâh'ın düşmesinden altı ay önce İran'daydık. Tebriz'de Kapalıçarşı'yı gezerken çarşıya bitişik bir medreseye uğradık. Orada sarıklı ulemâ ile konuştuk. Bu din adamları, Şâh rejimine şiddetle karşı gelmekteydiler. Kendilerine nereden maaş aldıklarını sordum. "Biz" dediler, "Şâh'tan bir tek kuruş almayız. Geçimimizi vakıflarla idare ederiz, ona hiç bir şey borçlu değiliz."

Arap memleketlerinde, Mısır, Irak ve Suriye'de darbe hareketleriyle iş başına gelen askerî bürokrasiler, genellikle Atatürk örneğini benimsemekle beraber, devrimi halk egemenliği çerçevesinde, demokratik kurum-

[2] *Islam in History*, Chicago 1993, 396.

lar temeline oturtamamışlardır. Türkiye'nin başarısı buradadır, serbest seçimler bunu kanıtlamaktadır.

ATATÜRKÇÜ DÜŞÜNCENİN KAYNAĞI OLARAK 1890-1914 TÜRK AYDINLANMA ÇAĞI

Son araştırmalar ortaya koymuştur ki, II. Abdülhamid dönemi, siyâsette Batı fikirlerine karşı olmakla beraber, kültür ve eğitim alanında büyük atılımların gerçekleştiği bir dönemdir. Sivil Batıcı eğitimin genelleşmesi, mektebin, kitabın ve gazetenin etkisi altında aynı ilkeleri paylaşan bir kamuoyunun ortaya çıkması, Batılı zihniyette bir elitin oluşması, Mustafa Kemal kuşağını ve onun düşüncelerini anlamak bakımından birinci derecede önemlidir. Eğitimde ve dünya görüşünde pozitif ilmi egemen kılmak, devleti halk egemenliği temeline oturtmak, toplumu sınıf kavgasından âzâde bir halk ve bütün insanları eşit görmekten ibaret Atatürkçülüğün temel ilkeleri, onun gençliğinde aydınlar arasında yaygın fikirlerdi. Özetle, Türk tarihinin Batı'ya, yeni bir hayat görüşüne yöneldiği son yüzyıllık gelişme, başka bir deyimle *Türk Aydınlanma Çağı*, Atatürkçülüğü açıklamak bakımından önemlidir. Böylece Atatürkçülük, Türk tarihinin doğal gelişiminin kesin, lojik, vazgeçilmez bir sonucu olarak görünmektedir. Bugün Türkiye demokrasisinde bu tarîhî süreci geriye çevirme çabası tarihin akışına ters düşer. Türk halkı, serbest seçimlerde bunu ispatlamıştır.

Tanzimat Dönemi'nin Batıcı, sivil eğitim projesi (Saffet Paşa'nın 1869 tarihli *Nizamnâme-i Ma'arif-i Umûmiye* tüzüğü) II. Abdülhamid döneminde 1880'li yıllarda uygulanmaya konmuş, 1908 yılına kadar Hicaz dışında bütün vilâyet merkezlerinde ve önemli sancak merkezlerinde lise düzeyinde *idâdî*ler açılmıştır. Rüşdiye ve idâdî mekteplerinde pozitif ilimlere öncelik veren "nizamcı, maddî terakkiyatçı, Padişah ve milletine sadık" insanlar yetiştirme ilkesi benimsenmiştir. Bu eğitimden beklenen amaç, böyle bir lâik eğitimle devletin müslim ve gayrimüslim teb'asını Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde birleştirmekti. Abdülhamid rejiminden kaçarak Avrupa ve Mısır'da faaliyette bulunan hürriyetçiler, İkinci Meşrûtiyet'in ilânı (1908) üzerine dönerek memleketin yeni arayışlarında, serbest basında pan-İslâmdan milliyetçilik ve sosyalizme kadar her türlü fikir ve teoriyi serbestçe tartışmaya başladılar. Bu dönemde, Cumhuriyet devri ideolojisini hazırlayan gerçek bir Türk Aydınlanma Çağı'ndan, bir kültür rönesansından, bir devrim *intelligentsia*'sından söz edilebilir. Şu açık bir gerçektir ki, Batıcı lâik mekteplerde yetişen Mustafa Kemal ve onunla beraber yürüyen aydın subaylar, bu dönemde tartışılan fikirleri hayata geçirmek için, ihtilâlin ön safında yer almışlardır. Bu dönemde,

Batı'nın pozitif ilimleriyle ve pozitivizmle tanışan tıbbıyeli bir aydınlar grubu, aşırı bir Batılılaşma akımını bir fikir hareketi olarak gündeme getirmişlerdir. Tıbbıye gibi öteki lâik ve Batıcı birer irfan merkezi olan askerî mektepler, değişim, ihtilâl isteyen yeni bir kuşak yetiştirmiştir. Bu kuşağın bir temsilcisi olan Atatürk, birçok fikrini bu kaynaktan almış ve onları uygulama alanına koymaya çalışmıştır. Bu aydınlanma çağının önde gelen ismi Dr. Abdullah Cevdet'ti. *Garpçılar* adını alan grupta, Kılıçzâde Hakkı gibi ileri gidenler ve Celâl Nûri gibi daha ziyade Avrupa emperyalizmini hedef alan ılımlı bir grup ortaya çıktı. Kuşkusuz, *Garpçılık* hareketi, Atatürkçülük ve bugünkü gelişmeleri anlamak bakımından son derece önemlidir.

Garpçılar'ın temel düşünceleri şöyle özetlenebilir:[3] Din, halkın anladığı biçimde alındığı takdirde, birtakım hurâfelere, İsrâiliyyât denilen hikâyelere körü körüne inanmak ister. *Garpçılar*'a göre, bu şekilde yorumlanan bir İslâmiyet, çağdaş medeniyeti benimsemeye engeldir. Onlara göre, seçkinlerin dini ahlâktır, namaz ve niyazla Müslüman olunmaz. Onlar, hurâfelerden arınmış "ilmî bir İslâmiyet" önerisinde bulunurlar. Modern ilme inanan Müslüman, bilgisiz bir Müslümandan yüz kere daha Müslümandır. *Garpçılar*'ın, öteki görüşlerinden biri de şudur: İslâm dini, VII. yüzyılda her şeyden önce bir çöl toplumu için kurallar getirmiş olup, XX. yüzyılda bunlar ileri bir toplum ve yaşam tarzı için yeterli değildir. Selâmetin yolu, güçlü olmak, zengin olmak, ilim ve kültür sahibi olmakla mümkündür. Ekonomik refâhı sağlayamayan bir toplum için günümüzde hayat hakkı yoktur. *Garpçılar*'a göre, bize kadar gelen İslâmiyet, modern uygarlığa ayak uyduramaz. Yeni bir ahlâk, geleneksel İslâmiyet'in yerini alacaktır. Başka deyişle, Batı'daki Protestanlık gibi, İslâmiyet'te de köklü bir reform gerekmektedir. *Garpçılar*, 1908 Devrimi'nden önceki yazılarında İslâmiyet'i yenileştirmeyi önerirler. Dünyanın ve insanın yaratılışı hakkında Kur'ân'daki âyetlere karşı Darwinizm'i savunurlar. *Garpçılar*'a göre, bu dünya öteki dünyadan daha önemlidir. Bu dünya, öteki dünyaya hazırlık için bir geçit değildir. 1908'den önce Abdülhamid döneminde, II. Meşrûtiyet (1908) ve Balkan Harbi'nden (1912) sonra ve nihâyet 1923'te Cumhuriyet'in ilânını izleyen dönemde, İslâm ve çağdaşlaşma hakkında gittikçe daha aşırı fikir akımları ve ayrılıklar ortaya çıkmıştır. İttihad ve Terakki Hükümeti, dine karşı aşırı görüşleri dolayısıyla I. Dünya Savaşı sırasında *Garpçılar*'ın yayın organı olan *İctihad*'ı kapattı. 1918-1922 arasında *Garpçılar*'ın etkisi çok sınırlı kaldı. Ulemâ, *Garpçılar*'ın Hz. Peygamber'i ve İslâmiyet'i hedef alan düşüncelerine karşı şiddetli bir tepki

[3] Ş. Hanioğlu, "Garpçılar", *Studia Islamica*, 86 (1997), 133-158.

göstermekteydi. Öyle ki, Mekke şerîfi Hüseyin, isyan hareketini haklı göstermek için *İctihad Dergisi*'nin İslâm'a karşı tutumunu ileri sürecektir. 1923'te Cumhuriyet'in ilânından sonra *Garpçılar*, açıkça din aleyhine kampanya başlatırlar. Onlara göre, din bireyin bir vicdan işidir. Ş. Hanioğlu'na göre, *Garpçılar*'ın fikir ve tasarıları, Atatürk'ün din ve toplum üzerindeki Cumhuriyet dönemi siyasetine yön vermiştir. *Garpçılar*'ın aşırı kanadında bulunan Kılıçzâde Hakkı'nın "Garplılaşma Planı", Atatürk tarafından TBMM'den geçirilen kanunlarla Cumhuriyet'e mâl edilmiştir (Kılıçzâde'nin kendisi TBMM'nin bir üyesiydi). Kılıçzâde, Atatürk'ten önce Lâtin alfabesinin alınmasını, kılık-kıyafette Batılı insan gibi giyinilmesini, fes yerine şapkanın kabulünü, tesettürün bırakılmasını, medreselerin kaldırılmasını önermiştir. Aşırı garpçı fikirlerin organı olan *İctihad Dergisi*, 1932'de Hüseyin Cahid'in ölümü ile kesin olarak kapanmıştır. *İctihad*, aydınlarca aranan ve okunan bir dergi idi. CHP'nin önemli üyeleri arasında, *Garpçılar*'ın aşırı düşüncelerini benimsemiş, İslâm'da köklü bir reformu savunan, hattâ ateistlerden oluşmuş bir grup vardı. Hanioğlu'na göre, *Garpçılar* düşüncelerini siyasî bir ideoloji hâline getirememişlerdir. Ancak Atatürk döneminde, bu fikirlerden birçoğu milliyetçilikle bağdaştırılarak bir ideoloji konusu olmuş; serbest düşünce, ilim bu ideolojide merkezî bir yer kazanmıştır.

Atatürk üzerine şimdiye kadar yazılan eserlerin en çok eleştiriye açık tarafı, tarihî koşulların ve aşamaların göz önünde tutulmamasıdır. 1920'de TBMM'de Fahrî Yâver-i Pâdişâhî unvanıyla söylediği sözlerle, 1924'te hilâfetin kaldırılması dolayısıyla söyledikleri arasında, tabiî çelişkiler bulunacaktır. Bundan başka, Mustafa Kemal'in belli bir tarihte, belli bir amaçla uyguladığı siyasî strateji göz önüne alınmaksızın o dönem anlaşılamaz. Atatürk, yalnız büyük bir askerî stratejist değil, aynı zamanda usta bir siyaset stratejistidir. "Vatanı kurtarma", "Milletin bağımsızlığını sağlama", "Milletin kayıtsız şartsız egemenliğini sağlama", "Türk milletini çağdaş medeniyet düzeyine ulaştırma" uğrunda yaptığı siyasî mücadeleler, aynı zamanda bir iktidar mücadelesi niteliğindedir. Onun, tam iktidarı elinde tutmak, bu iktidara meşrûluk kazandırmak için en uygun söylemleri seçen, siyasî manevralar yapan usta bir siyasetçi olduğunu unutmamak gerekir. Mustafa Kemal, son kertede, gayelerine ulaşmak için tehdide başvurmaktan da çekinmezdi.

Atatürk, gerçekçi bir siyaset ve devlet adamı karakteri yanında başarılı bir diplomattı. Dış güçlerle, büyük devletlerle ilişkilerinde çok başarılı bir diplomasi yürüttüğüne Ankara'da hizmet eden birçok büyükelçi tanık olmuştur. 1919'da Mütareke sonunda İtalya, Fransa ve İngiltere arasında İmparatorluk topraklarını paylaşmada ortaya çıkan rekabeti, Rusya'da

Bolşevik İhtilâli yöneticileri ile Batı devletleri arasındaki uzlaşmaz düşmanlığı, Mustafa Kemal usta bir diplomasi ile değerlendirmiştir; onun bu dehası, bağımsızlık savaşını başarıya götüren en önemli faktörlerden biridir.

Atatürk, 1789 Büyük Fransız İhtilâli'ni yapanların anladığı biçimde, Aydınlık Çağı'nın pozitivist felsefesine bağlıdır. O, pozitif bilim düşüncesinin, Türk insanının sosyal ilişkilerinde, toplum ve kâinat anlayışında kılavuz olmasını, gelenek yerini aklın almasını özlüyordu. Bu, Türk insanının zihninde halife-sultan egemenliği yerine millet egemenliğini yerleştirmek ne kadar güç ise, o kadar güç; belki ondan da güç bir sorundu. İslâm dini, sosyal ilişkiler ve yaşam tarzı söz konusu olduğunda öbür dinlerden, özellikle Hıristiyanlık'tan çok farklıdır.

ATATÜRK'TE MODERNİTE VE MODERNLEŞME

Modernleşmede Atatürk *inkılâbı* topyekûn bir ihtilâldir. O, Batı'yı hayat felsefesi ile ve onun bütün sembolleri ve değer-hükümleriyle benimsiyordu. 1925'te diyordu ki: "Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı zihniyetiyle medeni olduğunu ispat ve izhâr etmek mecburiyetindedir... Aile hayatiyle, yaşayış tarziyle medenî olduğunu göstermek mecburiyetindedir." 1927'de de: "Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılâpların gayesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mâna ve eşkâliyle medenî bir heyet-i içtimâiye hâline îsal etmektir. İnkılâbımızın umde-i asliyesi budur." "Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak bu, zihniyetimizdeki tebeddüldendir. Artık duramayız. Behemehal ileri gideceğiz."

Dünya görüşünde değişiklik, topyekûn değişme; işte bu kelimelerde Atatürk'ün radikal devrimci modernleşme fikri ifadesini bulmaktadır. Amaç; Türk toplum düzenini, sosyal ilişkileri, maddî ve manevî medeniyeti Batı medeniyeti tipine çevirmek, radikal bir sosyal değişimi, *inkılâbı* gerçekleştirmektir. Modernleşme, Atatürk tarafından *asrîleşme, muasır medeniyet seviyesine erişme* veya *garplılaşma* terimleriyle ifade edilmiştir.

1924 Şubat'ında der ki: "medeniyete girmek arzu edip de Garb'a teveccüh etmemiş devlet hangisidir?" Şüphesiz modernleşme, mutlaka batılılaşma değildir. Bu fikirde olanlar Batı kültürünün mayasında tarihî Hıristiyan kültürünü bulurlar ve ondan evrensel ve aklî olan ilmi ve teknolojiyi ayırt etmek isterler. Ziya Paşa daha 1896'da: "Avrupalı'ya taklit ile ileri gitmek dâiyesinde bulunduğumuz hâlde Avrupa'da câri olan riâyet-i kanun ve icrây-ı ahkâm-ı mükâfat ve mücâzât ve terakki-i sanâyi ve tevsî-i ticâret ve temîn-i hukuk ve usûl-i meşveret-i millîye gibi esbâb-ı terakkiden hiçbirini taklit etmeyip fakat tiyatro yapmak, baloya gitmek, zev-

cesini kıskanmamak, tehâretsiz gezmek misillû şeylerde tatbik-i harekete çalıştığımızı" ve ahlâk-ı millîyeyi bozduğumuzu yazıyordu.

ATATÜRK'TE MODERNLEŞME YÖNTEMİ: YUKARIDAN SÜRATLİ DEĞİŞİM: "İNKILÂP"

TBMM kararıyla saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet'in ilânından (29 Ekim 1923) sonra Hilâfet'in kaldırılması (3 Mart 1924) Yeni Türk devleti tarihinde en önemli dönüm noktasını oluşturur. Olay, Türk tarihi ve İslâm dünyasında yeni bir devir açmıştır. 1924'te Halife Abdümecid'in ve hânedan üyelerinin Türkiye sınırları dışına sürülmesiyle Osmanlı hânedânının yeni Türk devleti içinde hiçbir yetki ve sorumluluğu kalmıyor; Osmanlı Sultanlığı tamamen ve kesinlikle son buluyordu. Lâik (seküler) devlet kanunlarının hepsi, Şer'iyye ve Evkaf Vekâletleri'nin kaldırılması, Şer'iyye Mahkemeleri'nin ve medreselerin kapatılması, eğitimin devlet kontrolü altında birliği (*Tevhîd-i Tedrîsât*) hep aynı zamanda kanunlaşmıştır. Bununla beraber, yeni Türkiye devletinin anayasasında (20 Nisan 1924) "Türkiye devletinin dini İslâm'dır" maddesi muhâfaza ediliyordu. Mustafa Kemal, o zamana kadar kendisiyle beraber yürüyen Anadolu halkının ve mecliste kendisini destekleyen din adamlarının karşısında açıkça tam seküler bir devlet kavramını savunamazdı. Anayasadaki bu madde, ancak 1928'de III. TBMM'de muhâlifler dışarıda kaldığı zaman anayasadan çıkarıldı ve Türkiye devleti tam seküler bir temele oturdu. Bunun hemen arkasından Lâtin harflerinin kabulü meclis tarafından kanunlaştırılacaktır (1 Kasım 1928). Devleti sekülarize eden bu radikal kararlar, Türkiye'de İslâmiyet'in kaldırıldığı şeklindeki yorumlara hak verdirmez. Hilâfetin kaldırılmasıyla beraber "Dîn-i Mübîn-i İslâm'ın bundan mâ'adâ itikâdât ve ibâdâtına dâir" hüküm ve kurumları göz önünde tutulmuş ve bu işler *Umûr-i Dîniyye Riyâsetî* (sonradan *Diyânet İşleri Başkanlığı*)nın sorumluluğu altına verilmiş, "yüksek dîniyyât mütehassısları" yetiştirmek üzere İstanbul Dârülfünûnu'nda bir İlâhiyat Fakültesi açılması, "imâmet ve hitâbet gibi hidemât-i dîniyyenin ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için imam-hatip mekteplerinin açılması öngörülmüştür (İlâhiyat Fakültesi ve imam-hatip mektepleri ilkin 1949 tarihinde açılmıştır). 1924'te Mustafa Kemal bu radikal sekülarist devrimlerini Türk milletine ve İslâm dünyasına şu biçimde açıklamakta idi: "İntisâbı ile mutmain ve mesûd bulunduğumuz diyânet-i islâmiyyeyi asırlardan beri mütemâyil olduğu vechile bir vâsıta-i siyâset mevki'inden tenzîh ve i'lâ etmek elzem olduğu hakîkatini müşâhede ediyoruz.... İ'tikâd ve vicdâniyâtımızı... her türlü menfaat ve ihtirâsâta sahne-i tecelliyyât olan siyâsiyatten.... bir an evvel kat'iyyen tahlîs etmek,

milletin dünyevî ve uhrevî sa'âdetinin emrettiği bir zarûrettir". Bu beyânında Mustafa Kemal, sekülarizmin zorunluluğunu şu kanıtlarla açıklamaya çalışmaktadır: 1. Müslümanız. Müslümanlığı reddetmiyoruz. 2. Fakat tarih gösteriyor ki, din siyaset vasıtası yapılarak menfaat ve ihtiraslara âlet edilmiştir. 3. İnanç ve vicdanımıza ait kutsal duygularımız, böyle ihtiraslara âlet yapılmamalıdır. Onu bu durumdan kurtarmak vazifemizdir. 4. (Dünya ve din işlerini ayırmak) Müslümanların bu dünyada ve öbür dünyada mutluluğu için zorunludur. İslâm dininin gerçek büyüklüğü bununla meydana çıkacaktır.

Mustafa Kemal bu din görüşünde,1890-1914 arasında Türk eğitiminde lâikleşme ve aydınlanma çağının İslâmiyet görüşünü benimsemiş ve uygulamaya koymuştur. XIX. yüzyılda İslâm dünyasında İslâmiyet'in *nass* denilen temel kaynaklarına, Kur'an ve hadîse inerek hurâfeleden arınmış saf bir İslâmiyet anlayışı, özellikle *Salafiyye* (Selefiyye) ve *Islâh* (reform) hareketleriyle ortaya çıkmış, II. Abdülhamid devrinde bu akımlar etkili olmuştur (Cemâleddin Afgânî, 1838-1897) 1908 İttihad ve Terakkî döneminde[4] din ve devlet işlerinin ayrımı fikri güçlenmiş, Ziya Gökalp'in etkisiyle Türk millî kimliği, İslâm kimliği karşısında öncelik kazanmıştır. Atatürk'ün din fikirleri kuşkusuz bu fikrî akımın etkisi altındadır. Mustafa Kemal'e göre İslâm dini her şeyden önce akla, mantığa dayanan tabiî bir dindir. Onun içindir ki, insanlık için son din olmuştur (1922 ve 1923'teki beyanları). Ona göre, gerçek İslâmiyet, dine sonradan bulaşmış bâtıl inançlardan, hurâfelerden arınmalıdır (1923 Mart'ındaki beyânı). Hükümdârlar "akvâmın cehlinden ve taassubundan istifade ederek, bin bir siyasî ve şahsî maksat ve menfaat temini için dini âlet ve vâsıta olarak kullanmak teşebbüsünde" bulunmuşlardır. İslâmiyet'te mümin ile Tanrı arasında aracı bir ruhban sınıfı yoktur. Din ve ibâdet kişinin bir vicdan işidir.

"Gerçi bir *heyet-i içtimaiyyenin zamanla kökleşmiş örf ve âdet, hissiyat, duygu ve telâkkiyâtı (anlayışları) mühimdir.* Ahvâl-i dâhiliyemizi ıslah ile millel-i mutemeddine meyânında faâl bir uzuv olmak için siyasî mesaiden ziyade içtimaî mesaiye ihtiyaç vardır. Hiçbir delîl-i mantıkîye istinat etmeyen birtakım anlamların, akidelerin muhafazasında ısrar eden milletlerin terakkisi çok güç olur, belki de hiç olmaz. Hayat felsefesi vâsi gören milletlerin taht-i hâkimiyet ve esaretine girmeye mahkûmdur." "Biz daha çok hatveler atmak mecburiyetindeyiz. Bu hatveler hem çok seri hem de çok uzun olmalıdır." "Avrupa ile Türkiye yekdiğerine karşı

[4] Bu hareketler için toplu orijinal bir eser: *Modernist Islam, 1840-1940, A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman, Oxford 2002.

bir vaziyettedir. Bizi madûn (aşağı) olmağa mahkûm bir kavim olarak tanımakla iktifa etmemiş olan Garp, harabîmizi tâcil için, ne yapmak lâzımsa yapmıştır."[5] Sosyal Darvinizm teorisi Mustafa Kemal'de güçlü bir mümessilini bulmuştur: Hayatta kalmak, var olmak yalnız ve yalnız güçlü olmaya bağlıdır. Bu hedef, her şeyi haklı ve meşrû kılar.

ATATÜRK'TEN SONRA ATATÜRKÇÜLÜK

27 Mayıs 1960 askerî darbesi ve 1961 Anayasası'ndan sonra Atatürkçülük ve Türkiye'nin sorunları bir kere daha düşünülmeye başlamış, özellikle CHP'ye yakın bazı aydınlar, Atatürkçülüğün temel ilkelerini ve özünü tanımlamaya, ona yeni bir ruh ve atılım kazandırmaya Atatürkçülüğün taassupla bağlanılan dogmatik bir sistem olmadığını anlatmaya çalışmışlardır.[6]

Atatürk'ün yakınlarından Falih Rıfkı Atay, Atatürkçülüğü en başta millî egemenlik, anti-emperyalizm, Türkçülük ve lâiklik (sekülarizm) olarak tanımlar. Falih Rıfkı'ya göre Atatürk, her şeyden önce öğretim birliği ve seferberliği sâyesinde, kafanın, zihniyetin değişmesini amaçlıyordu. Mesele "bütün halk çocuklarının müspet bilgiye dayanan ilkokul terbiyesinden geçerek bir gün gene irticâ'ın tahrikleriyle kaynaşmasının önüne geçebilmek meselesi idi." Böylece, "Türkiye'de yeni ve uzun bir mücadele devri açılıyordu", diyor Fâlih Rıfkı.

Fâlih Rıfkı, Atatürk'ün yukarıdan hızlı değişim, *inkılâp* metodunu şu misâlle açıklamaktadır. Mustafa Kemal'e, harf inkılâbı için beş-on yıl bir hazırlık dönemi gerektiği söylenmiş; Atatürk, "Hayır! Bu iş üç ayda olur, yahut hiç olmaz. Bir buhran çıkar, bizim teşebbüs de Enver'inkine döner" demiştir. Atatürk, bütün inkılâplarını, savaş meydanındaki bir kurmay gibi hızla getirmiş ve uygulamıştır. Gerçekten Atatürk, *inkılâp*larını bir kurmay subayının yaklaşımıyla planlar: Hedefi ve hedefe ulaştıran koşulları açıkça maddeleştirir, sonra harekete geçer, planı süratle uygulamaya koyar.

Fâlih Rıfkı, onun inkılâbı meşrûlaştırma metodunu da iyi belirtmektedir: "Halkı övmek, yapacaklarını ona mâl etmek ve bir halk emaneti yerine getiriyor gibi görünmek Atatürk'ün metodu idi." Mustafa Kemal, kendisi bunu şöyle ifade etmektedir: "Biz, umûmî işlerimizde halkın temâyüllerini dikkate almak zorundayız. Fakat prensipler bahis konusu olduğu zaman tek başımıza da kalsak onlardan hiçbirini fedâ edemeyiz". Mustafa Kemal, hareketlerine meşrûluk kazandıran temel prensip olarak daima millî egemenlik prensibini öne sürmüştür. Bu prensiplerin başında

[5] E. Z. Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*. 3. baskı, 1969, 65-75.
[6] *Atatürkçülük Nedir?* Yayınlayan Y. Nabi, İstanbul: Varlık Yayınları, 1963.

çağdaşlaşma geliyordu: "Geriliklerimize mukaddes gelenekler gibi yapışarak kör bir savaş veriyorduk. İlk yapacağımız şey çağımızda olmaktı. Batı toplulukları içine katılmaktı." Kemalizm, Asya'da geri kalmış milletler için bir ihtilâl planı, bir örnek oluşturmaktaydı. Çin, kapitülasyonlardan ancak Türkiye örneğinden sonra silkelenebilmiştir. "Müslüman topluluklar içinde hürriyetlerine ve haklarına kavuşan ilk kadın Türk kadınıdır", diyor Fâlih Rıfkı.

Atatürk'ün yakınlarından biri olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu Falih Rıfkı gibi, Mustafa Kemal'i her şeyden önce bir vatan kurtarıcısı ve modern Türk devletinin kurucusu olarak gösterir ve onu zulüm altındaki bütün milletlere "kurtuluş yolunu gösteren bir hürriyet ve istiklâl örneği" olarak selâmlar. Kurtuluş savaşının, "her milletin kendi mukadderâtına kendisinin sahip çıkması" prensibi ile işe başladığını belirtir. Karaosmanoğlu'na göre Mustafa Kemal bir dünya lideridir. Mustafa Kemal için "günümüzün dünyasını biçimleyen bir lider", diyor Karaosmanoğlu. Emperyalistlere karşı direncin simgesi olan *Kemal* adı, Hint'te, Çin'de, Asya'nın bütün sömürgelerinde "bir buçuk milyar insanın ağzında" kurtuluş parolası olmuştur. Karaosmanoğlu, Atatürk'ün ölümünde, Güney Vietnam'ın merkezi Saygon'da kalabalık halk kitlelerinin tapınaklarda toplanarak mâtem tuttuklarına bizzat tanık olmuş.

Ata'nın son sekiz-dokuz yıllık yaşamında, yanından ayırmadığı yakını Âfet İnan'ın hatıraları, Atatürk'ün düşüncelerine inebilmek için son derece önemli ip uçları vermektedir. Âfet İnan diyor ki: "1929 dünya ekonomi bunalımı Cumhuriyet Türkiyesi'ni de kötü vurmuştur. Halk kitleleri darlık ve sefâlet içindedir. İsmet Paşa'nın kalkınma önlemleri, özellikle pahalı demiryolu siyaseti ciddî eleştirilere hedef oluyor. Halk arasında sızlanmalar artmıştır. Atatürk yeni çıkış yolları aramak için rejimde değişiklik yapmak, Batı parlamentoları gibi çok partili bir rejime geçmek gereğini anlamıştır." Bu arada, sosyal sorunları ortaya çıkarmak üzere kadro hareketi denen sosyalist düşünceyi teşvik etmektedir. İşte bu koşullar içinde, 1930 yazında Yalova'da Fethi Okyar'ı çağırmıştır. Âfet İnan, orada yapılan görüşmeleri şöyle anlatmaktadır: "Fethi Okyar kendisine İngiltere ve Fransa'da hükümeti denetleyen çok partili gerçek demokrasilerden söz ediyor ve İsmet Paşa'nın hükümetini tenkit ediyor (unutmayalım ki, Fethi Okyar Atatürk'ün güvendiği en yakın arkadaşlarından biridir). O zaman Atatürk "Fethi Bey, bu dediklerinizi yapabilmek için bir siyasî parti kurunuz; ben size bu işte müzâhir (yardımcı) olacağım" der. Böylece, 1930 yazında Serbest Cumhuriyet Fırkası, Cumhuriyet Halk Fırkası karşısında muhâlif bir parti olarak siyaset sahasına çıkar.

Oy serbestliği yoluyla bağnaz, tutucu bir partinin iktidara gelmesi, bir kelime ile Atatürkçülüğün tehlikeye düşmesi kendini gösterince, Atatürk tekrar tek parti rejimine dönmek gerektiğine inanmıştır.

Sonuçta, Cumhuriyet Halk Partisi memlekette tek parti olarak kaldı. Milletvekilleri bu partinin üyelerinden Atatürk'ün onayıyla seçilirdi. Reisicumhur ve hükümet, bu fırkanın ileri gelenlerinden olurdu. Atatürk'ün bu rejimi haklı göstermek için Âfet İnan'ın eklediği şu düşünceler ilginçtir. "Bizde Gazi zamanında böyle bir ihtimal (yani diktatörlük) asla hatıra gelmez. Gazi'den sonra onun yerine gelecek herhangi bir devlet reisi aynı tarzı tâkibe devam edebilir... Zamanla bu vaziyetin nasıl şekil alacağını kestirmek güçtür." Atatürk, kendisinden sonra aynı yetkilere sahip bir devlet reisinin gelmemesini kesin olarak amaçlıyordu. Kendisi, bu açıdan, Roma'da cumhuriyetten dikta rejimine nasıl geçildiğini bizzat anlatmıştır (Cumhuriyet Gazetesi, 10 Kasım 1961).

Atatürkçülüğün dokunulmaz bir dogmatik sistem, bir taassup konusu olmadığını, özellikle düşünce alanında H. V. Velidedeoğlu, siyasette Bülent Ecevit göstermeye çalışmıştır. 1960'larda CHP'li tanınmış hukukçumuz Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun Atatürkçülüğü nasıl anladığı, bu bağlamda ilginçtir. Velidedeoğlu, Atatürkçülüğü, onun ilkelerini, donmuş kalıplar olmaktan kurtarmak gerektiğini vurgular. Onun deyimiyle, sahte, çıkarcı Atatürkçülere karşı, Bülent Ecevit gibi, o da devrimcilik ilkesini öne alır. Devrimciliği, toplumu ileriye götüren dinamik bir prensip kabul eder ve Ata'nın ölümünden çeyrek yüzyıl sonra meydana çıkan yeni koşullar karşısında devrimcilik, "toplumsal sorunları ele almalıdır" der. Velidedeoğlu'na göre, "ileriye, daima ileriye, aydınlığa ve refaha doğru götürmek Atatürkçülüğün özüdür". Ona göre toplumda fakirliği giderecek önlemler almak, "zayıfı kuvvetliye ezdirmemek", devrimciliğin bir amacıdır. "Aşırı ve geniş fakirlik yanında sayılı zümrelerin aşırı lüksü ve serveti", sonunda toplumda çatışmalar doğurur. 1963'e doğru Velidedeoğlu "çıkarcılar ve sömürücüler daima üst plandadır" tanımını yapıyor ve "bununla mücadele etmek gerekir" diyor. Velidedeoğlu, dinci ve solcu hareketlerin birbiri karşısında mücadele ettiği o yıllarda Atatürkçü ilkeler bakımından karamsardır. "Büyük tehlikelerle karşı karşıya bulunuyoruz.... Zıtlaşmalar, ikilik... Türk halkı... yarım yüzyıldan beri bir türlü okutamadığımız Türk halkı, dinî taassubu ile uyutulup maddî ve manevî çıkarlara âlet olarak kullanılıyor" gözlemini yapmaktadır. Atatürk, fikir köleliğine karşı idi. Türk kadınını köle gibi kullanmaya, ağaya ve şeyhe taparcasına bağlılığa karşı idi. "Şimdi", diyor Velidedeoğlu, "toplumumuzda çıkarcı Atatürkçüler onun için heykeller dikmek, bayramlar ve mâtem günleri düzenlemekle, Atatürk'ü 'putlaştırmakla' meşguldürler.

Atatürk'ün ölümünden beri inkılâp prensiplerinin özü unutulmuş, yüz üstü bırakılmış, çiğnenmiştir" ve şunu ilâve ediyor: "Cahil halk doğal olarak tutucudur, onu eğitmek gerekir". Eğitimin, Atatürkçülük için hayatî önemini kabul etmemeğe imkân yoktur. Ama, CHP'nin 1950'den beri süren siyasî başarısızlıklarının, tam da bu zihniyetten, yani halkı eğiterek belli bir amaca götürmek çabalarından ileri geldiğinden Velidedeoğlu habersiz görünmektedir. Amerikan devriminin ilk kuruluş yıllarında, "halk câhildir, oy verme hakkını aydınlara ve varlık sahiplerine verelim", teorisine gerçek demokrat Thomas Jefferson karşı çıkmış, "halkın çıkarını en iyi yine halk kendisi bilir" prensibiyle genel oy hakkını kabul ettirmiştir. Türkiye'de son yıllarda siyaset mücadelesinin neden eğitim konusu üzerine odaklandığını iyi anlamaktayız.

Velidedeoğlu'na göre, Atatürkçü olmak dindar olmaya engel değildir. Atatürk dini kaldırdı, propagandası bir siyaset aracı gibi kullanılmıştır. Vicdan özgürlüğüne saygı gösteren kimse, Velidedeoğlu'nun deyimiyle, "câmiye gitmeyene kâfir, zındık, komünist denmez; câmiye devam edene de yobaz diye hakarete yeltenilmez".

Öbür yandan Velidedeoğlu, Atatürk'ü putlaştıran zihniyete karşı çıkmakta, "bazı davranışlar Atatürk'ü putlaştırma iddialarına hak verdirecek şekilde sürüp gitmektedir" demektedir. Atatürk, kendisinin ve fikirlerinin öylesine putlaştırılmasına göz yummazdı. Atatürk, kendisi hakkında diyor ki: "Benim şahsen kuvvet ve kudretim, halkın bana gösterdiği emniyet ve itimattan ibarettir" (Mart 1923).

1960'tan sonra Türkiye'nin girdiği yeni koşullar karşısında, özellikle genişleyen bir işçi sınıfının ortaya çıkması üzerine, halkçılık ve devrimcilik ilkesi yeniden yorumlanıyor, sosyal adalet üzerinde Bülent Ecevit, Velidedeoğlu gibi ısrarla duruyordu. Sosyalist düşünce, Atatürk devriminin başlangıcından, 1919'dan beri aktif bir siyasî düşünce olarak gündemdeydi. 1930'larda dünya ekonomik bunalımı sırasında *Kadro Dergisi* etrafında toplanan Sosyalist yazarlar, özellikle açıkça Marksist teoriyi benimseyen İsmail Hüsrev, *Dün ve Yarın* yayın serisi, Zekeriya Sertel'in çıkardığı *Tan Gazetesi* bu akımı işlemişlerdir. Hareket, daha çok 1929 dünya iktisadî bunalımının vurduğu köylü kitlesini, topraksızları ele almakta idi. Özellikle, Doğu Anadolu'yu göz önünde tutan toprak reformu tasarıları, Atatürk'ün son yıllarında gündeme gelmiş çok önemli bir siyasî sorun hâlinde idi. Köylü ve tarımsal ekonomide gelişim konusunu liberal bir zihniyetle ele alan Demokrat Parti'nin ortaya çıkması, doğrudan doğruya bu toprak reformu tartışmalarıyla ilgilidir. Demokrat Parti iktidarında toprak reformu tasarısı rafa kaldırılmış, fakat CHP bürokratlarının sıkı para rejimi yerine köylüye elverişli koşullarla bol kredi sağlayan enf-

lasyonist bir para rejimine geçilmiş, Türkiye'de traktör sayısı 1939'da 3200 iken, 1959'da 42.000'e yükselmiş, Türkiye'nin bozkırları yeşermiş, refah artmış, böylece Atatürk'ün partisi CHP karşısında Demokrat Parti geleneği siyaset alanında ön plana geçmiştir. CHP'de "şahinlerin" gündeme getirdikleri siyasî akım, Demokrat Parti'nin liberal felsefesine karşı sosyalist reform akımını temsil etmektedir. 1960'larda CHP çevresinde devrimcilik, ilkin Atatürk ilkelerinin korunmasıyla beraber bundan öte yeni atılımlarla aydın ve ileri gelişim, sosyal sorunlara çözüm getirecek dinamik bir siyasî ortam biçiminde yorumlanmaya başlamıştır. CHP'ye getirilen bu ileri dinamik felsefe için Atatürk'ün şu sözleri anılmaktadır: "Kendi gidince terakkî ve hareket durur zannetmek bir gaflettir."

Halkçılık ilkesi kapsamında, köylü ve çiftçi anlaşılmaktadır. Ancak 1960'lardan sonraki yıllar işçi sınıfının güçlenmesiyle ilişkili olarak çeşitli solcu hareketlerin, komünist, maoist, hattâ nihilist doktrinlerin gençleri sokağa döktüğü yıllardır. Birçok solcu dergi ve gazete gerçek bir sosyal devrim özlemekte, Atatürk'ün anladığı biçimde bir düzene karşı yıkıcı hareketleri kışkırtmaktadır. Bir gelecek umudu olmayan işsiz güçsüz gençliği ve aydınları sarsan bu hareketler, Halk Partisi içinde yankılar uyandırmakta gecikmedi. Atatürk'ün son yıllarında, toprak reformu ve sosyal konular üzerinde büyük bir duyarlılık gösterdiği biliniyordu. Partide Halkçılık ve Devrimciliğin yeni bir hız, öncelik ve içerik kazanmasını arzulayanlar çoğaldı. İşte genç Ecevit bu koşullarda siyaset sahnesinde ön plana çıkmıştır. Bu yeni ruhla yaptığı konuşmaları Ecevit *Atatürk ve Devrimcilik* adlı kitabında (İlk baskı Ankara: Tekin Yayınevi 1970) toplayıp yayınlamış ve 1970'te CHP yirminci kurultayına sunmuştur. Ecevit yeni ruh, yeni atılım ihtiyacını gündeme getirirken muhafazakâr particilerin "Atatürk'ü putlaştırdıkları" ve devrimciliği dondurduklarını ileri sürmektedir. Giyim-kuşamda Batılılaşma, hattâ lâiklik, eski gelenek ve âdetlerin bırakılması, Ecevit için yüzeysel, üst yapı değişimleridir. Bu devrimler, Türk halkını "ezilmekten, sömürülmekten, yokluktan kurtarmış değildir." O, eski CHP kadrosunun başta kalmak kaygısıyla nasıl "tutucu bir duruma geldiğini" vurguluyor, yeni genç devrimci bir kadronun iş başına gelmesini savunuyordu. Eskiler, devrimi ve devleti kendi çocuklarına, yakınlarına belli bir zümre ve sınıfa emanet etmişlerdir (s. 28); "Atatürk gerekli devrimleri yapmış, tamamlamıştır." demektedirler (s. 39). Oysa, "Atatürk sürekli devrimcilik isteyen bir önderdi." (s. 19) Ecevit'in devrim diyalektiğine göre, yeni devrimler mevcut devrimleri ayakta tutmak için de kaçınılmaz bir zarûrettir. O, "bugün halk hâlâ eski geleneklerine sıkı sıkıya sarılmakta, Atatürk devrimlerine karşı sağır kalmaktadır." diyor. Geniş köylü kitleleri, hâlâ ağa ve şeyhlerin nüfuzu altındadır. Kırsal kesimde eski "âyân tipi eşrâf ve mütegallibe, CHP tutucula-

rıyla çıkar ortaklığı içindedir" (s. 38-43). Böyleleri, köylünün yaşam koşullarını iyileştirecek gerçek alt yapı devrimini, başlıca toprak reformunu istememektedirler (Ecevit'in alt yapı-üst yapı kavramı, tamamen Marksist bir kavramdır). Ecevit'e göre, 1970'lerdeki Türkiye "yoksul, yorgun, eğitim düzeyi düşük" bir toplumdur. A'şârın kalkması, köylüye düşük fâizle kredilerin artması, işçi hakları alanında verilen güvenceler tamamen yetersizdir. Ecevit "alt yapı" devrimlerini şu alanlarda zorunlu görmektedir (Bu düşüncelerin 1969'da ileri sürüldüğü unutulmamalıdır). Ecevit'in o tarihte toprak reformunu öne çıkarmasının nedeni, o tarihte Türkiye nüfusunun yüzde 70'ini köylülerin oluşturmasıydı. Atatürk, 1 Kasım 1936 meclis açış söylevinde demiştir ki: "Her Türk çiftçi âilesinin geçineceği ve çalışacağı toprağa mâlik olması behemehâl lâzımdır."[7] Ecevit'e göre halk; tutucu, çıkarcı bürokratların toprak reformunu geciktirdikleri inancındadır (s. 44) (1960'ta 27 Mayıs devriminden sonra Doğu Anadolu'da bir inceleme gezisine gittiğimizde, köylerde halk daima toprağın ne zaman dağıtılacağını bize sormaktaydı!). Ecevit, şu esasları yeni devrimcilik hareketinin hedefleri olarak önermekteydi:

Demokrasi bütün gerekleriyle yerleşmeli. Halkın çıkarını en eyi yine halk bilir. (s. 60) Ecevit'e göre "tek parti dönemi, yeni devrimler yapabilme gücünü yitirmiş bir dönem olarak geride kalmıştır." (s. 48) Demokrat Parti'nin 1950'de zaferi halkın CHP politikasına karşı tepkisini ifade ediyordu. Ecevit, şu gerçekçi gözlemi yapmaktan da kendini alamamıştır: "Gerçek demokrasinin özgürlük ortamında, ilerici akımlar kadar gerici akımlar da daha serbestçe ve daha taşkınca yüze çıkar.... Atatürk devrimlerine karşı tepkiler yer yer ve zaman zaman kaygı verici ölçülere varmıştır" (s. 50). Gençler, yıkıcı devrimci hareketlere değil, demokrasi ortamında halka inmeli, sorunları öğrenmeli ve demokratik yollarla bu sorunların çözümünü aramalıdır. O, kesinlikle yıkıcı bir devrime karşıdır. Ecevit, "kimseyi kendi düşünce ve inançlarından ayrılmaya zorlamamak" (s. 53) anlamında sekülarizmi, demokrasinin temellerinden biri olarak anlamaktadır. Ecevit son yirmi otuz sene içinde geniş halk kitlelerinde beliren yeni gelişimlerin gerçek sebebine de parmak basıyor: Halk kendisine yukarıdan kanun tehdidi altında getirilen reformlara, "kendisine tepeden bakan bürokrasiye", tek parti çevresinde toplanarak güçlerini koruyabilmiş "eşrâf ve mütegallibeye" karşıdır. Halk,

[7] Her çiftçi ailesinin belli genişlikte toprağa sahip olması ve onu bağımsız şekilde işlemesi, Osmanlı Toprak Rejimi'nin temel prensibi idi. Kırsal hayatı düzenleyen Kanunnâmeler ve tahrir sistemi böyle bir düzeni ayakta tutmak üzere işlemekteydi. İmparatorluğun Balkanlar'da yayılışı ve tutunması büyük ölçüde böyle bir siyasetin sonucudur. Bu konuda bkz. H. İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk" *Osmanlı Imparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayınevi, 1994.

horgörülmekten kurtulmak istiyor; kendi duygularına önem veren, kendi isteklerine kulak veren, insanlığına saygı gösteren bir devlet görmek istiyor. Bugün toplumumuzu ikiye ayıran, birbirine düşüren ve devletle karşı karşıya getiren temel sorun budur. Ecevit'e göre İslâm, bu temel sosyal sorunun sembollerini temsil ettiğinden, halk için o kadar önemli hâle gelmiştir. Esas sorun, işsizlik, topraksızlıktır, sosyal adaletin, dengeli gelir dağılımının henüz gerçekleştirilememesidir. Ecevit, sorunun "alt yapı" reformlarıyla çözümleneceği düşüncesindedir. 1990'larda Amerikalı siyaset bilimcisi Fukuvama, halk idaresinin, demokrasinin temel olayı olarak şu olguyu belirtir: Milletin çoğunluğunu oluşturan sıradan halkın demokrasiden asıl beklediği şey eşitliktir. Kendisinin patronla beraber oy sandığına gitmesi, insan haysiyetine uygun muâmele görmesi ve hayat şartlarının bunu sağlayacak bir düzeye gelmiş olmasıdır. Zorlamalar, halkın olumsuz direncini artırır (Osmanlı Sultanı II. Murad câmide halk arasında namaz kılardı. Müslüman halk, hükümdarla dirsek dirseğe oturduğu, İslâm'ın getirdiği eşitliği yaşamında görüp hissettiği içindir ki, daha çok Müslümandır. İslâmiyet'in karmaşık vahdâniyyet teolojisini kavradığı için değil). İslâmcı politikacıların halk psikolojisini iyi anladıklarını, bunun için demokrasi kahramanı olarak ortaya çık-tıklarını, yazık ki, öbür politikacılar anlayamamaktadırlar. Ecevit, Kastamonu'da bir konuşmasında şapka reformundan söz ederken diyor ki: "Halk arasında tek kişi şapkalı değildir. Hepsi kasketlidir. Köyde Türk kadını tesettür yanlısı değildir" (s. 77). Fırsatçılar, halkın yoksulluğunu devrimlere atfederler ve devrimlerin karşısına çıkarlar. Halk devrimlere ilgisizdir, çünkü hâlâ "alt yapı" reformları yapılmamıştır.

ATATÜRKÇÜLÜĞÜN SOSYOLOGLARCA ANALİZİ

Değerli sosyolog S. N. Eisenstadt, gelişme teorisindeki yeni yaklaşımların ışığı altında, Kemalist inkılâbın özelliklerini bir yazısında tartışma konusu yapmıştır.[8] Klâsik sosyolojide çağdaşlaşma, aklîlik (*rationality*), özgürlük ve ilerleme (*progress*) gibi birtakım temel kavramlarla hareket eder. Buna karşı yeni geleneksel ve modern toplumların karşılaştırmalı incelemesinde, her birinin sosyal-kültürel, teknolojik-ekonomik çevrede mevcut tarihî verileri önemle göz önünde tutulmaktadır. Büyüme ve değişmeyi hazmetme kapasitesi bakımından geleneksel toplumların çok daha sınırlı ve dışlayıcı bir karakter gösterdiği gözlemlenmektedir. Eski modernleşme teorisi, geleneksel toplumların, klâsik evrim teorisini izleyerek

[8] Şu eserde: J. M. Landau, ed. *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden: E. J. Brill, 1984, 3-16. Özellikle, S. N. Eisenstadt ve Wolfgang Schluchter, "Paths to Early Modernities. A Comporative View" Daedalus: 1998 yaz; 1996 Uppsala Conference: Cultural Foundations of Contemporary Societies, Political Order in Early Modernity.

ve ekonomik, siyasal ve toplumsal kurumlarda belli bir gelişme çizgisine uyarak sonunda, Batı'yla aralarındaki farkı kapatacağı düşüncesindeydi. Atatürk de, çağdaşlaşma sürecinde belli önlemleri alarak modernite amacına ulaşılabilir, inancında idi. Başka deyişle, fabrikalar, demiryolları yapılması sonucunda, eğitimin objektif ilim esaslarına göre örgütlenmesi hâlinde modern Türkiye doğacaktır, düşüncesi egemendi. 1950'lerde, gelişmekte olan toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar gösterdi ki, yukarıda söylenen algılamalar, gerek modern, gerekse modernleşme yolundaki toplumlarda farklı, özgün değişimleri açıklamaktan uzaktır. Modernleşmede çeşitli sosyo-demografik veya yapısal göstergeler, sadece geleneksel toplumun ne dereceye kadar çözülme yolunda olduğunu göstermekte, fakat geleneksel karakterini aşmış bir toplumun ne dereceye kadar gelişmiş olduğunu ve bir toplumun nasıl meydana geldiğini belirleyememektedir. Böylece geleneksel yaşam biçimlerinin sadece ortadan kaldırılması, bir modern toplum gelişimini garanti edememekte; geleneksel ailenin, cemâat hayatının, hattâ siyasî yapıların tahrîbi, çoğu zaman kargaşanın, sosyal çöküntünün, suçluluğun artması ve anarşiyle sonuçlanmaktadır. Oysa, bazı memleketlerde modernleşme, geleneksel semboller altında başarılabilmiştir. Böylece, geleneksel toplumun ne olduğu, modernleşme araştırmalarında ön planda bir araştırma konusu hâline gelmiştir. Sonuçta görüldü ki, gelişme durmasa bile farklı toplum modelleri ortaya çıkmaktadır.

Eisenstadt'a göre, Türkiye'de demokratik rejimdeki istikrarsızlığı, askerî darbeleri, sağlıksız şehirleşmeyi, kamu medyasının aşırı etkinliğini, gelişimle açıklamaya imkân yoktur. Bu durumu, Türkiye'nin kendine özgü tarihî koşullardan kaynaklanan Kemalist rejim çerçevesinde analiz edebiliriz. Özellikle, memleketin temel kültür doğrultusu, seçkin grubun yapısı ve yapısal kontrol tarzlarını incelememiz gerekir. Türk devrimi; İngiliz, Amerikan, Fransız ve Rus devrimleriyle karşılaştırıldığında, farklı ve benzer tarafları ortaya çıkmaktadır. Bu devrimlerin ortak karakterleri; sosyal yapıda farklılaşma, uluslararası örgütlere açılma, pazar ekonomisine geçme, sınıflar düzeninde bir sınıftan ötekine geçişte açıklık ve kolaylık (*social mobility*) ve bu hareketlilikte eğitim önlemlerinin egemen olması gibi özelliklerdir. Bu örgütlenme biçimlerini devrim imajındaki temel kavramlar belirler ki, bunlar da özgürlük, dayanışma ve bunlardan kaynaklanan kurumlar, geleneksel meşrûluk prensiplerinin aşılması, merkez ve taşra ilişkilerinin yeni baştan yapılanması ve toplum odak merkezlerinin ve onlara erişme kurallarının temelli değişimidir. Modernleşme derecesini anlamak için özellikle, toplumsal kimlik ve rejimin meşrûluk sembollerinde değişme derecesi araştırılmalıdır. Kemalist devrimin so-

nuçları, ötekilerden büyük ölçüde ayrılır. Türkiye'de daha önceki rejimden ayrılık konusunda en önemli özellik, siyasî prensiplerde, siyasî toplum sembollerinde görülür. Toplum, İslâmî çerçevesinden çekilerek yeni bir Türk milleti kurgulanmak istenmiştir. Avrupa'daki gelişimden esaslı farkı, eski dinî kimliğin ve dinî meşrûluk prensibinin terk edilmesi, önceki idareci sınıf yerine bürokrat ve aydın seçkinlerin gelmesidir.

Devrimin ilk yıllarında siyasete katılım tamamen idareci grubun kontrolü altındadır. İslâm medeniyeti çerçevesinde Osmanlı imparatorluk rejiminin özelliklerinden olarak, devletçe ümmetin yaşamını dinin sâfiyeti doğrultusunda koruma görevi, bir ideal olarak devam edegelmiştir. Osmanlı devlet-toplum yapısı, her fırsatta tekrarlanan "Dîn ü Devlet" deyiminde açık ifadesini bulmuştur. Eisenstadt'a göre bu yolla devlet içinde siyasî elit, bir özerklik, üstünlük kazanmıştır. İşte bu tarihî ön-yapı, Kemalist devrimi ve devrimi gerçekleştiren seçkinler grubunun yapısını açıklar. Devrimi, subaylar yapmıştır. Bu subaylar, modern eğitim almış, ideolojileri lâik, akılcı, milliyetçi ve din karşısında serbest düşünceli kişilerdi. Sosyal politika alanında güttükleri amaçlar nispeten zayıf olduğundan, devrim öncesi yukarı ve orta sınıf mensuplarıyla çatışma durumuna gelmemişlerdir. Bunlar sadece siyasî güç odaklarından uzak tutulmuşlardır. Başka deyimle, devrimden sonra bürokrasinin yapısında esaslı bir değişiklik olmamıştır. Bu bağlamda, aşağı sınıflar devrim dışında kalmıştır. Fakat modernleşme, Osmanlı rejiminin patrimonyal karakterini değiştirmiş, merkezî iktidar dışında kalanlar için üst yöneticiler sınıfına katılma imkânları açılmıştır. Bu durum, esaslı bir ayrılık ifade eder. İngiliz devrimlerinde aynı karakter görülmez. Türkiye'de devrim sonrası istikrarsızlık, bağımsız dinî elemanların zayıflığı ile beraber devrimci seçkinler grubunun nispeten kendi içine çekilmiş kültür yapısı ile açıklanabilir.

Eisenstadt modernite ve modernleşme problemini Wolfgang Schluchter ile ortaklaşa yazdığı bir makalede daha geniş bir açıdan yeniden ele aldı. 1950 ve 1960'larda formüle edilen teoriler modernite ve modernizasyonun, belli kültür, kurum, sosyal yapı, inanış ve düşünüş biçimlerindeki farklılıkları tamamen ortadan kaldırması biçimindeydi. İlk modernite görüşü Avrupa'da doğmuş olup bir modern medeniyetin XIX. yüzyılda ortaya çıktığı görüşü yaygınlaştı. Bu görüş Asya, Lâtin Amerika ve Afrika'da yayıldı. Bu yayılışı, aynı şeyin bir tekrarı süreci değil, daha çok yeni farklı medeniyetlerin oluşması şeklinde anlamalıdır. Sosyoloji bakımından bu, evrensel dinlerin ve büyük imparatorluk yapılarının yayılışına benzer. Ancak modern dönemde yayılış çok daha hızlı, yoğun ve evrensel biçimdedir. Modern dönemde süreç, uluslararası çerçevelerde

gelişerek her biri kendi dinamiğini doğuran çok merkezli ve farklı modern medeniyetler ortaya çıkarmıştır. Öbür yandan örnek alınan toplum da biteviye değişmiştir.

Avrupa veya Kuzey Amerika örnek alınmışsa da, Asya'da, Orta Doğu'da bambaşka kültür-medeniyet biçimleri ortaya çıkmıştır. Atatürk Türkiyesi veya Rusya hiçbir zaman bir Fransa veya İngiltere olmamıştır ve olamazdı. Atatürk'ün modern Türkiyesi başka bir modern memleket hâline gelmiştir. Eisenstadt Türkiye'nin modernleşmesi üzerindeki analizinde bunu kuvvetle belirtmiştir. Ona göre Türk modernleşmesi, memlekette mevcut sosyal ve siyasî koşulların etkisi altında bir Batı modernitesi değil, bir Türk modernitesini doğurmuştur.

İlkin Avrupa'da ortaya çıkan modernite; birbiriyle ilişki hâlinde sosyal farklılaşma, şehirleşme, serbest pazar ve endüstrileşme, yoğun iletişim gibi yapısal karakterler gösterir. Kurumsallaşma bakımından bu süreç, ulus-devlet, rasyonel kapitalist ekonomi, kültür bakımından ulus-devlet çerçevesinde yeni kolektif kimlikler (işçi, patron, bürokrat) ifade eder.

Modernleşme teorisi veya programı; Marks, Durkheim ve bir ölçüde Weber'in önceki klâsik teorileri gibi, erken Avrupa modernitesinde ortaya çıkan temel kuramsal tasarı ve çerçeveler, yani sosyal farklılaşma, şehirleşme, endüstrileşme vb. şeklindedir, sonunda bütün bunlar modernleşme çabasındaki tüm toplumlarca benimsenecektir. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde 5 yıllık planlar böyle bir teoriye dayanıyordu. Bir kelime ile üstün Avrupa örneğinde, aynı tipe ircâ edilebilen (dönüştürülebilen) bir modernite tasarısı var, sanılıyordu. Ama gerçek tamamen farklı çıktı.

Gerçekte ortaya çıkan örnekler, bu aynı tipe ircâ teorisinin bir hayal olduğunu gösterdi. Bu gerçek, Avrupa ve Amerika'da da böyle oldu. Her tarafta *convergence* (aynı hedefte birleşme) yerine *divergence* (farklılaşma) ortaya çıktı. Toplumlarda yapısal, kuramsal ve kültürel boyutlarda bağımsız gelişmeler görüldü.

Türkiye'de ulus-devlet, lâik eğitim sistemi, endüstrileşme ile demokrasi birbirinden bağımsız gelişmeler gösterdi. Fabrika ve tren yolları mutlaka zihniyet değişimi getirmedi. Batı modernitesinin kültür gelişim prensiplerinin, meselâ lâik bir eğitim sisteminin mutlaka toplumda yapısal ve kuramsal değişimler getireceği teorisi, günümüzde yapılan gözlemlerin ışığında her gün daha çok sorgulanıyor, eski tek çizgide gelişim teorisinin yetersizliğini ortaya koyuyor. Herhâlde Batılılaşma, her yerde aynı gelişmeyi getirmiyor.

Bugün, İslâm ülkelerinde, yalnız sıradan halk değil, Batı üniversitelerinde eğitim görmüş aydınlar dahi Batı kültür değerleri yerine, geleneksel tarihî-dinî değerlere dönüyor. Eisenstadt'a göre modernite dünyanın bü-

yük bir kısmına yayılmıştır, fakat bir tek ortak medeniyete vücut vermemiştir. Batı toplumlarında dahi moderniteden anlaşılan şey dışında derin değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Batılı bugün; insanın evrendeki rolü, gelişme-ilerleme, kişi ile toplum, akıl ile duygu hayatı ve başka alanlarda, eski Batı değeryargılarından hayli farklı düşünüyor. Batı'da devlet ve sivil toplum, yalnız siyasî otorite konusunda farklı kurumsallaşmada değil, siyasî protesto ve faaliyet alanlarında da farklı tarzlar göstermekte.

Herhâlde modernitenin kültürel boyutları; Daha çok toplumların kültür değer sistemiyle dışardan veya kendi içinden kaynaklanan etkenlerin karşılıklı etkileşimi sonucunda şekilleniyor.

Eisenstadt'ın bu gözlemi, bize Ziya Gökalp'in belli bir topluma özgü *harsın* (kültürün) tüm sosyal hayatı şekillendiren kavrayıcı gücü üzerindeki gözlemini anımsatıyor. Karşılıklı etkileşim; elit ile elit karşıtı sınıflar arasında protesto hareketlerini tetikleyen eşitlik yorumlarında kendini göstermekte. Ortaya çıkan yeni elit sınıf, değişime karşı durumunda daha çok mevcut geleneklerin etkisi altındadır.

O hâlde birçok moderniteden söz etmek mümkündür. Avrupa-merkezli Batı kültür emperyalizmi, oryantalizm iddiası bir derece haklı görünüyor. Batı kültür örneği modernleşen öteki toplumlara uygulanabilir mi? sorusu ortadadır. Öyle ise, karşılaştırma yöntemiyle beraber Batı-dışı toplumlarda iç dinamikleri değerlendirmek sorusu karşımıza çıkmakta.

Max Weber'in dinî *sektarianizm* ve *heteredoks* akımlar üzerinde görüşleri de bugüne dek önemini korur. Her geleneksel kültürün kendi koşulları içinde araştırılması düşüncesi de dar kapsamlı bir teori, bir historisizm olmaz mı, sorusu da gündemde. Herhâlde kültürde evrim teorisini bir tarafa bırakmak gerek.

Meselâ Müslüman toplumlarda İslâm'ın aldığı çarpıcı zıt şekiller, medrese İslâm'ı yanında itizaller-heteredoksileri, bir Taftazânî ve bir Râzî'yi, bir Muhammed İbn Abd al-Wahhâb'ı veya bir Muhammed Abduh'u, İslâm'ın iç dinamikleri çerçevesinde incelemek gerekmez mi? Bu düşünce akımlarını Batı dünya görüşüyle ele almak, oryantalizm bizi yanlış sonuçlara götürmez mi? Batı gelişme teorisine uymayan bir akımı, noksan ve olumsuz saymak hatasından nasıl korunabiliriz?

Ama, mukayese yöntemini kullanırsak ortak bir ölçü kullanmak zorunda değil miyiz? Böylece Max Weber'in "ideal tip" ve aykırı hâller teorisi önümüze çıkar. Burada Avrupa'nın hümanizma ve Aydınlanma Çağı ölçütleri hesaba girmez mi? Böylece, öteki medeniyetlerde rastlanan farklılıkları kavramak mümkün olmaz mı? Herhâlde Avrupa tarihindeki gelişim hakkındaki sosyolojik ve tarihî tespitleri, öbür medeniyetlerin dina-

miğinin incelenmesinde başlıca ölçüt olarak almak hatasına düşmemek gerek.

İzlenecek yöntem şudur: Her medeniyet, kendine has kurumsal formasyonlar ve kültür alt-yapıları geliştirmiştir ve bu medeniyetlerin özgün çizgileri Batı'ya uzaklık veya yakınlığına göre değil, kendi koşulları içinde araştırılmalıdır. "İlk" modernite saydığımız Avrupa modernitesinde bir bölüm kurum ve kültür ögeleri bizim için bir hareket noktası olabilir. Bunlar nelerdir? İlkin, mutlakiyetçi devletin oluşumu, modern ulus-devletin menşeidir. Bu gelişime denk gelişme, sivil toplumun ve kapitalist ekonominin ortaya çıkışıdır. Buna paralel olarak ortaya çıkan kolektif kimlikler; ülke bütünlüğü, sekülerizm ve sivillik (başkasının haklarına saygı) ve bu ölçütlere bağlı olarak bazı ideolojik reçeteleri uygulamakta güçlü bir eğitim.

Türkiye'de cumhuriyet döneminde Batı'dan alınan ulus-devlet ideolojisi bu tarife uyar: Bölünmez ülke bütünlüğü, herkes için Türk vatandaşlığının zorunlu olması, bu yüzden de devletin seküler-lâik olması, dinlerin bireysel vicdana bırakılması ve bütün bunların kanun zorunluluğu altına alınması. Son on yılda Batı'dan gelen bu kavram ve kurumlara karşı bir direnç ve sorgulama akımının güçlü bir biçimde kendini gösterdiği ortadadır. İslâmlaşma akımının toplum ve politikada güçlenmesi, etnik sorunların ilk sırayı almasını, Türkiye misâlinde ulus-devletin ortaya çıkan özgün gelişmeleri olarak algılayabiliriz.

Öte yandan, Batı'nın ulus-devlet modeli, bugün tüm Asya'da ve koloni döneminden gelen Orta-Doğu Arap devletlerinde izlenmekte, ona karşı bir İslâm birliği bilinci güçlü biçimde kendini göstermektedir.

Tarihe bakarsak, Ulus-devlete doğru gelişme, Osmanlı'da, Hint-Türk imparatorluğunda, Ming ve Ching Çin'inde, Tokugawa Japonya'sında, Vietnam'da izlenebilir. Tabiî bu gelişmeler Avrupa'dakilerle kıyaslanamaz. Bu gelişmeler bu devletlerin kendi iç dinamikleri çerçevesinde açıklanabilir. Halk dilinin resmî dil düzeyine gelmesi, kolektif kimliklerin ve siyasî niteliklerin yeni baştan yapılanması bunu kanıtlar.

Herhâlde Avrupa modernitesinin, öbür medeniyetlerin araştırılmasında yetersizliği açıktır. Bu bağlamda sivil toplum ve ulusalcılık konularına eğilmek gerekir. Sivil toplum kavramı, XVII. ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma geleneği (*Enlightenment*) çerçevesinde, özellikle mutlakiyetçi monarşilerden ulus-devlete geçiş döneminde incelenmelidir. Hegel'den kaynaklanan bir görüşle sivil toplum kavramı, Wilhelm von Humboldt'ın modern üniversitede düşünce özgürlüğünün temel kurumları üzerindeki yorumunda ifadesini bulmuştur. Gelenekçi monarşilerin müdahaleci "polis devlet" geleneğine karşı üniversitede bir özerklik alanı yaratmak gere-

ğini vurgulamıştır. Bu prensip, toplumun herhangi bir faaliyet alanına uygulanabilir. Başka deyişle devlet otoritesinin yönlendirmediği özerk bir toplum faaliyet alanı, sivil toplum yaratır.

Fakat sivil toplum kavramı, daha çok kamu hayatında ele alınmalıdır. Bu kamusal alan, resmî devlet faaliyet alanı ile özel hayat arasında aranmalıdır. Halkın yararına olan *kolektif* iyileştirmeler; devlet faaliyet alanı dışında kalan halka ait kamusal alanlarda devlete bağımlı olmayan grupların gerçekleştirdiği işler, sivil toplumun faaliyet alanını oluşturur. Kamu faaliyet alanının (*public sphere*) gücü, dağınık veya birleşik, merkeze yakın veya uzak oluşuna göre değişiklik gösterir. Kamusal alan, ilkin yüzyüze bir etkileşim ötesindedir, esnektir, toplum yararına olan problemlerde tartışma kabul eder, sınırlarını genişletir, daraltır, "öteki"nin tanınmasını tartışır. Devlet faaliyetleriyle yakından ilişki içindedir, fakat onun dinamiğine bağlı değildir.

Türk sosyoloji ve siyaset bilimcileri, başlıca Şerif Mardin ve Metin Heper, esas itibariyle Max Weber sosyolojisi kavramları çerçevesinde Atatürkçülüğü analiz etmişlerdir. Mardin'e göre Atatürk, reform için topluma yeni bir biçim kazandırmak üzere kafasında yeni bir "toplum haritasıyla" harekete geçmiştir. Tarihçi ve sosyolog, her şeyden önce bu "haritayı" belirlemek zorundadır. Osmanlı toplumunda da bürokratlar, sultanın siyasî otoritesini kullanarak, toplumu bir biçimde örgütlemeye çalışmışlardır. Osmanlı toplumunda "onur ve mevki" hükümdarın iradesiyle belirlenir. Max Weber sosyolojisinde *honor* ve *rank,* sosyal düzenin temel prensipleridir. Bağımsız bir otorite kaynağı sayılan ilmiye bile hükümdârın düzenleme iradesine tâbi idi. Mardin'e göre, Atatürk devrimi böyle bir onur ve sosyal kademelenme yerine, tamamen farklı bir onur sistemi getirmiştir.

Atatürk, patrimonyal kişinin otoritesi üzerine kurulu bir onur ve mevki anlayışı yerine kurallar ve yasalar üstüne dayalı bir onur sistemi getirmiştir. Meşrûluk kaynağı artık kişi değildir. Bunun ayrıntıları, evren düzenini yorumlamada, yani din yerine pozitif bilimin konmasında, avâm-havâs ayrılığı yerine halk kavramının gelmesinde ve nihâyet siyasî düzende ümmet kavramından ulusal devlete geçiş kavramında kendini gösterir. Tanzimat dönemi, Mustafa Kemal kuşağını ve Batılı düşünce potansiyelini hazırlamıştır. Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemindeki gelişmeler, Atatürkçülüğün temel kavramlarını getirmiştir. Temel insan hakları fikri, daha 1839 Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu'nda ifade edilmiştir. Fransa'nın Aydınlık felsefesi ve Fransız ihtilâl fikirleri, Genç Osmanlılar döneminde Şinasî ve Namık Kemal ile gündeme gelmiştir. Şinasi, o dönemde Reşid Paşa'nın getirdiği kanun egemenliği prensibini ifade ile: "Bil-

dirir haddini sultana senin kanunun" diyebilmektedir. Bu hareket, 1876 Osmanlı Anayasası'nın ilânı ve parlamentonun toplanmasıyla doruk noktasına erişmiştir. Şerif Mardin'in bir "ütopya", bir "toplum haritası" olarak tanımladığı Batılılaşma tasarısı, Mustafa Kemal'in karizmatik kişiliğiyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Şerif Mardin, onun başarı sırrını, "gerçekten olağanüstü özelliği, ütopyacılıkla realizmi dengeli biçimde yürütebilmiş" olmasında bulmaktadır.

Metin Heper, Atatürk döneminde karizmanın, siyasî objektif bir modele dönüştüğünü ileri sürmektedir. Başka bir deyişle Atatürk, kaynağı Fransız İhtilâli'ne giden millî irade, popülizm ve devletçilik biçiminde ifadesini bulan değerleri, devlet kontrolünde bir eğitim programıyla yetiştirdiği aydın-bürokrat grubuna emanet etmiş ve onların eliyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu değerler sistemi, millet kavramında; millî tecânüsü olan, merkeziyetçi bir idareye sahip, mutlak egemen bir devlet idealinde ifadesini bulmaktadır. Atatürk, büyük asker, vatan kurtarıcısı olarak kazandığı karizmayı, kişisel otoritesi veya belli bir sınıfın çıkarları doğrultusunda değil, yukarıda saydığımız belli bir değerler sistemini gerçek yapma yolunda kullanmıştır. Halk kitleleri gözünde Atatürk'ün karizması, "dinimizi, bayrağımızı ve şerefimizi kâfire karşı kurtarması" inancından kaynaklanmaktadır (Weber sosyolojisinde gördüğümüz şeref, onur kavramı). Heper, bu Atatürk imajının resmî araçlarla adeta bir "putlaştırmaya" kadar gittiğini kaydeder. Bu karizmatik kişilik, belli bir değerler sistemini örgütleme ve meşrûlaştırma için kullanmıştır. Atatürk, meşrûlaştırma sürecinde, siyasî kongreler, TBMM gibi hukukî kurumları, hattâ gerektiğinde geleneksel kurumları, câmiyi ve müftüleri politikasına uyumlu kılmaktan kaçınmaz. Heper'e göre, Atatürk devriminin başka karizmatik liderlerin uyguladığı devrimlerden farkı, belli bir programa bağlı olması ve bu programı egemen bir sivil bürokrasi aracılığı ile gerçekleştirmeyi hedef tutmasıdır. Bu amaçla, Atatürk'ün programına gönül veren bir bürokrat elit grubu yetişmiştir (CHP).

Heper, Atatürkçülüğü ve onun inkılâp taktiğini irdeleyen bir çalışmasında modern devleti, kurumsallaşan, kişisel eğilimlerden arındırılmış sistemli bir kurallar bütünü, objektif yasalar olarak tanımlar. Bu devlet tipinde, kişisel patron-kul ilişkileri söz konusu olamaz. Bu kavram içerisinde Heper'e göre, Atatürk'ün bütün etkinlikleri titizlikle yasal ve kurumsal çerçevede yürütülmüştür. Atatürk, hânedâna karşı bir ihtilâl hareketine giriştiği zaman, Erzurum ve Sivas kongreleri, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Heyet-i Temsiliye başkanlığı ve nihâyet TBMM başkanlığını temsilen hareket etmiştir. Söylemeye hacet yoktur ki, sultan-halifenin altı yüz yıllık patrimonyal egemen otoritesi karşısında

hareketlerine meşrûluk kazandırmak için başka bir yol da yoktu. Mustafa Kemal; başından beri millî iradeyi egemen kılma prensibiyle adım adım yürüyerek, Türkiye Cumhuriyeti'ni, sultan-halifenin patrimonyal devleti yerine gerçekleştirmiştir. Mustafa Kemal'in düşlediği devlet, bir yandan sultan-halifenin şahsî egemenliğinden, öbür yandan Avrupa'nın emperyalist sömürüsünden ve egemenliğinden kurtulmuş, Avrupa devletleriyle eşit, haysiyetli, modern bir devlet ideolojisi idi. Mustafa Kemal, Samsun'a ayak bastığından bu yana, bu ideolojiyi bir aksiyon hâline getirmiş, fiilî durumlardan yararlanarak onu adım adım uygulamış ve gerçekleştirmiştir. Onun Türk tarihinde devlet işlevi bu açıdan değerlendirilmelidir. Atatürk, bu ideolojiyi özetlerken "İrade-i Milliye... bi'l-umûm efrâd-ı milletin arzularının, emellerinin muhasalasından ibarettir" der. İşte bu noktada Atatürkçülüğün stratejisi ortaya çıkmaktadır. Atatürk, bu "emellerin", bu "ma'şerî fikrin" ilkin aydınlarda bilinçli bir hâle geldiğini ve aydınların halkı bu doğrultuda yönlendirmek gerektiğini söylerken, kendi inkılâp taktiğini açıklamaktadır. Ziyâ Gökalp'in özetlediği gibi, toplumda mevcut "ma'şerî fikri" keşfetme, gelenekçi topluma rağmen bu fikri, bu projeyi yukarıdan, kanun yoluyla halka mâl etme, aydınların görevi ve ödevidir. İşte, Atatürk inkılâplarının mantığı ve "meşrûlaştırma" taktiği, böyle bir anlayıştan kaynaklanır. Heper'e göre, yukarıdan empoze edilen ideoloji ve onun aksiyona dönüşmesini ifade eden *inkılâp*, çağdaş devlet ideolojisini gerçekleştirdiği için haklı ve meşrûdur. İnkılâplar, son tahlilde, halkın gerçek ihtiyaçlarını ve gelecekte kurtuluşunu ifade eder. Heper, bu inkılap taktiğini, "kamu çıkarlarını sağlama işlevi" olarak tanımlar ve *modern* devlet kavramını ifade ettiği için gerekli ve meşrû bulur. Çoğunluğu aydınlardan kurulmuş bir millet meclisinin yaptığı kanunlar biçiminde inkılâplar yukarıdan gelir ve ileri çağdaş devlet idesini gerçekleştirdiği için de meşrûdur. İnkılâpları "ma'şerî vicdan" ve TBMM onaylamaktadır. Bu "kavramlaştırma" ve "yasallaştırma" bir evrimi amaçlar. Fakat burada, doğal olarak bir sorun ortaya çıkmış ve Atatürk'ün ölümünden itibaren bu sorun, Türkiye politik hayatında karşı partiler ve darbeler biçiminde ağır bunalımlarla kendini göstermiştir. Eğer halkın vicdanında mevcut "ma'şerî fikir", aydınların algıladığından farklı bir biçimde ortaya çıkarsa, ne olacaktır? Atatürk, inkılâplarını yukarıda anlatılan taktik çerçevesinde ortaya koymaya özen göstermiş ve kendisini diktatör olarak tanımlayanlara daima karşı çıkmıştır.

Bütün ihtilâllerde, yeni toplum ve devlet tasarısını gerçekleştirmeye çalışan önder, daima toplumun iyiliği için gerekli olanı yaptığını ileri sürer. Böylece, devrim, halk nâmına meşrûlaştırılmış olur. Atatürk, "ma'şerî vicdanı" izlediğini ileri sürerken, kuşkusuz, Türk tarihinde yüz elli yıl-

dır özlenen Batılı devlet düzeni için yapılan reformları göz önünde tutmuş olmalıdır. Bu reformların bürokrat kuşaklar ve bir *intelligentsia* tarafından benimsenmiş olması, onun tarihî değerini küçültmez. Çünkü, Büyük Fransız İhtilâli dahil, bütün devrimlerde, devrimin bilinçli ifadesini daima aydınlar temsil etmiştir. Türk tarihinin yüzyıllar boyunca en büyük sorunu, Avrupa ile boy ölçüşme kompleksidir. Önce sorunu, onu atletmekle yanıtlamış; bunu başaramadığı zaman da onunla bütünleşmekte aramıştır. Atatürkçülük, yüz elli yıllık bir tarihî gelişimin son ve radikal ifadesi olarak yorumlanabilir.



Muntadas, *ethique, esthetique, politique*, 1997.

Atölye: Siyaset Bilimi Çalışmaları - II

KEMAL PASHA

KEMAL'S CONSTRUCTIVE PROGRAM



M. Szczuka.

SOSYAL DEMOKRASİ VE TÜRKİYE

E. Fuat Keyman*

Demokratik rejimleri, otoriter ve totaliter rejimlerden ayıran özelliklerden birisi de, siyasetin taşıyıcı aktörleri olan siyasî partilerle devlet aktörleri (sivil ve askerî bürokrasi) arasındaki alanın darlığı ya da genişliğidir. Bu alan, ki siyaset yapma alanıdır, genişledikçe rejim demokratikleşir, daraldıkça otoriterleşir. Türkiye'de çok partili demokrasi deneyimi içinde bu alan, darbeler dışındaki dönemlerde bile her zaman dar bir nitelikteydi ve bu nedenle de Türkiye'de demokrasi deneyimi hep bir "demokrasi eksiği" sorunu yaşadı, demokrasi derinleşemedi ve kurumsal ve kültürel olarak toplumsal yaşama yerleşik bir nitelik kazanamadı. 1990'lı yıllar Türkiye'de siyasî aktörlerle devlet aktörleri arasındaki alanın iyice daraldığı, demokratikleşme ve ekonomik sorunların istikrar ve güvenlik adına ikinci plana atıldığı yıllar oldu. Fakat ortaya çıkan, istikrar değil giderek artan ve toplumsal yaşamın her alanında hissedilen istikrarsızlıktı; toplumla bağ kurmak yerine, devlet-merkezci siyasetin sözcülüğünü yapmak isteyen siyasî partilerin giderek oy kaybetmeleri ve yok olma sürecine girmeleriydi. 2000'li yıllara gelindiğindeyse, istikrar yerine ekonomik, siyasal ve kültürel düzeyde istikrarsız bir Türkiye ortaya çıktı. Siyasî bir deprem niteliğindeki 3 Kasım 2002 seçiminde de istikrar söylemi adına top-

* Prof. Dr. E. Fuat Keyman, Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

lumsal sorunlara sırtlarını çevirmiş tüm siyasî partilerin parlamento dışında kaldığını gözledik.

3 Kasım seçiminin sonucunda ortaya çıkan Adalet ve Kalkınma Partisi (bundan sonra AKP) tek parti iktidarı ve Cumhuriyet Halk Partisi (bundan sonra CHP) tek parti ana muhalefeti Türkiye'ye siyasal aktörlerin istikrarı demokratikleşme ve sürdürülebilir ekonomik kalkınmada arama olasılığını verdi. Türkiye'de uzun yıllar sonra siyasî aktörler ile devlet aktörleri arasındaki siyaset yapma alanının genişlemesi, dolayısıyla demokratikleşme yoluyla toplumsal sorunlara çözüm bulma olasılığı da doğdu. Aynı zamanda, Türkiye-AB ilişkilerinde ortaya çıkan tam üyeliğe dönük olumlu gelişmeler ve diğer taraftan Irak Savaşı ve Türkiye-ABD ilişkileri, Türkiye'nin gücünün güvenlikle-demokratikleşmesine ve ekonomik kalkınmayı beraber gerçekleştirmesine bağlı olduğunu gösterdi. Türkiye'nin geleceğinin devlet-merkezci siyaset anlayışında değil, demokratikleşmede aranması gerekliliği, hem 3 Kasım seçiminde, hem de 2000'li yıllarda Türkiye'nin yüzleştiği uluslararası ilişkiler sorunları içinde, AKP ve CHP'ye tarih ve değişim tarafından söylenmiş oldu.

Tarih ve değişimin ortaya koyduğu bu toplumsal gerçeği şimdiye kadar görmeyen bir CHP var karşımızda. AKP'ye toplumsal sorunlara çözüm önerileri temelinde, dolayısıyla alternatif bir yerel yönetim yasası, alternatif bir YÖK yasası, alternatif bir Irak politikası, alternatif bir Kıbrıs politikası, alternatif bir sürdürülebilir ekonomik kalkınma anlayışı, AB sürecinde itici güç olma, demokratikleşmeyi derinleştirme vb. politikalarla güçlü bir muhalefet üretmek tercihinde olmayan bir CHP yönetimiyle, Türkiye'de ana muhalefet partisi işlevi sürdürülüyor. Karşımızda hâlâ 1990'lı yılların siyaset anlayışını sürdürerek toplumdan kopuk bir söylemle, devlet-merkezci siyaset anlayışının güvenlik söyleminin sözcülüğünü yapmayı tercih eden bir parti var. AKP ile devlet aktörlerini karşı karşıya bırakıp, bu süreçten AKP'nin yıpranacağını uman, dar bir siyaset anlayışıyla hareket eden CHP, hem kendisine oy veren seçmen kitlesi temelinde, hem de Türkiye'yi ciddi bir değişim geçiren dünya içinde güçlü bir aktör yapma bağlamında ciddi bir sorun olarak ortaya çıkıyor, akademik ve kamusal söylem içinde tartışılıyor.

CHP'nin yaptığı bu hatalı tercih kendisini toplumdan uzaklaştırırken, ironik olarak AKP iktidarının Türkiye'de giderek güçlenmesine, AKP'nin uluslararası aktörler tarafından "Türkiye'yi dönüştüren aktör" olarak algılanmasına ve AKP'nin merkez sağı "muhafazakâr demokrasi" ideolojisi temelinde yeniden-inşa etme sürecine ciddi bir katkıda bulunuyor. Fakat, bununla birlikte, hem savaşa indirgenen 11 Eylül-sonrası dünya politikasının demokratik bir dünya yönetimine dönüştürülmesi sürecinde Tür-

kiye'nin yapabileceklerini; hem de Türkiye-AB ilişkileri temelinde çok ciddi bir 2004 yılı geçiren Türkiye'nin kendi demokratikleşme sürecinde yapılması gereken değişim ve dönüşümleri düşündüğümüzde, Türkiye-nin modernleşme ve demokratikleşme sürecinin itici gücü olacak bir sosyal demokratik partiye gereksinimi olduğunu da görüyoruz. En azından, kısa dönemde de, giderek güçlenen AKP iktidarını dengeleyecek, bu iktidarın Türkiye'yi yönetiminde ortaya çıkacak olası sorunların demokratik bir temelde çözülmesini sağlayacak ve devlet-toplum/birey ilişkilerinin bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ekseninde düzenlenmesini sağlayacak bir sosyal demokratik muhalefete Türkiye'nin gereksinimi var. Diğer bir deyişle, "güçlü ve demokratik bir Türkiye" yaratmak için, hem bugün etkin bir muhalefet partisi işlevini görecek hem de uzun dönemde sosyal demokrasiyi bir ideoloji olarak toplumsal ilişkiler içinde yaygınlaştıracak sosyal demokratik bir partiye gereksinimimiz var. Fakat, toplumla organik bağ kuracak politikalar üretmek yerine, devlet-merkezci dar bir siyaset yapma anlayışını bugüne kadar tercih eden CHP'nin, ne etkin bir muhalefet partisi işlevini görmede, ne de kendisini güçlü ve demokratik bir Türkiye vizyonunu kurabilecek sosyal demokratik bir partiye dönüştürmede başarılı olması mümkün gözüküyor.

Bu nedenle, bugün Türkiye'nin temel sorunlarından birisi de CHP ve bu partinin siyaset yapma anlayışıdır. Aynı zamanda, Türkiye'nin temel gereksinimlerinden birisi de, yaşadığımız sorunlara güçlü demokratik çözümler üretebilecek, AKP üzerinde demokratik baskı kuracak, toplumla iletişimi sağlayacak ve Türkiye'nin kültürel, jeopolitik ve siyasal önemini dünyaya ve AB'ye anlatabilecek sosyal demokratik bir söylemin yaşama geçirilmesidir. Bu anlamda yapılması gereken, sadece bugünkü yapısı içinde CHP'yi liderlik ve parti yönetimi temelinde tartışmak değildir, aksine Türkiye'de sosyal demokratik bir oluşumu "ideoloji ve vizyon" ekseninde tartışmaktır, bir siyasî aktör olarak sosyal demokrasinin hangi felsefî, kuramsal ve siyasî parametreler üzerinde kurulacağını ve hangi yollarla toplumla iletişime geçilebileceğini tartışmaktır. Bu çalışmada, hem CHP'nin bugün yaşadığı sorunun eleştirel ve çok-boyutlu bir çözümlemesini yapmaya çalışacağım hem de "bir siyasî aktör, bir toplumsal hareket ve bir ideoloji olarak sosyal demokrasinin ne tür bir felsefî ve kuramsal temele oturması gerektiği" sorusunu yanıtlamaya çalışacağım.

KRİZ, İDEOLOJİ, VİZYON

1980'lerden bugüne, özellikle 1990'larda ve 2000'li yıllarda, Türkiye'de sosyal demokrasinin, (i) *siyasî bir aktör* olarak, (ii) *toplumsal bir hareket* olarak ve (iii) bir *ideoloji* olarak giderek küçüldüğünü, iktidar olmaktan

uzaklaştığını, hattâ marjinalleştiğini görüyoruz. Bu anlamda, "bugün Türkiye'de sosyal demokrasi ciddi bir sorun ya da kriz yaşıyor" saptaması, sadece siyasî parti düzeyinde, dolayısıyla sadece CHP ya da ondan önceki sosyal demokratik partilere endeksli düşünülmemeli, tartışılmamalı. Böyle bir tartışma, içinde önemli bir doğruluk payı ve açıklama gücü taşısa da, sınırlı ve indirgemeci bir niteliktedir. Düşünme ve tartışma alanını sadece sosyal demokrasinin *siyasî bir aktör* olarak yaşadığı sorunlara indirgemeden, sosyal demokrasinin *toplumsal bir hareket* ve bir *ideoloji* olarak yaşadığı sorunları da içerecek bir tarzda genişlettiğimiz zaman, "bugün Türkiye'de sosyal demokrasi ağır bir sorun ya da kriz yaşıyor" saptaması ciddi bir anlam kazanacaktır. Türkiye'de soysal demokrasinin yaşadığı sorunlu durumu, "siyasî aktör, toplumsal hareket ve ideoloji" düzlemlerinde üç-boyutlu görmeliyiz, ki bu boyutlar birbirleriyle ilişkili ve bağlantılıdır. Böyle bir yaklaşım bize bugünü çok-nedenli, tarihsel ve analitik bir temelde çözümleme ve anlama olasılığını verir. Daha da önemlisi, ancak bu temelde yapılan bir çözümlemeyle, sosyal demokrasinin iktidar olma ve Türkiye'yi yönetmek olanağını yakalaması için gerekli olan "yeniden-yapılanma" süreci başarı ve uzun dönemli bir nitelik kazanabilir. Diğer bir deyişle, sadece parti içi iktidar mücadelelerine, lider değiştirmeye ve delege seçimi ya da parti yönetimi düzenlemelerine indirgenmiş bir yeniden-yapılanma girişimi, bugün sosyal demokrasinin yaşadığı çok-boyutlu sorunlu durumu doğru okuyamadığı sürece başarılı olma şansına sahip değildir. Aksine yapılması gereken, *bugünü tarihselliği içinde doğru okumak ve bu okumanın içinden yarını kurmaktır.*

Üç-BOYUTLU ÇÖZÜMLEME

Bugünün tarihselliğini doğru okumak, her şeyden önce, yukarıda belirttiğim gibi, sosyal demokrasiyi ve sorunlarını üç-boyutlu bir çözümleme sürecine sokmayı gerektirmektedir.

I- SİYASÎ BİR AKTÖR OLARAK SOSYAL DEMOKRASİ

Bu bağlamda yaşanan sorun, kendilerini sosyal demokrat olarak tanımlayan partilerin arka arkaya yaşadıkları seçim başarısızlıklarında, dolayısıyla seçimlerde sürekli oy kaybetmesinde ve seçmen tabanlarının sürekli bir küçülme eğilimi göstermesinde ortaya çıkıyor. 1990'lı yıllar, seçimlerde oy kaybetme ve sosyal demokrat seçmen tabanının küçülmesi olgularının süreklilik kazanmasıyla yaşandı. Bu sürecin tepe noktasına da, 1999 genel seçiminde CHP'nin parlamentonun dışında kalmasıyla ulaşıldı. 3 Kasım 2002 genel seçimindeyse CHP, AKP'nin gerisinde ikinci başarılı parti olarak parlamentoya ana muhalefet partisi olarak girdi. Bu seçimde CHP oylarının % 8'lerden % 19'lara çıkması nicel bir başarı ola-

rak kabul edilmekle birlikte, 3 Kasım genel seçiminin yapıldığı tarihsel bağlamın özgünlüğü ve seçim sonuçlarının ortaya çıkardığı radikal tablo göz önüne alındığında, elde edilen başarının 1990'larda süreklilik kazanan oy kaybetme sürecine son verecek nitelikte olmadığı da ortaya çıkıyordu.

3 Kasım üzerine yapılan farklı çözümlemeler, CHP'nin aldığı sonucun "nitel değil nicel bir başarı olduğu" düşüncesinde birleştiler. 2001 Şubat ayında ekonomisi çöken ve o zamandan beri modern Türkiye tarihinin en ciddi, en vahim ve toplumsal yaşamın her alanında olumsuz ve trajik etkileri en güçlü hissedilen ekonomik krizinin yaşandığı bir dönemde yapılan bir seçimde, bu süre boyunca parlamento dışında kalmış CHP'nin oylarını ancak ana muhalefet partisi konumuna gelebilecek düzeyde arttırmış olması, seçim başarısının nicel olduğunun önemli bir göstergesiydi. Seçim sonucunda, hem koalisyon hükümetini kuran partilerin (DSP, MHP ve ANAP) hem de muhalefette olan partilerin (DYP ve SP) seçmen tarafından parlamentonun dışına atılacak düzeyde cezalandırılması da, elde edilen başarının nicel olduğunu destekleyen bir gelişimdi. 3 Kasım 2002 genel seçimi Türk siyasetinde büyük bir siyasî deprem etkisi yarattı. Koalisyon hükümetinin başbakanının partisi DSP, dünyada az rastlanabilecek bir başarısızlıkla % 20 civarında oy kaybetti ve yok olma sürecine girdi. 1980'ler Türkiyesi'ne damgasını vuran ANAP, DSP gibi, siyasî tarihinin en büyük başarısızlığını yaşadı ve yok olma sürecine girdi. DYP, MHP ve Refah Partisi'nin uzantısı SP parlamento dışında kaldı. Tüm bu partilerin seçmen tarafından demokratik bir platformda cezalandırıldıkları bir seçimde, AKP % 35 civarında oy alırken, CHP oylarındaki artış sadece niceldi ve sosyal demokrasinin süreklilik kazanmış seçmen tabanının küçülmesi sürecini değiştirecek ve ters çevirecek nitelikte değildi.[1]

Bu bağlamda, oy artışının nicel yapısını destekleyen en önemli gelişme, iktidar partisi AKP'nin Türkiye haritasını sarıya boyayacak derecede başarılı, buna karşın CHP'nin hem oy oranlarında hem de kazanılan yerel yönetimler düzeyinde başarısız olduğu 28 Mart 2004 yerel seçimleriydi. 28 Mart yerel seçimleri sonrası ortaya çıkan tablo, sosyal demokrasinin siyasal aktör düzeyinde 1990'lardan beri yaşadığı kriz düzeyinde sorunların yapısal bir nitelikte olduğunu açık bir biçimde ortaya koydu. CHP lideri ve yönetiminin "Türk halkının CHP'yi anlamadığı"na ve "görsel ve yazılı medyanın AKP yanlısı ve CHP'ye karşı girişimleri"ne gönderimle yaptığı ve yaşanan sorunu "dışsal" gören seçim yorumlarına

[1] Z. Öniş ve E. F. Keyman, "A New Path Emerges", *Journal of Democracy*, 2003.

karşın, ulusal/bölgesel/yerel düzeylerde yapılan çok-boyutlu seçim çözümlemeleri ortak olarak, 28 Mart yerel seçimlerinin sonucunun CHP için başarısızlık, 1990'lardan bugüne süren küçülme ve seçmen tabanını kaybetme sorununun sadece yapısal olduğunu gösteriyordu.

Sonuçta, 1990'lardan bugüne genel ve yerel yönetim düzeylerinde yapılan seçimlerin ortaya şu sonucu çıkardığını söyleyebiliriz: Siyasal aktör düzeyinde yaşanan sorun, bir taraftan bugün artık "yapısal" bir nitelik taşıyan ve seçmen tabanında yaşanan "küçülme" olarak kendisini gösterirken diğer taraftan da, daha da önemli olarak, sosyal demokrasinin iktidar olma ve Türkiye'yi yönetme olasılığının giderek ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

II- TOPLUMSAL BİR HAREKET OLARAK SOSYAL DEMOKRASİ

Bu bağlamda sorun, sosyal demokratik partilerle farklı toplumsal aktörler arasındaki "sınıf" ya da "kültürel kimlik" temelinde kurulabilecek bağların giderek zayıflamasında ortaya çıkıyor. 1980'den bu yana Türkiye, hem küreselleşme süreçlerinin etkisi hem de Türk modernleşmesinin yaşadığı dönüşümlerin sonucunda ekonomik ve kültürel yaşam alanlarında ciddi bir değişim ve dönüşüm geçiriyor. Bu değişim ve dönüşümün, ekonomik yaşamda TÜSİAD, MÜSİAD ve SİAD'lar gibi kurumsal kimliğe sahip ekonomik baskı gruplarının ortaya çıkması, orta ve küçük işletmelerin yaygınlaşması ve yeni sınıf ittifaklarının kurulması biçiminde tezahür ettiğini gözlüyoruz. Burada altı çizilmesi gereken nokta şu: Bu ekonomik örgütler sadece ekonomik baskı grubu olarak hareket etmiyorlar, aynı zamanda da, hem Türkiye'nin siyasal ve kültürel sorunlarıyla ilgili, bu sorunlara çözüm arayan sivil toplum örgütleri kimliğini taşıyorlar hem de ulusal/bölgesel/yerel düzeylerde kolektif kimlik oluşturma süreçlerinin üretimi ve yeniden-üretimi süreçlerine önemli katkılarda bulunuyorlar.[2]

Diğer bir deyişle, 1990'lı yıllardan bu yana Türkiye'de ekonomik yaşamın çok-boyutlu ve farklılaşmış niteliğini simgeleyen ekonomik aktörler, ekonomi ile kültürün kurumsal bir kimlik içinde eklemlendiği bir ilişki biçimini yaratıyorlar ve bu eklemlenme yoluyla farklı modernite söylemlerini ve Türkiye vizyonlarını yaşama geçiriyorlar. Örneğin özünde ekonomik bir baskı grubu olan TÜSİAD, bir taraftan sivil hak ve özgürlüklere dayalı bir modernite söylemini dile getiren bir toplumsal aktör olarak hareket ederken, liberal bir Türkiye vizyonunu savunuyor. MÜSİAD'sa büyük çoğunluğu orta ve küçük ekonomik işletmelerden oluşan

[2] E. Fuat Keyman ve B. Koyuncu, "Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey", *Review of International Political Economy*, 2004/5.

örgütsel yapısı içinde, toplulukçu ve İslâmî bir modernite söylemi ve Türkiye vizyonuyla hareket ederken serbest pazarla İslâmî değerlerin eklemlenmesini simgeleyen "İslâmî bir kolektif kimlik" olarak toplumsal yaşamda yer alıyor. SİAD'larsa, bölgesel ya da yerel yapılanmaları içinde, sadece ekonomik bir baskı grubu olarak hareket etmiyorlar, aksine serbest pazarla yerel kültürü eklemleme çabaları içinde, yereli kolektif kimlik kurma yoluyla güçlendirmeye çalışan bir nitelikteler. Bu çabaları içinde de, milliyetçi, geleneksel ya da aile temelli değerler üzerine "muhafazakâr bir kolektif kimlik" kurmayı amaçlıyorlar. Yukarıda kısaca açımladığım tüm bu çabalar Türkiye'de ekonomik yaşamın artık, (i) homojen ve statik değil, farklı kolektif kimliklerden oluşan heterojen ve dinamik bir yapıda olduğunu; ve (ii) üstelik bu heterojen yapının da farklı modernite söylemlerini ve Türkiye vizyonlarını yaşama geçirmeye çalışan, ulusal/bölgesel/yerel düzeylerde hareket eden yeni bir "toplumsallaşma" sürecini ortaya çıkardığını gösteriyor.

Ekonomik yaşamda oluşan bu değişim ve dönüşüme benzer bir gelişmeyi kültürel yaşamda da görüyoruz. Bu gelişme, dinsel, etnik ve cinsel farklılığa dayalı kimlik siyasetinin ve tanınma taleplerinin güçlenmesiyle, sivil toplumun canlanması, sivil toplum örgütlerinin önem kazanmasıyla, bireysel, siyasal, ekonomik ve sivil hakların korunmasını ve genişletilmesini isteyen vatandaşlık taleplerinin kamusal alana taşınmasıyla bağlantılı bir gelişme. İslâmî kimliğin yeniden-canlanma süreci ve etnik kimlik tanınma talepleriyle terörün iç içe geçtiği Kürt sorunu, 1990'lı yıllarda artık Türk modernleşmesinin ve siyasetinin kültürel kimlik siyasetinden bağımsız düşünülemeyeceğini çok açık bir biçimde ortaya koydu. Cinsel özgürlük, medenî hak eşitliği ve siyasî katılım talebinde bulunan kadın sorunu da, bize Türk modernleşme sürecinin ve siyasetinin ne kadar ataerkil ve dışlayıcı olduğunu gösterdi.[3] Bu gelişmelere, Türkiye'de lâik sekülerleşmenin çelişkili niteliğini ortaya koyan Alevî dinsel kimlik hareketini ve diğer kültürel kimlik taleplerini de ekleyebiliriz. Kültürel kimlik siyasetleri Türkiye'de siyasetin en önemli referanslarından birisi konumuna yükseldi. Ama bu süreç içinde, sosyal demokrasi (i) toplumsal yaşamın bu değişim ve dönüşümüne kendisini eklemleyemedi; (ii) ortaya çıkan yeni ekonomik aktörlere, kimlik hareketlerine ve vatandaşlık taleplerine sosyal demokratik bir "anlam" verecek söylemsel ve siyasî stratejiler üretemedi; ve daha da önemlisi (iii) giderek toplumdan uzak ve "devlet-merkezci" bir siyaset anlayışına büründü. Bu anlamda, 1990'lı ve

[3] Bu gelişimleri çözümleyen önemli bir çalışma için bkz. H. B. Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest, İstanbul, 2002.

2000'li yıllar sosyal demokrasiyle toplum arasındaki organik bağın giderek zayıfladığı yıllar olarak da tanımlanabilir. Bu yıllar içinde, sosyal demokratik partilerin hem ekonomik aktörlerle (toplumsal sınıflar, sendikalar, büyük, orta ve küçük ekonomik işletmeler) hem de kültürel kimlik hareketleriyle (dinsel, etnik, kadın ve gençlik hareketleri) organik bağlar kurmakta zorlandılar ve sosyal demokrasinin bir toplumsal hareket olarak da küçülmesi, zayıflaması ve marjinalleşmesi sorunu ortaya çıktı.

III- BİR İDEOLOJİ OLARAK SOSYAL DEMOKRASİ

Bu bağlamda sorun, sosyal demokrasinin toplum karşısında, hem "farklı güçlü ve demokratik bir Türkiye vizyonu yaratma", hem de toplumsal sorunlara ve taleplere yanıt bulma düzlemlerinde *inandırıcılığını* ve *güvenilirliğini* kaybetmesi temelinde ortaya çıkmaktadır. Bugün sosyal demokrasi farklı toplumsal kesimlerin gözünde, siyaseti devlet-merkezci bir tarzda yapan, kendisini devletle özdeşleştirmiş, temel misyonu olarak rejimin korunmasını gören ve bu anlamda da toplumsal sorunlara çözüm arama girişiminde olmayan, topluma yüzünü dönmeyen ve toplumla bağ kurmayı amaçlamayan bir oluşumdur. Bu nedenle, ideolojik kriz, sosyal demokrasinin (i) toplumsal yaşam içinde "sosyal demokratik kimlik yaratma gücü"nü giderek kaybetmesi ve (ii) "inandırıcı ve güvenilir, farklı ve demokratik Türkiye vizyonu" yaratamaması anlamına gelmektedir. İdeoloji tartışmaları içinde sık sık verilen bir örneği bu bağlamda kullanırsak, sosyal demokrasinin ideolojik krizi, kendisinin toplumsal kalabalığa "Hey Sen!" çağrısına kulak veren, dönüp bakan ve yanıtlayanların sayısının giderek azalmasında kendisini göstermektedir. Bu saptamayı desteklemek ve temellendirmek için, kısaca ideoloji üzerine, özellikle de sol ve sosyal demokratik alan içinde yapılan kuramsal tartışmalara kısaca eğilmek faydalı olacaktır.

İdeoloji modern dönemde hem sosyal bilimler hem de sol ve sosyal demokratik siyasî stratejiler için en önemli ama aynı zamanda en sorunlu kavramlardan biri olmuştur.[4] İdeoloji'nin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği, toplum içinde nasıl bir işlev gördüğü, kültürle, söylemle ve bilimle ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği, vb. temalar üzerine yapılan kuramsal ve siyasal tartışmalar modern zamanlar içinde hep yapıldı: Bu tartışmalar bugün sürüyor, yarın da sürecek. Tartışmalar içinde belki de üzerinde uzlaşmaya varılan tek nokta, ideoloji kavramının "özü itibariyle üzerinde uzlaşması çok zor bir kavram" olduğunun kabul edilmesiydi.

Bu çalışmanın sosyal demokrasiyle sınırlı yapısı içinde, ideoloji kavramının sol ve sosyal demokrasi alanlarında iki farklı temelde algılandı-

[4] L. Althusser, *For Marx*, Verso, London, 1976.

ğını ve anlaşıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, ideolojinin "yanlış sınıf bilinci" olarak tanımlanması. Bu tanımı içinde ideoloji, bilimsel bilgiden farklı, doğru olanın anlaşılmamasına katkıda bulunan, gerçek olanın toplum tarafından anlaşılmaması işlevini gören ve bu temelde gerçeği, doğru olanı "maskeleyen" ve "gizleyen" bir kavram olarak ele alınıyor. Dolayısıyla, ideoloji bir taraftan gerçeğin ve doğru olanın üzerine bir "maske" gibi geçerken, aynı zamanda toplumun, özellikle ezilen, sömürülen ve dışlanan toplumsal kesimlerin "yanlış sınıf bilinci"ne sahip olmalarına yol açıyor. Böylece, ezilen, sömürülen ve dışlanan toplumsal kesimlerin nasıl sağ partilere taraftar oldukları, niye dinsel ya da etnik kimlik siyasetlerine kendilerini eklemledikleri ve niye sol ya da sosyal demokratik siyasal stratejileri desteklemedikleri sorularına yanıt, özellikle sol ve sosyal demokrasi tarafından, ideoloji kavramına, dolayısıyla da yanlış sınıf bilinci olgusuna gönderme yaparak veriliyor. Bu nedenle, yapılması gereken, topluma gerçekleri anlatmak, bu yolla toplum üzerindeki maskeyi kaldırmak ve yanlış sınıf bilincini doğru sınıf bilincine dönüştürmek oluyor.[5]

1980'lerden bugüne Türkiye'de sol ve sosyal demokrasinin, bir taraftan İslâmî kimliğin yeniden-canlanma sürecini, siyasallaşmasını, önemli bir siyasî ve ekonomik aktör konumuna yükselmesini, Kürt sorununu, kadın ve gençlik sorunlarını, diğer taraftan da kendisinin seçim başarısızlıklarını "yanlış sınıf bilinci" olarak tanımladığı ideoloji kavramına göndermeyle açıkladığını görüyoruz. Bu süreçler sol ve sosyal demokrasi tarafından, özünde ekonomik sorunlardan kaynaklanan ve çözümü de ekonomik sorunların yarattığı süreçler olarak algılanırken, bu süreçler içinde oluşan kimlik siyasetleri, ideolojinin maskesi altında oluşan siyasetler; tanınma talepleri de ideolojinin yanlış sınıf bilinci işlevinin toplumsal tezahürleri olarak değerlendirildi. Farklı toplumsal kesimlerin İslâmî kimlik ya da Kürt kimliği temelinde kendilerini tanımlamaları, kadınların ve gençlerin siyasî katılım ve kimlik talepleri, türban sorunu, kültürel, cinsel, dinî ve sivil hakların tanınması ve genişletilmesi, siyasî İslâm kimliğinin Refah Patisi'nden başlayarak bugün AKP'nin tek başına iktidar olmasına kadar geniş bir yelpaze içinde yaşanan toplumsal değişim ve dönüşüm, sol ve sosyal demokrasi tarafından "ideoloji maskesi altında oluşan yanlış sınıf bilincinin farklı toplumsal tezahürleri" olarak algılandı ve anlaşıldı. Bugün içinde benzer bir durum var: CHP yönetiminin hem 3 Kasım genel seçiminde hem de 28 Mart yerel seçimlerinde AKP'nin ve kendisinin

[5] Bu ideoloji kuramsallaştırmasının önemli bir eleştirisi için bkz. E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985.

aldığı oy oranlarını, "biz doğruları anlatıyoruz ve gerçekleri ortaya koyuyoruz, halk anlamıyor" temelinde yorumlaması ve açıklaması, ideoloji kavramının "yanlış sınıf bilinci" olarak kullanılmasına aydınlatıcı bir örnek oluşturuyor.

Yanlış sınıf bilinci olarak algılanan ve anlaşılan ideoloji kavramı belli bir açıklama ve çözümleme gücüne sahip olmakla birlikte, çok ciddi iki sorun taşıyor.[6] Birincisi, bu kavram şu soruya yanıt veremiyor: İnsanların yaşamlarında, tercihlerinde, çevreleriyle ve kendilerinden farklı olanlarla kurdukları ilişkilerde ve kendilerini tanımlamalarında çok ciddi "etkisi" olan bilgi, yorum ve düşünceleri nasıl yanlış olarak tanımlayabiliriz? Bu anlamda, yanlış sınıf bilinci tanımlaması, hem indirgemeci; hem de çok sınırlı açıklama gücüne sahip bir ideoloji kavramını veriyor. İkincisi, yanlış sınıf bilinci olarak ideoloji kavramına gönderimle yapılan açıklamalar, solun ve sosyal demokrasinin siyasî aktör ve toplumsal hareket düzlemlerinde yaşadığı sorunların "dışsal nitelikte sorunlar" olarak yorulmanmasına yol açıyor ve böylece içe dönük çözümleme ve eleştiri yapma olasılığını önemli oranda sınırlıyor. Bu nedenle, sorunların hep dışsal görünmesi ve yanlış sınıf bilincinde aranması, sol ve sosyal demokrasinin kendilerini yeniden-yapılama girişimlerini engelleyici bir işlev görüyor. Kendi içinde hatası olmayan, doğruları anlatan, gerçekleri ortaya koyan, fakat yanlış sınıf bilincine sahip toplum tarafından anlaşılamayan ve sonuçta seçim yenilgileri yaşayan bir sol ya da sosyal demokrasi tablosu ortaya çıkıyor.

Bu bağlamda, ideolojiyi yanlış sınıf bilincinden farklı bir temelde anlamamız sadece kuramsal düzeyde değil, aynı zamanda siyasal-stratejik düzeyde de çok önemli bir girişim. İdeoloji üzerine yapılan kuramsal ve siyasal tartışmalara baktığımız zaman, ideoloji kavramının "toplumsal kimliklerin oluşma sürecine içsel bir pratik" olarak da anlaşıldığını ve tanımlandığını görürüz. Bu bağlamda, yanlış sınıf bilinci tanımlamasının yanı sıra, ideolojinin, ikinci olarak, "modern zamanlarda bireyleri toplumsal özne olarak kuran, daha somut olarak da bireylerin toplumsal özne, kimlik ya da aktör konumuna girmelerine/dönüşmelerine etki eden bir pratik" olarak da tanımlamak mümkün. İdeoloji, bu anlamda, toplumsal kimlik kurma sürecine "içsel" etkileri olan bilgilerin, düşüncelerin, kültürel sembollerin dizimini simgeleyen bir kavram. Ne ulusal kimlik, ne kültürel kimlikler, ne ekonomik kimlikler, ne de siyasî kimlikler, ideolojiden bağımsız kimlikler değil. Milliyetçi, cemaatçi, ırkçı kimlik tanımlamaları ne kadar ideolojikse, liberal, sol, sosyal demokratik ve demokratik

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

kimlik tanımlamaları da o kadar ideolojik. Liberalizm bir siyasal kuram olduğu kadar, liberal kimlik kuran bir ideoloji de ve liberal kimlik kurma sürecinde başarılı olduğu ölçüde liberalizm, modern zamanlarda egemen ideoloji olma konumunu sürdürüyor. Aynı toplumsal olgu sol ve sosyal demokrasi için de geçerli: Sosyal demokratik bir kimlik yaratma etkisine sahip sosyal demokratik ideoloji, kendisini liberalizme, muhafazakârlığa ve etnik ya da dinsel milliyetçiliklere karşı güçlendirme potansiyeline sahip oluyor. Fakat bu noktada altını çizmemiz gereken saptama şu: Bu güçlü ve başarılı olma potansiyelinin gerçekleşmesi için, sol ve sosyal demokrasinin ideoloji kavramını yanlış sınıf bilinci temelinde değil, bireylerin sol ya da sosyal demokratik özne, kimlik ya da aktöre dönüştürülmesi sürecine içsel etkileri olan bir pratik olarak tanımlaması gerekiyor. Toplumsal özne kurulma sürecine etkisi temelinde yapılan ideoloji tanımlaması, sol ve sosyal demokrasiye hem toplumsal değişimi ve dönüşümü iyi okuma, hem de farklı toplumsal kesimlere sol ya da sosyal demokratik kimlik verme olanaklarını verecektir.

"Hey Sen!" çağrısı, bu bağlamda şöyle bir anlam taşımaktadır: Kalabalık bir grubun arkasında duran ve belli bilgilerle, düşüncelerle ve kültürel sembollerle donanmış bir toplumsal aktör -bir faşist, bir ırkçı, bir liberal, bir demokrat ya da bir güvenlik görevlisi, vb.- kalabalığa "Hey Sen!" çağrısı yapar. Bu çağrı yapıldığı anda, "Hey Sen!" çağrısına dönüp bakanlarla çağrıyı yapan toplumsal aktör arasında bir ilişki doğar. Bu o sesi tanıma, duyma ve yanıtlamaya dayalı karşılıklı bir ilişkidir ve bu ilişki içinde çağrıya yanıt veren bireyin toplumsal özne, kimlik ya da aktör olarak kurulma süreci başlar. Bu nedenle, "Hey Sen!" çağrısı, ancak "etkisi" temelinde anlamlı ve güçlü bir çağrıdır. "Hey Sen!" çağrısının içinin boş ya da dolu olduğu, çağrının kalabalık içinde yaptığı etkiye, kalabalığa verdiği mesaja, kalabalık tarafından algılanmasına, duyulmasına ve yanıtlanmasına bağlıdır. Sonuçta, "Hey Sen!" çağrısı, yanlış sınıf bilinci olarak değil, bireyin toplumsal özne olarak kurulma sürecine yaptığı etki temelinde ideolojiktir, işlevi de gerçek olanı maskelemek değil, tam aksine toplumsal gerçekliği, yaptığı çağrı temelinde kurmaktır.

Bu kuramsal çerçeve içinde Türkiye'de genelde sosyal demokrasinin, özelde de CHP'nin, yaşadığı ideolojik sorunu daha net ortaya koyabiliriz. Bu sorun, bugün Türkiye'de, toplumsal yaşamı, toplumsal sorunları ve toplumsal talepleri, sosyal demokratik bir açıdan çözümleyenlerin; kendilerini sosyal demokrat olarak tanımlayanların, dolayısıyla çevreleriyle ve kendilerinden farklı olanlarla sosyal demokratik bir kimlik temelinde ilişkiye girenlerin; Türkiye'nin küreselleşen dünyayla bağlantılarını sosyal demokratik bir tarzda kurmaya çalışanların; ve "farklı ve demokratik bir

Türkiye vizyonu"nu sosyal demokratik bir eksende şekillendirmeye ve yaşama geçirmeye çalışanların sayılarının hem nicel hem de nitel anlamda azalması ve giderek marjinalleşmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, toplumsal kalabalığa sosyal demokratik "Hey Sen!" çağrısı, ne taşıdığı Türkiye vizyonu temelinde, ne içerdiği Türkiye çözümlemesi bağlamında, ne seslendirdiği kültürel semboller içinde, ne de Türkiye'de yaşayan bireylerin sosyal demokratik özne, kimlik ya da aktör konumuna dönüştürülmesinde "etkili" olmaktadır. Sosyal demokratik "Hey Sen!" çağrısını duyan, yanıtlayan, içselleştirenlerin toplumsal kalabalık içinde sayıları giderek azalmaktadır. Bu da, sosyal demokrasinin ve özelde CHP'nin, toplum içinde hem vizyon hem de kimlik kurma düzeylerinde "inandırıcılığı"nın ve "güvenirliği"nin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Sonuçta ideolojik sorun kendisini, sosyal demokrasinin Türkiye'yi yönetmek olasılığının farklı toplumsal kesimlerin gözünde giderek azalması ve daha da önemlisi bu azalmanın da toplum içinde giderek yaygınlaşan bir yargı hâline gelmesinde göstermektedir. Sosyal demokrasi ve CHP toplumsal kalabalığa yaptığı "Hey Sen!" çağrısının içeriğini, toplumsal sorunlara ve taleplere yanıt verecek, farklı toplumsal kesimlerle organik bağ kuracak ve küreselleşen dünyayla Türkiye arasındaki bağlantıları Türkiye için olumlu sonuçlar verecek bir tarzda geliştirecek politikalar, vizyon ve söylemlerle doldurmadığı sürece de, hem bu çağrıya yanıt verenlerin sayısının giderek azalması hem de sosyal demokrasinin Türkiye'yi yönetme olasılığı olmadığı üzerine toplumsal yargının yaygınlaşması kaçınılmazdır.

YENİDEN-YAPILANMA

Yukarıda yaptığım üç-boyutlu çözümlemenin ışığında, bu çalışmanın başında yaptığım saptamaya varabiliriz: Bugün Türkiye'de sosyal demokrasinin yaşadığı sorun, hem CHP'nin siyasî bir aktör olarak toplum içinde güvenilirliğinin ve inandırıcılığının azalmasında; hem de sosyal demokrasinin bir ideoloji ve toplumsal hareket olarak farklı toplumsal kesimler içinde "sosyal demokratik bir kimlik" yaratmaktaki ve toplumla organik bağ kurmaktaki başarısızlığında kendini göstermektedir. Sosyal demokrasi bugün, ne toplumsal sorunlara çözüm üretmede, ne kendisini farklı toplumsal sınıflar ve kimliklerle eklemlemede, ne de "farklı ve demokratik bir Türkiye vizyonu" yaratmada başarılı olmaktadır. Eğer bu sosyolojik ve siyasî çözümleme doğruysa, yapılması gereken "Hey Sen!" çağrısının içini doldurmaktır, bu çağrıyı toplum içinde güvenilir kılmaktır, bu çağrının toplumla organik bağ kurmasını sağlayacak politikalar üzerinde yoğunlaşmaktır, seçim kazanacak ve bu başarıyı sürekli kılacak vizyon ve

ideolojiyi üretmektir. Sosyal demokrasinin yeniden-yapılanma girişiminin başarılı olması, değişimi lider değişimine indirgeyen yaklaşımlarla gerçekleşemez: Aksine yeniden-yapılanma, vizyon, ideoloji ve söylem düzeyinde olmalı ve buradan sosyal demokrasi Türkiye'yi anlama ve yönetme iddiasında olan bir toplumsal hareket ve bir siyasî aktör olarak yaşama geçirilmelidir.[7]

Bu olasılığın yaşama geçirilmesi için iki hayatî sorunun yanıtlanması gerekmektedir. Bu sorulardan birincisi misyon sorunudur. Diğer bir deyişle, yanıtlanması gereken ilk hayatî soru şudur: Türkiye'yi anlama ve yönetme iddiasındaki bir toplumsal hareket ve bir siyasî aktör olarak hareket eden sosyal demokratik bir oluşumun toplumla organik bağ kurmasını gerçekleştirecek misyon ve bu misyon üzerine kurulacak Türkiye vizyonu ne olmalıdır? Bu soruya verilecek yanıt, aynı zamanda sosyal demokratik Türkiye vizyonunun kurucu, felsefî, normatif ve siyasî parametrelerini de ortaya koymak gereksinimindedir. Bu parametreler sosyal demokrasinin kendisini merkez sağ siyasî stratejilerden ve ideolojilerden ayrıştıracağı ve toplum gözünde özgünlük kazanacağı parametrelerdir. Bu nedenle, sosyal demokrasinin hareket tarzını somutlaştıracak parametrelerin ortaya konması, çözülmesi gereken ikinci hayatî sorudur. Aşağıda bu soruları yanıtlayacağım. İlk önce ilk soruyla başlayacağım ve bu soru bağlamında yanıtı da modern Türkiye siyasî tarihinin (kısa ve genel düzeyde yapacağım) çözümlenmesinde arayacağım.

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME-DEMOKRATİKLEŞME İKİLEMİ

1923'ten bugüne modern Türkiye siyasî tarihini incelediğimiz zaman, ilginç bir durumla karşılaşıyoruz. Bu tarih içinde Türkiye'de yukarıdan-aşağıya ve devlet-merkezci bir tarzda gelişen modernleşme, özellikle siyasî modernleşme süreci, ulus-devlet oluşturan bürokrasi, anayasa, yargı ve parlamento vb. modern kurumları oluşturmada *başarılı* oluyor. Andrew Mango'nun *Atatürk* kitabında belirttiği gibi, ulus-devlet kurma olarak tanımlayacağımız siyasî modernleşme temelinde gerçekleştirilen bu başarı küçümsenmemelidir.[8] Gerçekten de, bugün bile, Orta Doğu (özellikle bugün Irak örneği), Kafkaslar ve Balkanlar'ın modernleşme seviyesiyle Türkiye'yi karşılaştırdığımız zaman, bu başarıyı daha iyi anlıyoruz. Fa-

[7] Vizyon ve ideoloji sorununa ağırlık veren benzer bir yaklaşım için bkz. K. Derviş ve Yusuf Işık, *Çağdaş Sosyal Demokrasi ve Türkiye*, 2004. Aynı zamanda, H. B. Kahraman, *Sosyal Demokrasi Düşüncesi ve Türkiye Pratiği*, Sodev, İstanbul, 2002, çalışmasında vizyon ve ideoloji sorunlarını etraflıca tartışıyor.

[8] A. Mango, *Atatürk*, Basil Blackwell, London, 2002.

kat, Türk modernleşmesi kendisini topluma yaygınlaştırmada, bireysel hak ve özgürlüklere dayalı liberal ve çoğulcu bir yapıya dönüştürmede, demokratik bir nitelik kazanmakta *başarısız kalıyor*. 1980'lerden bugüne kadarki değişim sürecinde, Türk modernleşmesinin kendisini dönüştürmesi bir gereklilik hâline geliyor.[9] Bu gereklilik, modernleşmenin liberalleşmesini ve demokratikleşmesini talep eden ve toplumsal hayattan gelen ekonomik istikrar talepleriyle, sosyal adalet çağrılarıyla, siyasal katılım ve kültürel kimlik hareketleriyle ortaya çıkıyor. Bu bağlamda, 1980'ler ve 1990'lar Türkiyesi'ni tanımlayan toplumsal olgulardan birisi de, "modernite krizi" dediğimiz olgudur. Bu krizin çözümü, toplumsal yaşamın değişimini kapsayamayan modernleşme sürecinin bireysel haklar ve özgürlükler temelinde yeniden-kurulmasını gerekli kılıyor.

Benzer bir durumu demokratikleşme sürecinde de yaşıyoruz. 1945-50 döneminden bugüne Türkiye'de çok-partili parlamenter bir demokratik sistem var. Bu sistem, askerî darbeler ve müdahalelerle belli dönemlerde kesintiye uğrasa da devam ediyor. Demokratikleşme üzerine çok önemli çalışmalar yapmış Ergun Özbudun'un belirttiği gibi, Türkiye'de 1923-1945 arasındaki tek parti döneminden çok-partili demokrasiye 1945'te geçiş, Lâtin Amerika ve Güney Avrupa örneklerinden farklı olarak, siyasî bir kırılma ya da kesinti yaşamadan, CHP içindeki belli bir "reform" hareketiyle gerçekleşti.[10] Bu anlamda da, demokrasiye geçişte, yine küçümsenmemesi gereken bir başarı yaşanıyor. Fakat bu başarı, demokrasiyi yerleşikleştirme (demokratik konsalidasyon) ve derinleştirme için geçerli değil. *Demokrasiye geçişte başarılı olan Türkiye, demokrasiyi toplumsal ilişkiler içine, anayasallığa, siyasal kültüre yerleşikleştirmede ve derinleştirmede başarısız oluyor*. 1950-80 arası bu sorun üç askerî darbe ve demokrasinin kesintiye uğraması ve 1990'lardan bugüne "demokrasi eksiği" temelinde yaşanıyor. 1990'lı yıllarda yaşanan demokrasi eksiği kendisini, siyasî partilerin giderek toplumdan kopmasında, merkez sağ ve sol partilerin zayıflamalarında, dinsel ve etnik kimlik siyasetlerinin güçlenmesinde, devletin yolsuzluk ve rüşvet sorunlarıyla girdiği meşruiyet krizinde, siyasal alanın daralmasında, artan siyasal istikrasızlık sorununda ve bireysel hak ve özgürlükler üzerine empoze edilen anti-demokratik

[9] E. F. Keyman ve Z. Öniş, "Globalization, Social Democracy and the Third Way: The Peculiarities of the Turkish Experience", *Political Studies*, çıkacak.

[10] E. Özbudun, *Contemporary Turkish Politics*, Lynne Rienner, Boulder, 2000. Örneğin, Lâtin Amerika ülkelerinde bu geçiş ya askerî darbe yoluyla (*ruptura* olarak adlandırılan siyasî kırılma ya da müdahaleye dönük geçiş süreci) ya da devletle egemen sınıf arasında kurulan bir işbirliği ve ittifak (*pacta* da olarak bilinen geçiş modeli) yoluyla gerçekleşirken, Türkiye'de devlet içinde oluşan siyasî reform hareketiyle gerçekleşti ve CHP içinden çıkan Demokrat Parti ile somutlaştı.

kısıtlamalarda kendisini gösteriyor. Bu anlamda da, demokrasiye geçişte yaşanan başarının, demokrasiyi yerleşikleştirme ve derinleştirmede ciddi bir başarısızlığa dönüşmesinin, Türkiye'de siyasal alanın temel sorununu yarattığını söyleyebiliriz.

Bu kısa siyasî tarih çözümlemesinden şu sonucu çıkartabiliriz: Türkiye'nin bugün yaşadığı siyasî, ekonomik ve kültürel sorunları çerçeveleyen genel sorun, modernleşmenin ve demokratikleşmenin derinleştirilmesi ve toplumsal yaşama yerleşik hâle getirilmesidir. Dolayısıyla, toplumsal sorunlara merkez sağ partilerin ortaya koydukları kısa dönemli ya da belli sınıfların çıkarlarını öncül alan çözümler yerine, uzun dönemli ve kalıcı çözüm arayışı, kendisine modernleşme/demokratikleşme ekseninde yaşanan ikilemi başlangıç noktası olarak almalıdır. Bu ikilemi çözme arayışı da, Türkiye'de devlet-toplum/birey ilişkilerinin (a) bireysel hak ve özgürlüklere saygılı, çoğulcu ve çok-kültürcü bir modernleşme *ethosu* ve (b) derinleştirilmiş ve toplumsal yaşama yerleşikleştirilmiş bir demokrasi anlayışıyla düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda, *bir siyasî aktör, bir toplumsal hareket ve bir ideoloji olarak sosyal demokratik bir oluşumun Türkiye vizyonunu kurma sürecindeki temel misyonu, devlet-merkezci değil, aksine modernleşme ve demokratikleşme sürecinin derinleştirilmesinin ve topluma yerleşikleştirilmesinin itici gücü olmaktır.* Sosyal demokrasi, toplumsal sorunlara çözüm ararken ve toplumla organik bağ kurarken, modernleşme ve demokratikleşme olgularını kendisine hedef almalı ve bu temelde kendisini merkez sağ partilerden ayrıştırmalıdır. Sosyal demokrasinin farklılığı ve özgünlüğü, devlet-merkezci siyaset anlayışında değil, demokratikleşmede yatmaktadır.

SOSYAL DEMOKRATIK TÜRKİYE VİZYONU

Eğer sosyal demokratik bir oluşumun temel misyonu Türk modernleşmesinin ve demokratikleşmesinin itici gücü olmak ise, bu misyonun Türkiye vizyonunu yaşama geçirecek, toplumla organik bağ kurmasını sağlayacak ve aynı zamanda kendisini merkez-sağ partilerden ayrıştıracak felsefî, normatif ve siyasî parametreler neler olmalıdır? Bu hayatî soruya yanıtın beş önemli ayağı olduğunu düşünüyorum:

I- KÜRESELLEŞME

Sosyal demokratik bir Türkiye vizyonu artık salt ulus-devlet paradigması içinde oluşturulamaz: Aksine bu vizyon, bir tarihsel olgu olarak, içinde yaşadığımız küreselleşme süreçlerinin eleştirel bir çözümlemesini yapan ve bu süreçlerin yarattığı ekonomik, siyasî ve kültürel değişimi ve talep-

lere etkili ve demokratik bir yanıt veren nitelikte olmalıdır.[11] Daha açık söylersek, "güçlü ve demokratik bir Türkiye yaratmak" iddiasında olan sosyal demokratik bir oluşum, Türkiye'nin değişen yapısını ve bu değişimin yarattığı sorunları ve toplumsal talepleri çözümlerken ve en önemlisi bu sorunlara çözüm önerisi geliştirirken, sadece "ulusal düzey"le ve "ulus-devlet"le kendisini kısıtlamamalıdır. Devlet-merkezci ve milliyetçi yaklaşımların aksine, sosyal demokrasi, Türkiye çözümlemesini küresel/bölgesel/ulusal/yerel etkileşimleri hesaba katarak yapar. Küreselleşme sürecine ve bu sürecin Türkiye üzerindeki etkilerine eleştirel yaklaşır. Ama bunu yaparken, küreselleşmeyi uluslararası ilişkilerin bugün değişen yapısına anlam veren bir "tarihsel gerçeklik" olarak ele alır, dolayısıyla da küreselleşme eleştirisini devlet-merkezci bir niteliğe büründürmez. Küreselleşme eleştirisi, ne ulus-devleti toplumsal değişime karşı güçlendirmeyi amaçlayan bir niteliktedir, ne de küreselleşmenin şampiyonluğunu yaparak, ulus-devleti küçültmek ya da teknik bir aygıta indirgemek girişimindedir. Aksine, küreselleşme sürecini tarihsel bir gerçeklik olarak ele alan, bu sürecin yarattığı değişimlere güçlü ve demokratik yanıtlar geliştiren sosyal demokratik oluşum, Türkiye'de devlet-toplum/birey ilişkilerini demokratik temelde düzenlemede, aynı zamanda da Türkiye'yi hızla değişen uluslararası ilişkiler içinde, örneğin AB, IMF ve ABD gibi uluslararası aktörlerle ilişkilerinde, güçlü bir aktöre dönüştürme şansına sahip olacaktır.

II- DEVLETİN DÖNÜŞÜMÜ

Sosyal demokratik vizyon ne toplumdan kopuk hareket eden devlet-merkezci yapıya, ne de tüm toplumsal yaşamı serbest pazara indirgeyen neoliberal bir ideolojiye sahip olmalıdır: Aksine bu vizyon hem devletle sivil toplum kuruluşları arasındaki hem de sivil toplum kuruluşlarının kendi aralarındaki ilişkileri demokratik tarzda düzenleyecek ve derinleştirecek bir kamu yönetimi ve yerel yönetim reformunu gerçekleştirmelidir. Anthony Giddens'ın *İlerici Manifesto* kitabında belirttiği gibi, sosyal demokrasi, devleti demokratik ve farklı toplumsal kesimlerle diyalog içinde olan bir yönetim aygıtına *dönüştürmeyi* amaçlar.[12] Sosyal demokratik anlayış içinde devlet, güçlü, kapsayıcı ve müdahaleci değil, aksine toplumsal değişime, ilerlemeye ve modernleşmeye katkıda bulunan ve bu değişimin demokratik bir zeminde oluşmasını "garanti altına" alan etkili bir yönetim aygıtıdır. Demokratik ve toplumsal modernleşmeye *katkıda bulunan* dev-

[11] Küreselleşme süreçlerinin Türkiye üzerine etkilerini için bkz. E. Fuat Keyman ve A. Y. Sarıbay (der), *Global-Yerel Eksende Türkiye*, Alfa, İstanbul, 2002.
[12] A. Giddens, *The Progressive Manifesto*, Polity, London, 2004.

let (ensuring state), hem devlet-toplum/birey ilişkilerini hem de toplumsal kesimler-arası ilişkileri, *haklar ve sorumluluklar* ilkeleri temelinde düzenleyen devlettir. Sosyal demokrasinin savunduğu demokratik ve toplumsal modernleşmeye *katkı-sağlayan* devlet anlayışı, hem toplum yönetimini *katılımcı demokrasi modeli* üzerine kurarak, hem de, aşağıda göreceğimiz gibi, *sosyal adalet ilkesine* öncelik tanıyarak özgünlük kazanır ve bu yolla kendisini merkez-sağ partilerden ayrıştırır.[13] Katılımcı demokrasi toplum yönetiminin sivil toplum örgütlerine ve vatandaşlık inisiyatiflerine açılması anlamına gelir.[14] Ama daha da önemlisi, katılımcı demokrasi, demokratik devletin (a) sivil toplumun örgütsel ve finansal olarak gelişmesine; (b) sivil toplum örgütlerinin siyasal, ekonomik ve kültürel aktörlerle ilişkisinin derinleşmesine; ve (c) sivil toplum alanının toplumsal yaşamda genişlemesine *katkı sağlamasını* da içerir.

III- DEVLET-EKONOMİ İLİŞKİLERİNİN DEMOKRATİK DÜZENLEMESİ

Sosyal demokratik vizyon, devlet-merkezci planlama ile serbest pazar ideolojisi arasında bir orta nokta bulma girişiminde olmak yerine, istikrarlı ve sürdürülebilir ekonomik büyüme ve kalkınmayı gerçekleştirecek bir ekonomik vizyona sahip olmalıdır.[15] Bu anlamda, sosyal demokrasi serbest pazarın sürdürülebilir ekonomik büyümedeki önemini vurgularken, hem her türlü toplumsal ilişkiyi serbest pazara indirgeyen neo-liberal ideolojiden, hem de ekonomiyi siyasetin popülist ve klientalist ilişkilerine bağlı kılan devlet-merkezci siyaset anlayışından kendisini ayrıştırır.[16] Bu ayrıştırma içinde sosyal demokrasi, bir taraftan Türkiye'de siyaset-ekonomi ilişkilerinin "demokratik bir düzenleme" anlayışı içinde yeniden-yapılanmasını amaçlar, diğer taraftan da ekonomik vizyonunu kurarken "üretim" alanını kendisine hedef alır, bu alanda ulusal ve yerel sürdürülebilir kalkınmaya öncelik verir.

Bu anlamda sosyal demokrasiyi merkez-sağ partilerden ayıran önemli bir ölçüt, "ekonominin düzenlenme" tarzıdır. Sosyal demokrasiye göre, siyaset-ekonomi ilişkilerinin yeniden-kurulması, sadece farklı ekonomik alanlarda hareket eden ve ekonominin siyaset-dışı yönetimini amaçlayan "düzenleme kurumları" tarafından yönetimini içermemelidir. Bu kurumlar ekonominin klientalist ve popülist siyaset anlayışından kurtulmasında

---

[13] Ayrıntı için bkz. E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa, İstanbul, 2000.
[14] M. Edwards, *Civil Society*, Polity, London, 2004.
[15] J. Pierre ve B. G. Peters, *Governance, Politics and the State*, St. Martin's Press, New York, 2000.
[16] Klientalizm, siyasî partilerin, seçmenleri müşteri olarak görmesini ve toplumla satıcı-müşteri temelinde bir ilişkiye girmesini tanımlayan kavramdır.

önemlidirler; fakat siyasetten tamamen bağımsızlaşmış "teknisist" yapılarıyla da, bu kurumlar ekonomiyi toplumsal taleplere gözü kapalı ve sosyal adalet sorunlarını sürekli makro istikrar adına erteleyen teknik bir alana dönüştürme tehlikesini de içermektedirler. Bu anlamda, sosyal demokrasi, ekonomiyi düzenleyici kurumların demokratik denetimini de gündeme getirmeli ve bu düzenlemenin de katılımcı demokrasi mantığı içinde yapılmasını amaçlamalıdır. Bu mantık, sosyal demokrasinin ekonomi alanında hareket eden sivil toplum örgütlerini desteklemesiyle, ekonomik kararların topluma, dolayısıyla farklı ekonomik kalkınma söylemleri arasında demokratik müzakere ve tartışma sürecine açılmasıyla hareket eder. John Kay, sosyal demokrasi ile ekonomi ilişkilerini çözümlediği çalışmasında, ekonominin katılımcı demokrasi temelinde düzenlenme tarzına, "toplumsala yerleştirilmiş ekonomi" (embedded economy) adını veriyor.[17]

IV- SOSYAL ADALET İLKESİ

Ekonomiyi toplumsala yerleştirilmiş bir alan olarak görerek siyaset-ekonomi ilişkilerinin demokratik düzenlemesi sosyal demokrasiye önemli bir özgünlük ve farklılık kazandırmakla birlikte, bugün sosyal demokrasiye merkez-sağ partilerden farklı ve özgün bir siyasî aktör, bir toplumsal hareket, bir ideoloji niteliği verecek ana alan, "sosyal adalet" alanıdır. Esasında, küreselleşme eleştirisi yaparken, devleti dönüştürme sürecinde, ekonomik alanın düzenlenmesinde sosyal demokrasi, sosyal adalet alanının önemini vurguladığı, bu alanın sorunlarına çözüm bulmaya yöneldiği için sosyal ve demokratiktir. Ne neo-liberal küreselleşme ne de devlet-merkezci ideolojiler sosyal adalet alanına kendi söylemleri içinde birincil önem verirler. Merkez-sağ partilerin sosyal adalet sorunuyla ilişkisi, uzun-dönemli ve yapısal çözümler değil, aksine kısa dönemli ve yapay çözümlere dönüktür. Bu anlamda, sosyal adalet alanını birincil önemde gören, kendi söyleminin "kurucu öge"lerinden biri yapan ve bu alanı dönüştürmek iddiasıyla topluma yaklaşan toplumsal hareket ve ideoloji, sosyal demokrasidir.

Özgünlüğü ve farklılığı içinde sosyal demokrasi, bir taraftan katılımcı demokrasinin Türkiye'de toplumsal yaşamın en sorunlu alanını oluşturan sosyal adalet sorununa uzun dönemli ve yapısal çözümün anahtarı olduğunu vurgularken, diğer taraftan da sosyal adalet sorunlarına, bu sorunların *karmaşık ve çok-boyutlu yapısını* tanıyarak yaklaşır. Bugünün dünyasında ve Türkiye'de sosyal adalet sorunları, hem kendisini en açık biçimde işsizlik ve yoksulluk sorununda gösteren refahın ve gelirin toplumsal

[17] J. Kay, "Embedded Economy", A. Giddens (der) *The Progressive Manifeso* içinde.

katmanlar arasında adaletsiz dağılımı içinde (*dağılım adaleti*) hem, örneğin türban sorunu ve ana dilde eğitim ve yayın hakkı tartışmalarında gördüğümüz gibi, kültürel kimliklerin kültürel haklarını yaşama geçirme sorununda (*tanınma adaleti*) hem de kadınlar ve gençler vb. kesimlerin siyasete katılım sorununda (*katılım adaleti*) ortaya çıkmaktadır. Bu yapısıyla sosyal adalet alanı sadece gelir ve refah dağılımını değil, tanınma ve katılım sorunlarını da içeren, karmaşık ve çok-boyutlu bir niteliktedir.[18] Katılımcı demokrasi temelinde hareket eden ve modernleşme ve demokratikleşme süreçlerinin taşıyıcı ve baş aktörü olma iddiasındaki sosyal demokratik oluşum, bu karmaşık ve çok-boyutlu sosyal adalet sorununa, etnik ve dinsel milliyetçiliğe düşmeden, ciddi bir çözüm getirebilecek potansiyeli taşımaktadır. Bu potansiyel, sosyal demokrasinin toplumsal sorunlara ve taleplere, kimlik temelinde değil, yeni ve demokratik bir vatandaşlık anlayışıyla yaklaşmasında ortaya çıkmaktadır.

V- HAKLARA VE SORUMLULUKLARA DAYALI VATANDAŞLIK ANLAYIŞI

Sosyal demokratik Türkiye vizyonu, yaşadığımız refah dağılımı, kimlik/tanınma ve siyasete katılım temelindeki sosyal adalet sorunlarına kalıcı, etkili ve demokratik çözüm üreten bir nitelikte olmalı ve bu çözümü siyasal, ekonomik ve kültürel haklara ve sorumluluklara dayalı "anayasal vatandaşlık" anlayışını topluma yerleştirerek yapmalıdır.[19] Diğer bir deyişle, dağılım, tanınma ve katılım adaleti, devlet-toplum/birey ilişkilerinin kimlik/farklılığı ön plana çıkaran özcü, dinsel toplulukçu ve milliyetçi bir temelde değil, aksine haklara ve sorumluluklara dayalı vatandaşlık anlayışı temelinde düzenlenmesiyle sağlanabilir. Anayasal vatandaşlık, Türkiye'de yaşanan yoksulluk, işsizlik, kültürel kimliklerin tanınması, siyasete katılımın önündeki engeller, vb. sorunları, "çözüm bekleyen vatandaşlık hak talepleri" olarak gören bir vatandaşlık anlayışının yaşama geçmesi ve anayasal güvence altına alınması anlamına gelir. Anayasal vatandaşlık sosyal demokrasiye toplumsal sorunları ve talepleri vatandaşlık temelinde çözme olasılığını verir. Aynı zamanda da, haklara ve sorumluluklara dayalı anayasal vatandaşlık kavramı, katılımcı demokrasiyi ve sivil toplumu yaşama geçiren niteliktedir. Anayasal vatandaşlık, toplumsal yaşamda gelir dağılımı adaleti, kimlik, tanınma ve siyasî katılım taleplerini, anayasal güvence altına alınmış vatandaşlık hakkı olarak tanımla-

[18] Ayrıntı için bkz. N. Fraser ve A. Honneth, *Recognition or Redistribution*, Verso, London, 2004.

[19] Bu vatandaşlık anlayışının geniş ve detaylı bir çözümlenmesi için bkz. E. F. Keyman ve A. İçduygu (der), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, Routledge, London, Ocak, 2005.

yan ve bu taleplerin kamusal alana taşınmasını ve demokratik bir temelde müzakere edilmesini demokratik rejimin kurucu ilkelerinden birisi olarak gören vatandaşlık anlayışıdır.[20]

Sosyal demokratik oluşum, toplumla organik bağ kurarken, hem sosyal adalet alanının çok-boyutlu yapısını tanıyarak toplumsal sorunlara yaklaşır hem de bu sorunları vatandaşlık talepleri olarak görerek, çözüm önerilerini de anayasal vatandaşlık temelinde yapar. Bu aynı zamanda, sosyal demokrasinin Türkiye'de modernleşmeyi, bireysel/grupsal hak ve özgürlükleri koruma altına alan, çoğulcu ve çok-kültürlü bir yapıya dönüştürmesinin ve demokrasiyi toplumsal yaşama yerleşikleştirmesinin de yoludur. Sosyal adalet ilkesi ve anayasal vatandaşlık kavramı temelinde sosyal demokrasi, katılımcı demokrasiyi yaşama geçirir, devlet-toplum/birey ilişkilerinin demokratik bir temelde düzenlenmesini amaçlar, sivil toplumu destekleyerek toplumsal sorunların ve taleplerin çözüm sürecini demokratik tartışma ve müzakereye açar ve böylece modernleşme ile demokratikleşmeyi haklar ve sorumluluklar ekseninde birbirine eklemler. Ortaya çıkan ise, güçlü ve demokratik bir Türkiye vizyonuyla toplum yönetimine soyunan bir sosyal demokratik oluşumdur; *siyasî bir aktör olarak Türkiye yi yönetme iddiasındaki, toplumsal hareket olarak farklı toplumsal aktörlerle organik bağ kuran, güvenilirliğe ve inandırıcılığa sahip bir ideoloji olarak sosyal demokratik kimliği toplumsal yaşamda yaygınlaştıran bir sosyal demokratik oluşum.*

SONUÇ: SOSYAL DEMOKRASİ VE TÜRKİYE

Bugün Türkiye, hızla değişen dünyada hızla değişen bir ülke niteliğinde. 2000'li yıllarda bu değişim yaşanmaya başladı ve bu süreç derinleşerek devam edecek. Bu süreci, Türkiye-AB, Türkiye-IMF ve Türkiye-ABD ilişkilerinde yaşıyoruz, yaşamaya da devam edeceğiz. Bu değişim sürecini Türkiye içinde demokratikleşme, sürdürülebilir ekonomik kalkınma ve güvenlik taleplerinde yaşıyoruz, yaşamaya da devam edeceğiz. Bu değişime, 1990'ların siyaset anlayışını sürdürerek yanıt vermek artık olası değil. Aksine, küreselleşme ve modernleşme süreçlerinin yarattığı toplumsal sorunlara ve taleplere uzun dönemli ve yapısal çözümler üreten, Türkiye'yi değişen uluslararası ilişkilerde güçlü bir aktör konumuna getirecek ve bu anlamda da "güçlü ve demokratik Türkiye" vizyonuna sahip bir siyaset anlayışına gereksinimimiz var. Bu siyaset anlayışıyla, Türkiye'nin modernleşmesinin ve demokratikleşmesinin derinleşmesi ve toplumsal ilişkilere yerleşikleşmesi olanaklı hâle gelebilecektir. Bu bağlam-

[20] Anayasal vatandaşlık kavramının kuramsal açılımı için bkz. J. Bohman ve W. Rehg (der) *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge, 1997.

da da şu saptamayı yapabiliriz: Hâlâ 1990'lı yılların siyaset anlayışını sürdüren, siyaseti parti liderine ve yönetimine indirgeyen ve toplumsal sorunlara ve taleplere çözüm üretemeyen bir siyasî aktörün, siyasî yaşamda marjinalleşmesi ve giderek yok olması kaçınılmazdır. Buna karşın, kendisini yeniden-yapılandırmış, toplumla organik bağ kurma çabası içinde vizyoner, ideoloji ve toplumsal hareket açısından güçlü bir sosyal demokratik oluşumun da Türkiye'yi yönetme iddiası, gerçekleşme olasılığı güçlü bir iddiadır. Sosyal demokrasinin Türkiye'deki geleceğini, bu bağlamda yapacağı tercih belirleyecektir.

(Bu çalışmada soysal demokrasinin sorunları ve yeniden-yapılanması için söylediklerim, esasında Türkiye'de solun sorunları ve yeniden-yapılanması için de geçerlidir. Bu anlamda, yeniden-yapılanma sürecinin, özellikle "farklı ve demokratik bir Türkiye vizyonu" yaratma girişiminin, evrensel, özgürlükçü ve demokratik sol içinde farklı görüşler, yöntemler ve söylemler arası diyaloğa dayalı bir katılımcı demokratik tartışmayı içermesi gerektiğini düşünüyorum).



Sultan Abdülmecid portreli Çay Fincanı,
Topkapı Sarayı Müzesi, 34/1615.

ULUSAL BURJUVAZİ VE LÂİK AHLÂK

Oğuz Adanır*

Eski yanlışları sürdürüp, çocuğa modern hukuk düzenimizin Napoleon tarafından kurulduğunu, XIV. Louis'nin kişisel çabalarıyla XVII. yüzyıl edebiyatını güdümleyip, ortaya çıkaran kişi olduğunu, Protestanlığın Luther tarafından kurulduğunu söylediğinizde daha önce de bahsi geçen eski önyargıların hayatta kalmasına yardımcı olmaktan başka bir şey yapmış olmazsınız.

Bu önyargıya göre toplum, kendini bireylere dayatan bir varlık olmak yerine kimi bireylerin ürünü şeklinde sunulan bir varlığa dönüşmektedir. Pek çok olumsuz sonuca yol açmış bu önyargının en kayda değer kötülüğü, bizi vatanı bir insanla özdeşleştirmeye sürüklemiş olmasıdır. Tarihi bu şekilde basite indirgeyen bir yaklaşımın yanlışlığını tartışmaya bile gerek yoktur. Yüzyıldan bu yana tarihçiler kolektif ve anonim güçlerin eylemini ön plana çıkartmışlardır. Bu güçlerin, halkları belli bir yöne sürükleyip götürebilmelerinin nedeni, halk tarafından oluşturulmaları ve kaynağında şu ya da bu birey değil bütün toplumun bulunmasıdır.

Emile Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, XVIII. Ders

Günümüz dünyasında moda olan küreselleşme, globalleşme, evrensellik gibi terimlere karşı ulusal burjuvazi deyimini kullanmak, modası geçmiş,

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

çağdışı bir yaklaşım gibi yorumlanabilir mi? Dünyaya ekonomi penceresinin dışından bakamayan ve bu yüzden de toplumsal, politik, kültürel, hukukî, vb. açılardan burnunun ucundan öteyi görmekte zorlananlar bu şekilde yorumlayabilirler. Oysa bugün içinden geçtiğimiz tarihî dönemde, Irak Operasyonu kimlerin dayatması sonucunda gerçekleşmiştir sorusunu soracak olursanız tek bir yanıt alırsınız: Amerikan Ulusal Burjuvazisi (Şahinler kimdir? Şoven, Amerika'nın dünya toplumundan üstün olduğuna inanan ve önce Amerika diyen büyük, küçük burjuvalar). ABD'nin Irak'taki operasyonuna katılmayan Fransa, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinin bu işgale katılmalarını engelleyen kesim ya da çıkar grupları kimlerdir? Ulusal Burjuvaziler. İster ABD, isterse Avrupa tarafı olsun ulusal çıkarlar önce Ulusal Burjuvazilerin çıkarlarıdır. Bir bakıma Ulusal Burjuvazilerin çıkarlarını Ulusun çıkarları gibi de düşünebilirsiniz.[1]

Bu çıkarlar, küreselleşme terimiyle ters düşmediği sürece sorun yoktur. Küreselleşme bu çıkarlara ters düştüğü an, küreselleşme teriminin de "out" olacağını düşünüyoruz.

Önce Ulusal Burjuvazi deyiminden ne anladığımızı açıklamaya çalışalım. A. Daumard[2] yaptığı çalışmada, 1815 yılından günümüze Fransa burjuvaları ve burjuvazisinin tarihsel, toplumsal, politik, ekonomik, ahlâkî, hukukî, ideolojik, kültürel özellik ve niteliklerini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre Fransa'daki liberalizm anlayışı, hak kavramı üzerine oturmuş olup, büyüklüğü buradan kaynaklanmaktadır. Liberal demokrasi ve özel kapitalizm ilkelerinden asla vazgeçilmemiştir. Tarihçi, burjuva ve burjuvazi terimlerinin sanıldığı gibi çok açık ve seçik terimler olmadığını söylemektedir. Bu yüzden burjuvaziden yola çıkmak yerine burjuvalardan burjuvaziye gitmek daha doğru bir yaklaşıma benzemektedir. Çünkü Fransa Burjuvazisinin tarih sahnesine çıkması ve politik iktidarı ele geçirmesi için cumhuriyetin yaklaşık yüz elli yıllık bir süre içinde toplam beş kez gidip gelmesi gerekmiştir. Ulusal Burjuvazi iktidara bir anda sahip olamamıştır. Örneğin Devrim sonrasında yalnızca seçme ve seçilme vergisini (*cens*) ödeyenler (Fransa'da gelir vergisinin ilk tahakkuk ettirildiği yıl 1914'tür) seçme ve seçilme hakkına sahip oldukları için, millet meclisinin ve öyleyse milletin yazgısı, çok küçük bir azınlık tarafından belirlenmekteydi. Bunların çoğu kentliydi (örneğin 1817 yılında toplam

[1] Jean Baudrillard'a kulak vermek gerekirse Modern/Tüketim toplumlar(ı) bir anlamda proletaryanın ortadan kaybolduğu, toptan burjuvalaşmış (semiurgiques toplumlar çalışan/aktif nüfusun yaklaşık yüzde yetmişinin hizmet ve iletişim sektöründe istihdam edildiği) toplumlardır. Bu açıdan ele alındığında Ulusal Burjuvazilerin tüm ulusları temsil ettikleri söylenebilir.

[2] *Les Bourgeois et la Bourgeoisie en France, depuis 1815,* Adeline Daumard, Champs/ Flamarion, 1991.

110.000 seçmenden söz edilmektedir). Bu noktadan hareketle burjuvaların, demokrasi ve insan hakları, özgürlük, eşitlik, lâiklik, vb. kavramların gelişmesi için önemli çaba harcadıkları görülmektedir. Örgün bir lâik eğitim ve öğretim sistemine geçiş, ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmeye başlayacaktır. Çok yavaş ilerlemiş olduğuna kuşku yoktur. Daumard, 1815-1915 yılları arasında kalan yüz yıllık bir zaman dilimi içerisinde burjuva nüfusunun genel kent nüfusuna oranında bir değişiklik olmadığını, bu oranın yüzde on beş dolayında kaldığını söylemektedir. Buna karşın burjuva değerleri ve dünya görüşünün giderek baskınlaştığı ve toplumun monarşiye, aristokrasiye özgü değerlerden giderek uzaklaştığı anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle Eski Rejimin geri dönmesini, hortlamasını engelleyebilmek için Ulusal Burjuvazinin büyük bir mücadele verdiği anlaşılmaktadır. Fransa Burjuvazisinin temel kavramlarından birinin, neden Özgürlük, Demokrasi ve İnsan Hakları olduğunu anlamak, bu bakış açısı doğrultusunda daha kolaylaşmaktadır. Köle durumundaki insanları kendi yanına çekmek ve iktidarı bir daha geriye dönüşü olmayacak bir şekilde ele geçirmek isteyen burjuvazinin daha zengin, daha gelişmiş, insan haklarına saygılı, yeni iş alanları yaratmak ve sürdürmekle yükümlü olduğunu anladığı söylenebilir (Daumard: Burjuvazinin, koyduğu yeni sivil hukuk yasaları aracılığıyla kişinin toplumsal piramidin üst tarafına tırmanmasının önündeki tüm engelleri yıkmış olduğunu ve o tarihten sonra Fransa toplumunda daha önce hiç görülmemiş bir patlama, bir mutasyon yaşanmış olduğunu söylemektedir s. 125). Doğal olarak bu yükümlülüklerini tam olarak yerine getirip getirmediğini tarih söylemiştir ve söylemeyi sürdürmektedir. Yalnızca günümüzdeki duruma bakarak konuşmak gerekirse Ulusal Burjuvaların önderliğinde ortaya çıkan Modern Avrupa uluslarının, günümüz itibariyle dünyanın en özgür, en müreffeh, en eğitimli, insan hak ve özgürlüklerine en çok saygı duyan toplumlar oldukları söylenebilir. Bunun tek başına ulusal burjuvazilerin eseri olduğunu söylememekle birlikte, oynadıkları tarihî rolü yadsımanın anlamsız olduğu görülmektedir.

Bir anlamda ulusal burjuvazilerin başarıya mahkum oldukları ve bunun için canla başla çalıştıkları söylenebilir. Aksi takdirde monarşi ve aristokrasinin onları bağışlamayacağı ve belki de on binlerce kellenin gitme olasılığının (en azından başlangıçta) burjuvazi için önemli bir motif olduğu söylenebilir. Burjuva düşüncesinin ürettiği en önemli kavramlardan biri: Evrim anlamındaki gelişmedir. Sürekli gelişme düşüncesi üzerine oturan bir burjuva dünya görüşünün, bütün XIX. ve XX. yüzyıla damgasını vurduğu söylenebilir. 1842 yılında yayımlanmış (ve daha sonra

pek çok baskı yapmış) bir politik sözlükte şu açıklamayla karşılaşılmaktadır:

> Burjuvazi ve halkın birliğinden ulus doğar... Egemen olan burjuvazidir; çünkü yeni aristokrasiyi, XIX. yüzyılın soylularını onlar oluşturmaktadır. Burada soylu sözcüğünden anlaşılması gereken bağımsız, kendi gücünü kendinden alan, kamuya el açmaya ihtiyacı olmayan, istediği takdirde devleti kendi çıkarları için kullanabilecek olandır...Egemen olan burjuvazidir çünkü bütün toplumsal güçlere hâkimdir. Tüm zenginlik kaynaklarına, çalışma araçlarına, krediye sahiptir. Hükümet de ulus gibi onun egemenliği altındadır...Halk onun sayesinde yaşar ve ölür. Toplumsal evrenin tek hâkimidir...Bu egemenlik politik kurumlar tarafından açıklanmış ve onaylanmıştır. Yasayı yapan da uygulayan da burjuvazidir.

Fransa burjuvazisinin yandaş kazanmak ve iktidarını sürdürebilmek amacıyla bile olsa toplumun önünü açtığı/açmak zorunda kaldığı söylenebilir. Tarihin, kendine rağmen karşıt dünya görüşlerinin işine yarayacak işler yapmış insanlarla dolu olduğunu yine ünlü sosyolog E. Durkheim (*Ahlâk Eğitimi*, XVIII. Ders) söylemektedir:

> Monarşinin, feodaliteyi egemenliği altına alarak güçlenmesinden, *Commune*'lerin ortaya çıkması ve Fransız Devrimi'ne giden bir süreç. En farklı ve karşıt yönetim biçimleri tek bir tarihsel sürecin oluşmasındaki yerlerini almış ve şeylerin gücü hepsini aynı yöne itmiştir. Mutlak monarşi ve devrimci demokrasi birbirlerini karşılıklı olarak yadsımakla birlikte, ikinciye yolu gösteren bu birinci olmuştur. Daha önceki derslerimizde Devrimi gerçekleştiren insanların ülkenin ahlâkî birliğini sağlama konusunda Eski Rejimden devraldıkları mirastan nasıl yararlandıklarını göstermiştik. Günümüzde Komün hareketiyle, Devrimci hareket arasındaki ilişkiyi kuramayan kimse yoktur. Oysa Komünleri özgürleştirme girişiminin Monarşi tarafından desteklendiğini biliyoruz.

Fransa'da burjuvazinin türdeş bir yapı sunmaktan uzak, kendi içinde katmanlaşmış (yoksul burjuva, küçük burjuva, orta hâlli burjuva, büyük burjuva ve çok büyük burjuvalar, vs.), bölünmüş (iyi burjuvalar, kötü burjuvalar, vs.) ve yaklaşık yüz elli yıllık bir süre içinde birçok aşamadan geçilmiş olduğunu ifade eden Daumard, bu süre içinde 'değişmeyen' burjuva nitelikleri ve değerleri (ahlâk ve gelişme) konusunda şunları söylemektedir: "Örneğin: Görev, hak, inanç, ahlâk, başarı, bireysel girişimcilik, kişisel yetenek ve kapasite, liyakat, mülkiyet ve miras, ulusçuluk, uygarlaştırıcı bir misyona sahip olma, insanî değerler ve bilimsel akılla, eleştirel düşünceye önem verme ve saygı duyma, nesnellik, demokrasi, hukukî ve etik kurallara uyma, yaratıcılık, kararlılık, öngörü, geleceğe hâ-

kim olma arzusu, vb." Tarihçimiz, XX. yüzyılın sonlarında Burjuvazinin bir seçkinler toplumuna dönüştüğünü, günümüzde bireysel yetenek ve kapasiteye değer verdiğini, eleştirel düşünce ve yaratıcı bir düş gücü tarafından desteklenen bireysel akla güvendiğini ancak buna rağmen o eski zihinsel, entelektüel ve profesyonel bağımsızlığından vazgeçemediğini söylemektedir.

Burjuvazinin tarihî misyonu konusunda kendi içinden gelen, pek bilinmeyen duygusal bir ses (Antoine Redier'nin bir romanından alıntı) 1920 yılında şunları söylemektedir:

> Bizler burjuvayız...yani tüm insanlığın yükünü sırtında taşıyan sınıfız... Burjuva mantıklı bir insandır. İçinde yaşadığımız dönemde ayak takımını oluşturan halkın kıskançlıklarıyla, büyük yağmacıların açgözlülüğü arasına sıkışıp kalmış olan dünya eşkıyalığa doğru kaymaktadır. Bu gidişe yalnızca sağlam geleneklere sahip, bilgi ve deneyimle beslenen bizim gibi namuslu burjuvalar dur diyebilir. Bizler bir uygarlığı kurtarabilecek kafa yapısına sahip insanlarız. Ancak koyduğumuz yasaları yalnızca sahip olduğumuz entelektüel güç ve ahlâkî dürüstlük aracılığıyla dayatacağız (Daumard, s. 42).

Daumard, Burjuvazinin geleceği şekillendirmek gibi bir kaygısı olduğu için yalnızca maddî gelişmeyle ilgilenmediğini; toplumsal ve ekonomik ilişkileri dönüştürebilmek için toplumsal yaşam koşullarında gelişme sağlamaya yönelik girişimlerde bulunduğunu söyledikten sonra, şu önemli saptamada bulunmaktadır:

> İster XIX. yüzyıl kurumları ve liberal kapitalizmi sürdürebilmek amacıyla, isterse lonca veya toplumsallaştırıcı özelliklere sahip yeni yapılar oluşturmak amacıyla olsun, eyleme geçen ve yöneten her bireysel girişime güven duyulurdu. Bu noktadan hareketle ister solcu ve muhafazakâr burjuvalar, ister Katolik ve Lâik burjuvalar, ister rasyonel pozitif düşünceye inananlar veya inançlı burjuvalar olsun; hepsinin yaşadıkları döneme uyarlanmış modern bir düşünce yapısına sahip oldukları görülmektedir. Tıpkı Louis-Philippe ve Guizot'nun çağdaşları olan burjuvaların, XIX. yüzyıl başlarında, yeni fikirlere uyan bir düşünce yapısına sahip oldukları gibi (a.g.y. s. 255).

Φ

Özellikle bu son alıntıdaki açıklamalar son derece önemlidir. Özellikle de Türkiye açısından. Bu bilgileri aktarmamızın nedeni Türkiye'deki mevcut durum ve geçmişle bir karşılaştırma yapabilmektir. Daumard hangi ideolojik görüşe ait olursa olsun, bütün burjuvalarda ortak olan niteliğin: Mo-

dern, çağa uygun bir düşünce yapısı olduğunu söylemektedir. Katolik, lâik, solcu, muhafazakâr demeden hepsinin Modernleşme sürecinden nasiplerini almış oldukları ve bu konuda bir uzlaşma sağlandığı görülmektedir. Ulusal burjuvazinin belli bir mücadele döneminden sonra büyük çoğunlukla uymayı kabul ettiği Lâik Ahlâk, XX. yüzyıl başında yerli yerine oturmuş görünmektedir. Modern Burjuvazi ya da temsil ettiği Kapitalizmin birey, özne, kişisel başarı üzerine oturduğunu sananlar, Emile Durkheim'ın *Ahlâk Eğitimi* başlıklı çalışmasını okuduktan sonra bilgilerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalabilirler. Çünkü XX. yüzyılın şafağında Ulusal Burjuvazinin onayını alan Lâik Ahlâk eğitimi, bu toplumların başarısında hayatî bir öneme sahip görünmektedir. Ahlâk eğitimi konusunda çocuklara nasıl yaklaşılması gerektiğinden söz eden Durkheim (öğretmen):

> Bireyleri bağlanabilecekleri büyük kolektif ideallerin peşinden gitmeye ikna edebilmelidir. Onlara, bir gün gerçekleşmesine katkıda bulunabilecekleri sosyal bir ideali sevdirmelidir. Birincinin geçici ancak zorunlu olarak yetersiz kaldığı ve ikincinin onun yerini tam olarak dolduramadığı dönemlerde ulus, ahlâkî bir duyarsızlık içine düşebilmekte ve toplumum maddî varlığı konusunda bile bir tehlike oluşturabilmektedir. Toplumun tek bir bütün olarak algılanmasını sağlayan parçaları arasındaki ilişkiler bir düzene sokulmamışsa, işlevlerini uyumlu bir şekilde yerine getirmesini sağlayan iyi bir disiplin anlayışından yoksunsa ya da tüm bireysel iradeler ortak bir amaca yönlendirilemiyorsa, bu insan topluluğunun en ufak bir sarsıntı ya da esintide dağılıp gidecek bir kum yığınından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu yüzden mevcut koşullar göz önünde tutulduğunda, yapılacak en doğru şeyin, toplumda ortak bir ideale inanılmasını sağlamak olduğu görülmektedir (Durkheim, VII. Ders).

Avrupa ve özellikle Fransa burjuvazisiyle karşılaştırıldığında Türkiye'de 1970'lere kadar büyük kentlerde tek tük burjuva görüldüğü ancak bir burjuvaziden söz edilemeyeceği söylenebilir. 2000'li yıllara gelindiğindeyse Fransa'da XIX. yüzyıl başında görülen durumla belli bir benzerlik oluştuğu söylenebilir. Türkiye'de de büyük kentlerde yaşayan insanların yüzde on beş, yirmi kadarının Fransa'daki (ya da Avrupa standartlarında) orta hâlli ve üstü burjuva yaşam koşullarına sahip oldukları söylenebilir. Ancak bunlar zihniyet olarak Ulusal bir Burjuvazinin özelliklerine sahip midirler sorusuna evet diyebilmek kolay değildir. Çünkü henüz bilimsel/rasyonel düşüncenin egemen olabildiği toptan bir eğitim sürecini yaşama geçirebilmiş bir Türkiye'den söz edebilmek kolay değildir. Bu süreci yaşama geçirebilmek için, Ulusal Burjuvazinin ya da benzer bir sürecin var-

lığı kaçınılmaz görünmektedir. Durkheim, tek bir lidere bağlanmanın, toplumlar açısından oldukça olumsuz sonuçlara yol açabileceğini ve dolayısıyla ruhsal bir çöküntüye neden olabileceğini söylemeye çalışmaktadır. Vatanı tek bir insanla özdeşleştirmenin, o ülkede yaşayan insanları bir tür kendi kendilerini dışlamaya ve o toprak parçasıyla bütünleşme konusunda zorlanmaya yol açtığı söylenebilir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde nedense somut bir vatan tanımı yoktur. Oysa *Petit Robert* adlı sözlük, vatanı şu şekilde tanımlamaktadır: "Ulus, ait olunan ya da ait olunduğu hissedilen politik cemaat, bu cemaatin üstünde yaşadığı toprak parçasıdır." Ayrıca tek bir insanı bütün toplumun alması gereken bir model gibi sunmak, o toplumda çok büyük ruhsal çöküntüye yol açabilir. Sıradan bir insandan eşsiz, ender, dâhi bir insanın özellik ve niteliklerine sahip olmasını beklemek yapılabilecek en büyük yanlışlardan biridir.

Bu açıdan bakıldığında Avrupa ülkelerinde pek çok değerli, eşsiz, nadir beynin yaşamış ve yaşamakta olduğu ancak bu insanların o toplumlara model olarak dayatılmadıkları söylenebilir. Bu ülkelerde normal bir insanın sahip olması gereken ahlâkî nitelikler belirlenmiş ve neredeyse standartlaşmıştır. Dâhiler, eşsiz insanlar da bu standartlaşmış süreç içinden çıkmaktadırlar. Dolayısıyla içinden çıktıkları topluma olan borçlarını ödeyerek; kendi toplumları tarafından taçlandırılmakta ve onurlandırılmaktadırlar. Bir başka deyişle çocuk için model, önce öğretmenleri/öğretim üyeleri sonra seçtiği meslekî alandaki isimler, daha sonraysa toplumsal, politik, ekonomik ya da kültürel açıdan üstün bir ahlâka sahip, başarılı, ünlü olarak nitelendirilen insanlardır. Başka deyişle çocuk, bir model değil bir modeller silsilesi içinde yaşamaktadır. Bu süreç son 20-30 yılın Türkiye'si için de az çok geçerlidir. Buna karşın nihaî model olarak tek bir insanın düşünceleri ve dünyaya bakışı dayatıldığı zaman, toplumun mevcut yapısının bu koşullandırmaya uyamayacağı bir aşamaya geldiği görülmektedir.

Türkiye'de henüz potansiyel olarak var olan, ancak sözcüğün gerçek anlamında olmayan bir Ulusal Burjuvazi, bu sorunu çözebilecek en önemli kesimdir. Ancak bunun için önce kendi varlığının ve gücünün bilincine varmalı ve Türkiye'ye geçmişi inkâr etmeden yepyeni bir perspektif (politik, ekonomik, toplumsal, kültürel, hukukî, vs.) sunabilmelidir. Bu işi başarmak için sahip olması gereken ilk özelliklerden biri çağa uygun bir düşünce yapısıdır. Bu açıdan Avrupalı Modern toplumların başlangıçta sahip oldukları ahlâkî ilkeleri güncelleştirmesi şarttır.

Tam da bu noktada karşımıza Modern toplumların (tüketim toplumları) içinde bulundukları ve dünyaya sundukları görünüm(ler) çıkmaktadır. Durkheim'ın Lâik Ahlâk anlayışı ya da benzerlerini kabul etmiş Mo-

dern toplumların tüm sorun ve savaşlara karşın XX. yüzyılın ilk yetmiş yılında büyük ölçüde başarılı oldukları görülmektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı çok yoğun yaşayan Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerin bu tür bir toplumsal ahlâk anlayışına uymadan bu başarıyı gösterebilmeleri, bir başka deyişle bu başarının yalnızca salt biçimsel bir rekabet duygusu üzerine oturmuş olması mümkün gözükmemektedir:

> Ahlâkın gizemli, bildik bilimsel araştırma yöntemlerinin geçerli olamayacağı bir alan olduğunu ve bu alanı doğal bir olgu gibi ele alıp açıklamaya çalışanların günah işlemeye benzer bir skandala yol açacak bir saygısızlıkta bulundukları düşünülmektedir. Eğer ahlâkı bu otorite, bu yücelikten kurtarıp, rasyonelleştirmeyi başaramasaydık bir skandaldan söz edilebilirdi. Bu yücelikte en ufak bir yara açmadan ya da ortadan kaybolmasına yol açmadan, onu tamamen bilimsel bir şekilde açıklamanın ve bir anlam yüklemenin mümkün olduğunu gösterdik...
>
> Yalnızca bu açıdan bakıldığında bile ahlâk idealisttir çünkü insanı kişisel çıkarlarına önem vermemesi konusunda zorlamaktadır. Gerçekten de sözü edilen şey, ister kurala saygı, isterse gruplara bağlılık olsun ahlâkî eylem, arzuların doğallığına çok uygun göründüğü zaman bile, kişisel çıkara dayalı olmayan zahmetli bir çabayı zorunlu kılmaktadır. İlginç bir şekilde birey, bu çıkara dayalı olmayan çabanın kendi payına düşen kısmına razı olmaktadır. Yüzyıllardan bu yana ahlâkçıların karşıt olarak yorumladıkları bu iki terim gerçeklikte kendiliğinden uzlaşmaktadırlar. Zira insan mutluluk ve sağlığının zorunlu koşulu olan bu ölçülülüğü, arzularını gemlemeyi görevlerini yapa yapa öğrenmektedir. Birey üstü bir yaşam biçimine katılabilmesi için bir gruba bağlanması gerekmektedir. Grup, bu daha üst seviyedeki yaşam kaynağının kendisidir. İnsan dışa kapalı, kendi içine çekilerek, her şeyin kaynağına kendisini yerleştirmeye çalıştığı zaman, geçici ve doğaya aykırı bir yaşam sürmek zorunda kalır. Böylelikle görev ve fedakârlık, bize, insanın kendine bir tür işkence yapma aracı olarak başvurduğu bir tür mucizeye benzemekten kurtulmaktadırlar. Oysa gerçek bir insan olmanın yolu kurala boyun eğmek ve gruba bağlılıktan geçmektedir. Ahlâk tamamıyla insana özgü bir şeydir çünkü insanı kendi kendini aşmaya iterek onun insan olmasını sağlamaktan başka bir şey yapmamaktadır...(E. Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, VIII. Ders).

Egoist bir yaşantı insan doğasına aykırıdır. Egoist insan kendi varlık nedenini kendinde bulabilen ve kendi kendine yeten biri gibi yaşamaktadır. Oysa böyle bir şey mümkün değildir. Zira böyle bir sınırlandırma çelişkiye yol açmaktadır. Bizi dünyaya bağlayan bağlardan ne kadar kopmaya çalışırsak çalışalım bunu başarabilmemiz mümkün değildir. İçinde yaşa-

dığımız çevreden etkileniriz, bu çevre içimize işler ve kişiliğimize yansır. Sonuç olarak içimizde bizden başka bir şey vardır ve bizi ayakta tutan da bu şeydir. Daha da öteye giderek katıksız egoizmin, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir soyutlama olduğunu söyleyebiliriz. Zira tamamen egoist olarak nitelendirilebilecek bir yaşantı sürdürebilmek için toplumsal doğamızdan kurtulmamız gerekmektedir ki, bu, insanın kendi gölgesinden kurtulabilmesi kadar zordur. Yapabileceğimiz tek şey, az çok belirlenmiş ideal egoizm sınırlarına yakınlaşabilmektir. Ancak bu ideale yaklaştığımız ölçüde insan doğasından uzaklaştığımız ve yaşamımızın giderek anormal bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Böyle bir yaşantıya neden kolay kolay tahammül edemediğimiz ortadadır. Normal işleyiş biçiminden bu şekilde saptırılan işlevlerin, insan üzerinde herhangi bir çatışma ve üzüntüye yol açmaması için istisnaî koşulların bir araya geldiği kombinezonlar gerekiyor. Bu koşullar gerçekleşmedikçe egoistçe yaşayabilmek mümkün değildir. Toplumun çekim gücünü yitirip dağıldığı, kişisel iradeler ve buna bağlı olarak egoizmin rahatça kendini gösterebildiği dönemlerin hüzünlü dönemler olduğu söylenebilir. Ben kültü ve sonsuzluk duygusu sıklıkla çağdaş bir görüntü sunmaktadır. Budizm bu dayanışmanın en güzel kanıtıdır.

> Bizi sınırlayan ve egemenliği altına alan ahlâk bir gruba ait olmamızı, ona bağlanmamızı buyurarak hem doğal denebilecek bir gereksinimi karşılamakta; hem de kendi kendimiz olmamıza katkıda bulunmaktadır. Ahlâk bize şeylerin doğasına uygun davranmamızı emretmektedir. İnsan olarak adlandırılmaya lâyık bir varlık olabilmek için insanlığa özgü bu zihinsel ve ahlâkî yüce özelliğin kaynağıyla çok yakın ilişkiler içinde olmamız gerekmektedir. Bu kaynak bizim değil toplumun içindedir: Uygarlığın sahip olduğu tüm zenginliklerin yaratıcısı ve hak sahibi. Eğer bunlar olmasaydı insanı bir hayvandan ayırabilmek mümkün olamazdı. Öyleyse kendi özerkliğimizi savunmak adına kendi üstümüze kapanarak yaşamak yerine toplumsal harekete katılmamız gerekmektedir. Zaten insanın topluluğa bağlanmasının görevlerin en büyüğü olduğunu söyleyen ahlâkın mahkum ettiği de bu kısırlaşmaya yol açan kendi üstüne kapanmadır...(a.g.y.V. Ders).

Modern toplumların ancak bu tür bir zihniyet ve anlayış sayesinde kolektif bir başarı kazanabilmesi mümkündür. Ancak toplumsal bir başarı uğruna kişisel çıkarlarından belli ölçülerde feragat edebilen bir birey böyle bir başarıya imza atabilir. Bu anlamda Modern toplumların tüketim aşamasına kadar, bir başka deyişle: İşsizlik, eğitim, sağlık, ulaşım, adalet, vb. kolektif sorunlarını çözünceye kadar bu kolektif ahlâk anlayışına büyük ölçüde uydukları söylenebilir. Tüketim toplumu aşamasına geçil-

diği andan itibaren (ABD 1950'li yılların başı, Avrupa ise 1960'lı yılların sonuna doğru benzer bir aşamaya gelmiş gibidir) bu ahlâk anlayışı, birey lehine bir ivme kazanmaya başlamıştır. Toplumlar sanki bu aşamadan sonra birey lehine bir uzlaşmaya varmışlar ve onun hak ve özgürlüklerinin ön plana çıkmasına *toplu hâlde ses çıkarmama kararı almış gibidirler*. Oysa ahlâkın kolektif bir olgu olduğunu kanıtlamış toplumlar için bu, bir paradoksa benzemektedir. Çünkü zaman içinde bireysele indirgenen, bir başka deyişle herkesin kafasına göre algılama tehlikesine maruz bırakılan bir ahlâk anlayışı bir tür ahlâksızlık olarak nitelendirilebilir. Bir başka deyişle modern toplumlar, kendilerini üstün ahlâklı toplumlar hâline getiren ahlâk anlayışını tersine çevirmiş yani kolektif ahlâk aşamasından (belli ölçülerde bile olsa) bireysel ahlâksızlığa gerilemiş gibidirler. 1970'li yıllardan günümüze giderek anormal bir görünüm sunan bu süreç, Türkiye ve benzeri toplumlarda demokrasinin=ahlâksızlık gibi algılanmasına yol açmaya başlamıştır. Bu algılama bizzat gidip yerinde görmekten çok medya (özellikle televizyon ve günümüzde internet) aracılığıyla sunulanın algılanması şeklindedir. Bu toplumlarda yaşayan insanların önemli bir kısmının hâlen kolektif ahlâk, hak ve çıkarlara inandığı söylenebilir. Tüketim toplumlarında özellikle ticarî televizyon kanallarında, modern topluma özgü cinsel yaşamla ilgili (Biri Bizi Gözetliyor türünden programlar) ya da en çok kim yiyecek türünden (yine müstehcen sayılabilecek) yemek yarışmaları vb. programlar bu toplumların kategorik bir şekilde ahlâksız olarak nitelendirilmelerine yol açmaktadır. Oysa Türkiye gibi toplumların medyaları Modern toplumlara özgü bu ahlâksızca programları taklit etmek yerine bu toplumları başarıya ulaştırmış olan kolektif ahlâk ilkelerini ön plana çıkardıkları takdirde görevlerini yerine getirmiş sayılabilirler. Aksi takdirde henüz Modern toplumların geçtikleri bu kolektif süreçlerin benzerlerini yaşamamış toplumların geleneksel ahlâktan (bu ahlâk anlayışı modern toplumdaki insan ilişkilerini belirleme konusunda yetersiz kalmakta yani çağdışı bir görünüme sahip olmaktadır), salt ahlâksızlık üzerine oturabilen bir modernleşme aşamasına geçilebileceği gibi paradoksal bir süreç içine girmelerine yol açabilir ki, bu türden bir ahlâksızlığın Türkiye ve benzeri toplumlarda kolektif bir ahlâk anlayışının kendisini oluşturamayacağı ortadadır. Bu yaklaşım, henüz oluşmaya başlayan demokrasi kavramına olan inancı sarsabileceği gibi, sözcüğün gerçek anlamındaki modernleşme çabalarını da en azından geciktirebilecek darbeler vurabilir. Modern toplumların bu şekilde yanlış anlaşılması, her durumda Türkiye gibi ülkelerin aleyhine sayılabilecek sonuçlara yol açabilir. Burada söz konusu olan şey, medyanın sunuş biçiminden çok, bu sunuşun yol açacağı sonuç-

lardan bihaber olması ya da ticarî çıkarlar adına bu sonuçlara göz yummasıdır.

İşte bu noktada devreye Ulusal Burjuvazinin girmesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü medyanın patronu odur. Eğer Ulusal Burjuvazi kolektif bir çağdaş ahlâk anlayışı öneremiyorsa kısa, orta ve uzun vadede bunun sonuçlarına katlanmak durumundadır (örneğin Müslüman bir ülke olarak nitelendirilen Türkiye'de kutsal olduğu söylenen -2003 yılının- Ramazan ayında gerçekleştirilen hırsızlık, gasp, dolandırıcılık ve benzeri eylemlerin kolektif maliyeti acaba nedir? Bundan en çok zarar görmüş kesim hangisidir?). Bir başka deyişle ortaya Ulusal Burjuvazi (ya da her nasıl adlandırılırsa) olarak çıkmak isteyecek topluma önderlik yapmaya soyunmuş bir kesimin, eğer varsa, sahip olduğu Lâik Ahlâk anlayışını açıklaması gerekmektedir. Ortada böyle bir kesim olmadığı için günümüzde böyle bir ahlâkî yaklaşımın bulunmaması da doğaldır. Geleneksel ahlâk anlayışı, kişiyi ya tanrısıyla başbaşa bırakmakta ya da aşiret törelerine uygun davranmaya zorlamaktadır. Lâik bir ülke olarak nitelendirilen Türkiye'de törelerin, ne yazık ki, insan ilişkilerinde hâlen çok güçlü bir yere sahip oldukları görülmektedir. Oysa Durkheim'ı izlediğimizde her iki uygulamanın da modern toplumda geçersiz olduğu görülmektedir. Lâik Ahlâk geleneksel ahlâka özgü disiplin ve otorite anlayışıyla sosyal gruplara bağlılık özelliklerine sahip olmanın yanı sıra bu ilkinde bulunmayan bir üçüncü özelliğe: Bilimsel/rasyonel akla dayalı bir ahlâk anlayışına sahip olmak durumundadır. Modern toplumun ahlâk anlayışı ve ahlâkî yapısı bilimsel olmak zorundadır:

> Ahlâklı olmak demek belli davranışları, bilinçli bir şekilde bile olsa, yerine getirmekten ibaret bir şey değildir. İnsan bu talimatlara uygun davranmayı bizzat kendisi istemelidir. Bir başka deyişle bu kurallara uyma bilinçli bir seçim olmalıdır. Çağdaş halklardaki ahlâk bilincinde görülen en büyük yenilik budur. İnsan aklı giderek ahlâkî bir unsura dönüşmektedir. İlkel toplumlarda bizzat eylemin içinde yer alan ahlâk anlayışı giderek bilincin alanı içinde yer almaya başlamıştır...
>
> ...bilim ancak doğanın bilimi olabilir, bir başka deyişle gözlemlenebilen gerçekliğin. Dünyanın dışında yer alan bir Tanrı, bilimin de dışında ve üstünde bir yerlerde olacaktır. Ahlâkın kaynağında Tanrı varsa ve ahlâk kurallarını O koyuyorsa, bu durumda bizim akıl yoluyla bu kurallara ulaşabilmemiz mümkün olamaz. Gerçekten de yüzyıllar boyunca dinî sistemlerle, ahlâk arasındaki sıkı dayanışma nedeniyle ahlâk, günümüzde bile birçok insanın gözünde, oldukça prestijli bir konuma sahiptir. Bu insanlar ahlâkı hâlâ bilimsel alanın dışında tutmaktan yanadır. Dünyanın

> geri kalan bölümü konusunda olduğu gibi ahlâk konusunda da insan aklının böyle bir hakka sahip olmadığını düşünmektedirler. Ahlâkın gizemli, bildik bilimsel araştırma yöntemlerinin geçerli olamayacağı, bir alan olduğu ve bu alanı doğal bir olgu gibi ele alıp açıklamaya çalışanların günah işlemeye benzer bir skandala yol açacak bir saygısızlıkta bulundukları düşünülmektedir. Eğer ahlâkı bu otorite, bu yücelikten kurtarıp, rasyonelleştirmeyi başaramasaydık bir skandaldan söz edilebilirdi. Bu yücelikte en ufak bir yara açmadan ya da ortadan kaybolmasına yol açmadan onu tamamen bilimsel bir şekilde açıklamanın ve bir anlam yüklemenin mümkün olduğunu gösterdik...(a.g.y. VIII. Ders)

Görülebileceği gibi modern topluma özgü ahlâk anlayışı kolektif bir eğitim sürecinden geçmeyi zorunlu kılmaktadır. Modern toplumlarda bu eğitim ve öğretim sürecinin adresi okuldur. Özellikle İlköğretim (ve bir ölçüde lise) modern bireye sahip olması gereken Lâik Ahlâk anlayışını kazandırma konusunda en önemli kurumdur. Birey ve politik yaşam yani devlet arasındaki en önemli bağın okul olduğu görülmektedir. Böyle bir eğitim ve öğretim anlayışını kolektif yaşamın merkezine yerleştir(e)meyen bir toplumun, sözcüğün gerçek anlamında kalkınması, dünya toplumuna örnek olabilmesi mümkün müdür? Kalkınma, toptan kalkınma demektir. Kısmî kalkınma diye bir şey yoktur. Bu tür toplumlar çağdaş görünümlü, çağdışı kafa yapısına sahip toplumlardır. Biçim ve içerik arasında bir uyum yoksa ortada gerçek bir toplum da yoktur. Türkiye toplumu kendisine önderlik yapacak çağdaş, bilimsel kafa yapısına sahip, dürüst, ahlâklı, özverili, yetenekli ve yönetici özelliklere sahip bir kesimin önderliğini beklemektedir. Bu toplumu sırtlayıp götürebilecek, ona toptan kalkınma sözü verebilecek çağdaş bir kesimin peşinden koşa koşa gideceğine kuşku yoktur. İlgililere duyurulur!

Biz Siz Onlar



"YAHUDİ-KÜRTLER" YA DA TÜRKLÜĞÜN YENİ HUDUTLARI

Mesut Yeğen*

İdeolojik bir anlatı ve siyasî bir program olarak Türk milliyetçiliğinin yüzyılı aşan tarihsel serüvenine yüzeysel bir bakış dahi, şöylesi genel bir tespite imkân verir: Türk milliyetçiliğince işaret edilen Türklüğün hudutları pek de sabit olmamıştır. Türklüğün coğrafî ve zamansal sınırları gibi, etnik, kültürel ve siyasî sınırları da hep belirsiz olagelmiştir. Türklüğün sınırları, aynı dönem içerisindeki farklı konumlar için olduğu kadar, farklı dönemler arasında da hep bir rekabetin ve çatışmanın konusu olmuştur. Türklüğün bütün bu belirsizliğini resmedebilecek genel bir harita çıkarmak neredeyse imkânsızdır. Buna mukabil, Türklüğün devlet nazarındaki ve bu nazarla etkileşim içerisinde şekillenen ana-akım milliyetçilik nezdindeki değişen görünümlerine dair genel bir çerçeve çizebilmek nispeten mümkün görünüyor; şüphesiz, Türklüğün sınırlarının bu daraltılmış çerçeve içerisinde dahi kayda değer belirsizlikler gösterdiğini unutmamak şartıyla.

Türklüğün sınırlarının ana-akım milliyetçilik nazarında nasıl değiştiğine dair şimdilik şunu belirtmek kâfidir: Ana-akım milliyetçilik, etnik ve

* Doç. Dr. Mesut Yeğen, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

siyasî Türklük fikirleri arasında salınagelmiştir.[1] Bu salınımın fikrî bir egzersiz olarak kalmadığını tahmin etmek zor olmasa gerek. Devletin de nazarı olduğundan, ana-akım milliyetçiliğin Türklüğün farklı görünümleri arasındaki bu salınımı, beklenebileceği üzere, farklı yurttaşlık pratiklerine yol vermiştir. Türkiye yurttaşlık tarihinin, aşağıda gösterileceği üzere, ayrımcı ve asimilasyonist pratiklere birlikte sahne olabilmesinin ardında bu salınım vardır.

Devletin de esas nazarı olagelen ana-akım milliyetçiliğin bu salınımı, Türk milliyetçiliğini hep meşgul eden Kürt meselesinin nasıl algılandığını da doğrudan biçimlendirmiştir. Kürt meselesiyle haşır neşir olduğu onlarca yıl, Türk milliyetçiliği meseleyi kâh Cumhuriyetin ve inkılâpların yıkıp geçtiği geçmişin kalıntılarıyla yapılan mücadele, kâh başka devletlerle yaşanan husumet, kâh ulusal pazarın kurulmasına gösterilen direnç, kâh bölgenin geri kalmışlığı üzerinden algıladı. Algıdaki bu çeşitlilik meseleye dair kullanılan dile de aynen aksetti. Kürt meselesi, Türk milliyetçiliğince ya mürtecilerin, aşiretlerin ve müteggalibenin modern bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne direnci olarak kodlandı ya da ecnebilerin kışkırttığı bir kısım vatandaşın sebep olduğu bir asayiş meselesi; zaman zaman da bölgenin geri kalmışlığından kaynaklanan bir kalkınma işi.[2] Bütün bu çeşitlilikle birlikte, Türk milliyetçiliğinin meseleye dair algısında bir şey neredeyse hiç değişmedi: *Kürtler Türkleşebilirdi.* Yaşanan onca sıkıntıya karşın, Kürt meselesinin bir etnik yıkımla neticelenmesini engelleyen bir fren, Türk milliyetçiliğinin algısında bir sabit olarak hep bulundu: Anadolu'nun Müslüman kavimlerinden Kürtler, zorla ya da gönüllü, asimilasyonla Türk olabilirlerdi. Kürtler'in Türkleşebileceğine dair bu inanç, devletin ve ana-akım milliyetçiliğin Kürtler'i (ve Kürt meselesini) *daha ziyade* Türklüğün siyasî tanımı üzerinden algıladığını göstermektedir.[3]

---

[1] Ana-akım milliyetçiliğin etnik ve siyasî Türklük mefhumları arasındaki salınımının dönemsel bir salınım olarak anlaşılmaması gerekir. Görünen, milliyetçiliğin bir dönem etnik, bir başka dönemse siyasî Türklük fikrine başvurmayıp, aynı zaman dilimi içerisinde her iki fikre de başvurduğudur. Diğer bir deyişle, bahsi geçen salınım zamansal değil, olaysaldır.

[2] Bu algı çeşitliliğine dair bir çalışma için bkz. Yeğen (2002b)

[3] Öte yandan, Kürtler'in Türkleşebileceğine dair bu inancın zaman zaman zayıfladığını gösteren arıza ve dil sürçmelerinin mevcudiyetine de işaret etmek gerekiyor. Kürtlerin devlet iktidarını zorladıkları zamanlarda, özellikle isyan ya da ayaklanma durumlarında, ana-akım Türk milliyetçiliği serinkanlılığını yitirip, asimilasyon fikrine inancını yitirebilmiştir. Bu inanç yitiminin tezahürüne dair örneklerden birisi 1930 yılında, zamanın Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'ın başbakanlığa yazdığı bir rapordan izlenebilir. Çakmak, raporunda bazı Kürt köylerinin havadan bombardıman yoluyla tahrip edilmesini önermektedir: "Erzincan ilindeki incelemelerim sırasında ekonomiyi önemli surette zarara sokan ve bu il dahilindeki asayişsizliğin en önemli âmillerinden olan Aşkirik, Gürk, Dağbey, Haryi köylerinin tedip ve tenkiline zorunluluk gördüm. (...) bu bölgede çok şımarık bir durum almış olan bütün Kürt köylerine bir

1990 sonrası oluşan yeni uluslararası durum ve bu durumun daha yakın neticelerinden birisi olarak Irak'ın işgaliyle birlikte beliren kimi işaretler, ana-akım milliyetçiliğin Kürtlüğe dair algısının değişmeye yüz tuttuğunu, Kürtler'in Türkleşebileceğine dair onlarca yıllık inancın zayıfladığını göstermektedir. Aynı işaretler, ana-akım milliyetçilikçe takip edilen Türklük fikrinin de yeni bir salınımın eşiğinde olduğuna delâlet etmektedir. Velhasıl, görünen odur ki, hem Kürtlüğe dair algının hem de Türklüğün mevcut sınırlarının değişme ihtimali ortaya çıkmıştır.

"YAHUDİ-KÜRTLER"

Milliyetçiliğin Kürtlüğe dair esas algısının değişmek üzere olduğunu gösteren işaretler Irak'ın işgaliyle sökün etti. Esas olarak Irak Kürtleri'ne dair bu işaretlerden anlaşılan odur ki, Türk milliyetçiliği Irak'ın işgal edilmesine onay veren ve bu onaydan dolayı özerklikle bağımsızlık arasında değişen siyasî haklar talep eden Irak Kürtleri'ni, 'ilkellikle' güvenilmezlik parantezi içerisinde algılamaktadır. Irak Kürtleri'ne dair medyada yer bulan temsillerin bir kısmı, milliyetçiliğin Irak Kürtleri'ni çoğu zaman ilkel, geri, zaman zamansa güvenilmez bir kavim olarak gördüğüne işaret etmektedir. Irak Kürtleri'nin liderlerinin modern bir siyasî otoriteyi çekip çevirebilme yeteneğinden mahrum aşiret reisleri olarak işaretlenmesi artık sıradandır.[4] Iraklı Kürtler'e dair bu türden küçümseyici nitelemeler zaman zaman yerini açık hakarete bırakabilmektedir. Mayıs

---

etki yapmak ve devlet nüfuzunu hâkim kılmak için Erzincan'a nakledilecek bir hava kıtası ile bu köyleri tahrip etmenin uygun olacağı düşüncesindeyim" (akt. Hallı, 1972, s. 351). Aynı türden bir başka örnek ise emekli büyükelçi Coşkun Kırca'nın 'bölücülere' dair kanaatlerinde ortaya çıkmaktadır. Kırca'ya göre, 'aşırı sağcılar veya aşırı solcular affedilebilir. Ama bölücüler asla affedilemez. Çünkü bunlar artık Türk toplumuna hizmet etmek ve o topluma ait olmak bilincinden sıyrılmışlardır. Aşırılıkta bizden olmanın bir tarzı mevcut olabilir' (vurgu eklenmiştir) (aktaran Koçaş, 1990, s. 229).

[4] Örneğin, ABD Senatosu Dışilişkiler Komitesi Başkanı Richard Lugar başkanlığındaki heyetle bir araya gelen Adalet Bakanı Cemil Çiçek, Türkiye ile Amerika arasındaki dostluğun, Iraklı Kürt liderler Mesud Barzani ve Celal Talabani'yi kastederek, iki aşiret reisine feda edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Hürriyet, 21 Ağustos 2003. Benzer bir biçimde, Zaman Gazetesi'nde (24 Haziran 2004) yer alan "Ortadoğu'nun Geleceği Türk-İsrail Model Çatışmasına Bağlı" başlıklı bir yazıda, Sedat Laçiner, Irak Kürtleri'nin takip ettiği siyasetin iki aşiret liderinin harcı olamayacağını, arkasında İsrail'in olduğunu iddia etmektedir. Aynı minvaldeki daha eski bir metin, bir TBMM genel görüşme önergesidir. İmzacıları arasında bugünkü Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın da bulunduğu önergede Barzani ve Talabani aşiret reisleri olarak nitelenmektedir. "Kuzey Irak'taki aşiret reisleri Barzani ve Talabani sık sık ABD'ye çağrılmakta, aralarındaki ihtilaf sona erdirilerek Kuzey Irak için yeni bir statünün tesisi noktasında yoğun çabalar harcanmaktadır. Bunda da epey mesafe alındığı aşikârdır. Nitekim, bu bölgede seçimler yapılmakta, parlamento ve hükümet kurulmaktadır. İçgüvenliği sağlayacak birimler oluşmuş bulunmaktadır. İhtilaflar, bu bölgede, Irak kanunlarına göre değil, yerel anlayış ve kurallara göre çoğu zaman çözülmektedir. Barzani ve Talabani'nin silahlı güçleri, giderek, silahlı kuvvetler standardına yükseltilmektedir." http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem21/yil1/bas/ b048m.htm

2003'te Kerkük'te gerçekleşen valilik seçimlerini Abdurrahman Mustafa adlı Kürt önde tamamlayınca, *Star* gazetesi durumu Eşekkürt anlamına gelen "Kerkürt" manşetiyle duyurdu.[5]

Bütün bunlara eşlik eden bir başka işaretse açıkça tuhaftır. Medyada ve internet sitelerinde dolaşıma çıkmış tekinsiz bir terkipten, Yahudi-Kürtler mefhumundan söz ediyorum. Terkibin ortaya çıkış hikâyesini özetlemekte fayda var. İsrail'de Barzan soyadlı birkaç hahamın olduğuna dair çoktandır bilinen bir durum, Irak'ın işgaliyle birlikte Barzani ailesinin de aslında Yahudi olduğu biçimine sündürülerek aniden güncelleşti.[6] Bunu takiben İsrail'de yüz elli bin kişilik Kürtçe konuşan Yahudi bir topluluğun olduğu keşfedildi ve bu topluluğun tamamının Kuzey Irak'a yerleştirileceği ve giderek bir Yahudi-Kürt devletinin kurulmak üzere olduğu iddia edildi.[7] Kürtler'in Yahudiliği meselesi Irak Kürtleri'yle sınırlı kalmadı. Neredeyse kategorik biçimde İslâmcılığın ve muhafazakâr-milliyetçiliğin tekelinde kalan büyük Yahudi komplosu fikrine bir kısım solcunun da katılmasıyla canlanan Sabetaycılık tartışmasını, dönme Kürtler'in keşfi takip etti. Musa Anter'in, Tayyip Erdoğan'ın yanıbaşındaki birkaç Kürt kökenli danışmanın, giderek Bedirhanilerin Yahudi dönmeleri olduğu iddia edildi.[8] Keşif kervanına Taha Kıvanç adıyla yazan Fehmi Koru da ka-

---

[5] Star, 29 Mayıs 2003.

[6] İsrail'de yaşayan Barzan soyadlı hahamların mevcudiyetine değinen ilk ciddi çalışma anlaşıldığı kadarıyla Yona Sabar'ın *The Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology* (New Haven: Yale University Press, 1982) adlı kitabıdır. İsrail yurttaşı Barzan soyadlı Yahudiler'in mevcudiyetine işaret eden bu çalışmada (s. xix, xx, 115) hiçbir şekilde iddia edilmemekle birlikte, bu çalışmaya atfen Barzaniler'in tümden Yahudi olduğu imâ edilmektedir. Örneğin, 18 Şubat 2003 tarihli Hürriyet Gazetesi'nde yer alan Sefa Kaplan imzalı haber, Yona Sabar'ın Barzani ismini taşıyan herkesin Yahudi olarak görülmemesi gerektiğine dair uyarısına yer vermekle birlikte, haberin devamında hiçbir geçerli kanıt göstermeden Irak Kürtleri'nin liderliğini üstlenen bugünkü Barzani ailesinin Yahudi olduğunu iddia etmeye devam etmektedir. Bir dönem Türkiye, Irak ve İran'da meskun Kürtler'le birlikte yaşayan İsrail yurttaşı Yahudiler'e dair bir başka çalışma da Erich Brauer'e (1993) aittir. Hem Sabar'ın hem de Brauer'in çalışması oldukça yalın bir biçimde Filistin topraklarından zorla göç ettirildikten sonra yüzlerce yıl Kürtler'le birlikte yaşamış ve 1948 sonrasında İsrail'e dönmüş Yahudiler'e dairdir. Her iki çalışma da, başlıklarında da ifade bulduğu gibi, Kürdistanlı Yahudiler hakkındadır. Buna rağmen, kayda değer yegâne referansı bu iki kitap olan bir kısım çalışma Kürtler ve Yahudilik arasındaki ilişkiyi bu sınırlı çerçevenin dışına taşımak konusunda oldukça heveslidir. Bu hevesin gözlenebildiği birkaç çalışma için bkz. Uçar (2002, 2003), Günaydın (2003), Küçük (2003) ve Yahya (1997).

[7] Bkz. Hasan T. Kösebalaban, "Irak Üzerindeki İsrail Planları ve Türkiye", http://www.liberal-dt.org.tr/guncel/Kosebalaban/htk_israil.htm; Güler Kömürcü, "Gizli Gelişmeler", http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2003/10/28/yazarlar/yazarlar154.html.

[8] Bkz. Küçük (2003: 285-333). Daha ziyade Sabetaycılık üzerine yazan Mehmed Şevket Eygi de son zamanlarda Yahudi Kürtler meselesiyle ilgilenmiş görünmektedir. Eygi, son dönem Kürt hareketinde Yahudi Kürtler'in ya da Müslüman görünen Kürt Yahudiler'in rolünün

tıldı ve Urfa'da gizli bir Yahudi cemaatin olduğunu 'açığa çıkardı'.[9] Kürtler'in Yahudiliğine dair bu iştahlı keşif popüler düzeyde bütün maraziliğiyle ortaya çıktı. Kürtler'in bütün bir kavim olarak Yahudi dönmelerinden oluştuğu ve Yahudiliğin Nil'le Fırat arasında kalan bölgeyi kontrol etme arzusunun taşeronluğunu yapmakta oldukları şeklindeki veciz düşünceler bugün internet haberleşme ortamlarında dolaşmaktadır.[10]

Barzani isminin bir aileyi ya da bir aşireti değil, Barzan vadisinde yaşayan aşiretler konfederasyonu altında yaşayanları anlattığı ve dolayısıyla burada bir dönem Müslüman Kürtler'le birlikte yaşamış Yahudiler'in de Barzani olarak anılmasının, Barzaniler'in Yahudi olduğunu gösteremeyeceğine bizzat Barzan soyadlı hahamların varlığına dikkat çeken Yona Sabar'ın işaret etmesi;[11] bugünkü yönetici Barzani ailesinin kuşaklar boyudur Nakşi şeyhleri çıkaran bir aile olması;[12] İsrail'de yaşayan Kürtçe konuşan Yahudi topluluğun binlerce yıl önce bugün Kürtler'in yaşadığı topraklara göç ettirilen Yahudiler'den oluştuğu ve bunların da 1948 sonrasında İsrail'e yerleştiklerinin banal bir gerçek olarak bilinmesi;[13] İsrail'in İsrail dışına nüfus göndermek bir yana hâlen dünyanın her bir yanındaki Yahudiler'i İsrail'e davet etmesi; İsrail'le Kuzey Irak Kürtleri arasındaki yakınlığın Arap ve Farslar'a karşı ortak husumetten kaynaklanan ve ancak realist bir uluslararası ilişkiler analizince konu edinilecek enteresanlıkta bir mevzu olması; Urfa'da gizli bir Yahudi ce-

---

olabileceği ihtimâline işaret etmektedir, Eygi'nin yazıları için bkz. http://www.angelfire.com/wy/yaw/Fikirler/Kurt/kurt.html.

[9] Taha Kıvanç, "Aklım pek yatmadı ama ...", Yeni Şafak, 10 Mart 2003. Urfa'da gizli bir Yahudi cemaatinin varlığına Yalçın Küçük'ün de ikna olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Küçük (2003: 314-322).

[10] Bkz. örneğin www.bozkurt.net, www.otuken.org

[11] Sefa Kaplan, "Barzani Ailesinin Yahudi Olduğu Ortaya Çıktı", *Hürriyet*, 24 Kasım 2003.

[12] Barzani ailesinin şeceresi için bkz. Barzani (2003).

[13] Brauer'e (1993: 16) göre, İsrail Devleti kurulmadan önce Kürtler'le meskun topraklarda yaşayan Yahudiler'in yaklaşık nüfusu 25-30 bin civarındaydı; bu topluluk, ezici çoğunluğu Irak'ta olmak üzere, İran, Türkiye ve Suriye'deki 200 köyde yaşamaktaydı. Bugünkü İsrail topraklarına göç, anlaşıldığı kadarıyla, XVII. yüzyılda dahi rastlanır bir durum olmakla birlikte, esas olarak XX. yüzyılda başladı ve hem Brauer'e (1993: 17) hem de Sabar'a (1982: xxxix) göre, 1950'den sonra tamamlandı. Her iki yazara göre, 1950'yle birlikte Yahudiler'in 26 yüzyıllık Mezopotamya tarihi sona ermiş oldu. Mezoptamya'dan İsrail'e göç, tahmin edileceği üzere, sadece Kürtçe konuşan Yahudiler'le sınırlı kalmadı. Arapça konuşan Yahudiler de İsrail'e göç etti. Ayrıca anlaşılan odur ki, "Yahudi Kürtler'in" mevcudiyeti, Kürtler'le Yahudiler arasındaki ilişkiyi sorunsuz bir ilişki kılmadı. İsrail'de Kürtler hakkındaki üretilen kültürel kodlar bu iki topluluk arasındaki ilişkinin nasıl yaşanmış olabileceğini göstermektedir. A. Medyalı'nın (1992: 80) aktardığına göre, Kürt terimi İsrail'de sıklıkla aşağılama amaçlı kullanılmaktadır. Arapça "Ena Kurdi" (ben Kürdüm) ifadesi "üstlerinin talimatlarını hiç düşünmeden yerine getiren birisinden" bahsetmek üzere kullanılmaktadır.

maatinin olmadığının resmî otoriterlerce açıklanması;[14] Bedirhaniler'in kuşaklar boyu Müslüman bir aile olması vs. türünden 'dolaysız' gerçeklerin hiçbiri Yahudi-Kürt terkibinin önünü alamadı. Peki ama neden? Olgusal olarak bu kadar zayıf görünen bu iddiayı bunca çözülmez, akılcı eleştiriye bunca dayanıklı kılan ne olabilir? Sanıyorum, bu terkibin toplumsal bir fanteziye işaret eden bir semptom olması, onu bunca güçlü kılan şey olsa gerek. Žižek'i takip edersek, bu durumda yapılması gereken, fantezinin akıl dışılığını göstermekle, standart ideoloji eleştirisiyle yetinmeyip, fanteziyi katetmeye girişmektir.[15]

Fantezinin Türklüğün hudutlarının kararsızlığına dair bir çözümleme vasıtasıyla katedilebileceğini düşünüyorum. Kanaatim o ki, bu gerçekleş-

---

[14] Kısa zaman önce Urfa'da valilik yapmış Muzaffer Dilek, Fehmi Koru'ya gönderdiği anlaşılan mektupta Urfa'da gizli bir Musevî cemaati olduğu yolunda resmî ya da gayriresmî hiçbir bilgiye tanık olmadığını ve Urfa'da insanların dinlerini gizlemesini gerektiren bir durumun olmadığını belirtmektedir. Fehmi Koru'nun kendisine ulaşan bu tür itirazlara yer verdiği konuya ilişkin ikinci yazısının başlığı "Zaten Aklıma Yatmamıştı" şeklindedir (Yeni Şafak, 13 Mart 2003). Bu ikinci yazı bir an için Koru'nun Urfa'da gizli bir Yahudi cemaati olduğu fikrinden caydığını gösterse de, durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. 9 Nisan 2003 tarihli Yeni Şafak'taki yazısında, başka bir meseleyle ilgili olarak, yeniden Urfalı Musevîler meselesine dönmektedir. Anlaşılan, Koru Urfa'da gizli bir Musevî cemaatin olduğu şeklindeki iddianın sadece 20 gün önce aklına yatmamış olduğunu unutmuştur. Urfa'da gizli Yahudi cemaati hurafesinin kaynağını teşkil ettiği anlaşılan trajik olayın hikâyesi için bkz. Bali (2004: 413-460).

[15] Fantezinin katedilmesinden neyin kastedildiğini açıklamak gerekiyor. Slavoj Žižek'e göre (2002a:143) "toplum her zaman simgesel düzenle bütünleştirilemeyen antagonistik bir yarılma tarafından katedilir." Diğer bir deyişle, yarılma ya antagonizma toplumsal için giderilemez, bünyevî bir durumdur; kısacası, toplum imkânsızdır. Buna mukabil, "toplumsal-ideolojik fantezinin iddiası ise, [...] antagonistik bir bölünme ile malul olmayan bir toplum, parçaları arasında organik, tamamlayıcı nitelikte bir ilişki olan bir toplum vizyonu inşa etmektir" (Zizek 2002a:143). Diğer bir deyişle, fantezinin mevcudiyeti, bu bünyevî imkânsızlıkla başetmek yerine onun gizlenmeye çalışıldığına işaret eder. Kısacası fantezi bize şunu söyle(ti)r: "Ah şu Yahudiler (Kürtler, Ecnebiler, Batılılar vs.) olmasaydı!" Bu durumda, fanteziye dair akılcı bir eleştiriyle yetinmeyip onu katetmeye çalışmak şu anlama gelir: Yarılmanın, antagonizmanın mesulünün Yahudiler (ya da Kürtler vs.) olmadığını göstermekle yetinmeyip, antagonizmanın bünyevîliğini göstermek, antagonizmaya mesul aramanın mekanizmalarını açığa çıkarmak. Zizek'in sözleriyle devam edersek (2002a: 144), "[t]oplumun tam kimliğine ulaşmasını engelleyen Yahudiler değildir: Bunu engelleyen kendi doğası, kendi içkin blokajıdır ve bu iç negatifliği "Yahudi" figürüne yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, Simgesel'den dışlanan şey, Gerçek'te paranoid bir Yahudi kurgusu olarak geri döner." Dolayısıyla, [a]ntisemitizme verilecek yanıt, "Yahudiler aslında böyle değildir" değil, "antisemitik Yahudi anlayışının Yahudiler'le hiçbir ilgisi yoktur, ideolojik Yahudi figürü bizim kendi ideolojik sistemimizin tutarsızlığını yamamanın bir yoludur, olmalıdır" (Zizek 2002a: 64). Bu çalışma için tercüme edersek, yapılması gereken, Yahudi-Kürt olmakla ya da gizli Yahudilikle 'itham edilenlerin', aslında öyle olmadıklarını olgusal ya da akılcı bir biçimde ortaya koymakla yetinmeyip, Yahudi-Kürt terkibine dair bu iştahın ardında toplumsalı yaran bünyevî antagonizmayla başedememenin olduğunu göstermektir. Başedemediği antagonizmanın bugünlerdeki mesulü olarak bize Yahudi-Kürtler'i gösteren milliyetçi ideolojiye/fanteziye, "(Yahudi-)Kürtler antagonizmanın sebebi değil" demekle yetinmeyip, antagonizmanın giderilemezliğini göstermek gerekir.

tirildiğinde, Yahudi-Kürtler terkibinin apansız ortaya çıkışının şuna işaret ettiği anlaşılacaktır: Kürtler'in, Türk toplumunun bünyevî imkânsızlığının mesulü olarak kodlanmasının çok da uzağında olmayabiliriz. Bu doğruysa, Türk milliyetçiliğinin Kürtler'i algılayışında bir büyük kopuş gerçekleşmek üzeredir. Öte yandan, bu kopuşun ana-akım milliyetçiliğin Türklüğün farklı tanımları arasındaki salınımında akis bulacağı da muhakkak. Milliyetçiliğin Kürtler'i algılayışını biçimlendiren, Türklüğe dair tahayyülü olduğundan, bu ikisi, kopuş ve yeni bir salınım eşzamanlı gerçekleşecektir.

TÜRKLÜĞÜN KARARSIZLIĞI

Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlığınca gösterilen hukukî-kültürel bir durum olarak Türklüğün hudutları, bir başka deyişle, devlet nazarında kim Türk, kim değil, Türk olunabilir mi, olunursa kim olabilir, kim olamaz, hep belirsiz olagelmiştir. Belirsizlik, vatandaşlık ve milliyetçilik literatüründe, Türklüğün hem etnik hem de siyasî bir kategori olduğuna işaret edilerek gösterilmektedir.[16] Buna göre Türklük, devlet nezdinde, zaman zaman ya da yer yer etnik kökene atfen tanımlanan 'kapalı' ve dolayısıyla ayrımcı, zaman zamansa yurt üzerinden tarif edilen bir birliğe atfen tanımlanan 'açık' ve dolayısıyla kapsayıcı bir kimlik durumu olmuştur.[17] Türklüğün siyasî ve etnik bir durumu işaretlemek arasındaki kararsızlığına, diğer bir deyişle, Türklüğün değişen hudutlarına işaret eden çalışmaların bir kısmı bu kararsızlık ya da belirsizliğe dair bir genel kalıp tespit etmektedir. Buna göre, devletin kurucu hukukî metinlerinde Türklük siyasî-kültürel bir hâl olarak gösterilmişken, kimi vatandaşlık pratikleri, devletin aslında etnik bir Türklük fikrine sahip olduğunu göstermektedir.[18] Oysa, bir

[16] Bu literatüre katkıda bulunan iki önemli çalışma için bkz. Bora (1996) ve Kadıoğlu (1999).

[17] Siyasî ya da etnik bir durum olarak Türklük ayrımı W. R. Brubaker'i (1990) takiben önerilmektedir. Brubaker'a göre (1990), ulusun farklı kuruluş biçimleri ve bu biçimlerin yol verdiği yurttaşlık tipleri iki büyük model, Fransız ve Alman modelleri üzerinden tipleştirilebilir. Bu tipleştirmeye göre, "ulusun Fransız tarifi, evrenselci, akılcı, özümsemeci ve devlet-merkezli olmuştur." Ulusu kuran, paylaşılan kültür yerine siyasî birlik mefhumu olmuş ve buna paralel olarak, Fransa'da yurttaşlık, yurt üzerinden tarif edilen bir birliğe atfen tanımlanan "açık" (expansionist) bir yurttaşlık olagelmiştir. Fransız modelinin aksine, Alman modelinde, ulus "özgücü, organik, ayrımcı ve millet-merkezli" bir biçimde tarif edilmiştir. Ulus, etno-kültürel birlik üzerinden kurulduğundan, Alman yurttaşlığı, soy birliğine atfen tanımlanan "kapalı" (restrictive) bir yurttaşlık olmuştur (1990: 386).

[18] Bu iddianın yer bulduğu bir çalışmada Soyarık (2000: 130), Türk vatandaşlığının başlangıçta Fransız modeline yakın olduğunu, ancak daha sonra bir değişiklik gerçekleştiğini ve soya ve kültürde birliğe dayalı Alman tipi yurttaşlık anlayışının takip edilmeye başlandığını savunmaktadır. "[G]erçek pratiklerin Türk vatandaşlığının soyut tanımından saptığını" iddia eden Soyarık (114), yasal tanımın kapsayıcı (açık) olmasına karşın, azınlıklara yönelik uygulanan politikaların dışlayıcı olduğunu düşünmektedir (131). 1934 İskân Kanununu da benzer bir bi-

başka çalışmada gösterdiğim üzere (Yeğen 2002a), Türklüğü işaretleyen kurucu metinlerin siyasî-kültürel bir Türklük fikrini önerdikleri ve dolayısıyla ayrımcı yurttaşlık pratiklerinin münhasıran pratikteki kazaî sapmalar olarak görülmesi mümkün değildir. Aksine, Türklüğün devlet nezdindeki kararsızlığı, diğer bir deyişle, Türklüğün hudutlarının belirsizliği, hem kurucu metinlerde hem de yurttaşlık pratiklerinde izlenebilen bir durumdur. Açıklamak gerekiyor.

Metinler

Metinlerle başlayalım. Elimizdeki ilk önemli metin 1924 Anayasası'nın 88. maddesidir. Madde, ilk bakışta, "Türklük, Fransız tipi, siyasî topluluğa bağlılık ekseninde tarif edilen ve dolayısıyla etnik olmayan bir kimlik durumunu gösterir" kanaatini onaylar mahiyettedir:

> Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur (denir) (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 441).

Din ve ırk farkı gözetilmeksizin Türkiye ahalisi Türk kabul edildiğine göre, Türklüğün Türk soyundan gelenleri değil de, bunlarla birlikte Türkiye üzerinde ikamet eden ve soyca Türk-olmayanları da kapsadığı ve dolayısıyla etnik değil siyasî bir kimliği işaretlediğini iddia etmek gerçekten de mümkün görünmektedir. Oysa, aynı metnin yakın bir okuması bu kadar aceleci olmamak gerektiğine işaret etmektedir. Ancak bu yakın okumayı gerçekleştirmek için önce karşılaştırmalı bir okumanın desteğini almak, 1924 Anayasası'nın Türklüğü işaretleyen 88. maddesini, bu anayasayı önceleyen ve takip eden anayasalardaki muadil maddelerle karşılaştırmak gerekiyor. 1924 Anayasası'nın neredeyse aynen benimsediği 1876 Anayasası'nın ilgili (sekizinci) maddesi şöyledir:

> Devlet-i Osmaniye tâbiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bile istisna Osmanlı tâbir olunur (Kili ve Gözübüyük, 2000: 44).

1961 Anayasası daha da sadedir. 1982 Anayasası'nca da aynen tekrar edilen 54. maddeye göre:

çimde değerlendiren Soyarık (124), bu kanunun yurttaşlık anlayışında toprağa dayalı anlayıştan ortak kültür ve soya dayalı anlayışa doğru bir dönüşüme işaret ettiğini belirtir. Kirişçi'ye göre de (2002: 1-2), "etniklik yerine toprağı vurgulayan yurttaşlık ve millî kimliğin formel tanımına karşı, câri devlet uygulaması çok farklı olmuştur. Modernist proje büyüyen meydan okumalarla karşılaştıkça, hükümet Türklüğü ve Türkçe'yi tercih eden siyasetlere [dönmüş], ve [b]aşlangıçtaki siyasî ya da toprağa dayalı yurttaşlık ve millî kimlik tanımı [çözülmüştür]." Türk vatandaşlığının etnik mahiyetini tespit etme temayülü gösterdiklerinde dahi, bu çalışmaların anılan 'kararsızlığı' Türkiye'de vatandaşlık fikrini koşullandıran genel ruhla uyuşmayan, 'kazaî' bir durum olarak gördüklerini belirtmek gerekir.

> Türk devletine vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkes Türk'tür (Kili ve Gözübüyük, 2000: 188).

Anayasaların bu karşılaştırmalı okuması, 1924 Anayasası'nı diğer üç anayasadan farklılaştıran bir garipliğe işaret etmektedir. Gariplik, 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde "vatandaşlık itibarıyla" denerek kayda geçirilmiş bir fazlalıkla ilgilidir. 1924 Anayasası'nın "vatandaşlık itibarıyla" kaydı ne 1876 Anayasası'nda[19] ne de 1961 Anayasası'nda mevcuttur. Bu durumun cevaplanması gereken bir soruya işaret ettiği açık: 1876, 1961 ve 1982 Anayasalarında olmayıp da 1924 Anayasası'nda yer alan "vatandaşlık itibarıyla" ibaresi neyi anlatmaktadır? Bu maddenin kaydettiği Türklük, devlet nezdinde siyasî Türklükten başka ya da fazla bir Türklüğün daha mevcut olduğunu mu göstermektedir? Devlet için "vatandaş Türkler'den" gayrı, "gerçek Türkler" mi vardır? Meclis Genel Kurulunun 1924 Anayasası'nı görüştüğü oturumun tutanakları bütün bu soruları cevaplamaktadır.

Tutanaklarda ilk göze çarpan, 88. maddenin Meclis Genel Kurulu'na gelişiyle Meclis Genel Kurulu'ndan çıkış ve dolayısıyla anayasa maddesi hâlini alış biçimi arasında esaslı bir farkın olduğudur. Madde, Meclis Genel Kurulu'na şu ifadeyle sunulmuştur:

> Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın Türk ıtlak olunur (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 436).

88. maddenin Anayasa Komisyonu'ndan Genel Kurul'a bu biçimde inmiş olması bir kez daha aynı şeyi göstermektedir: Maddenin anayasa metni olarak ifade bulduğu biçimde bir fazlalık vardır. 1876 Anayasası'nın ilgili maddesiyle neredeyse aynı olan bu madde teklifinde "vatandaşlık itibarıyla" kaydına rastlanmamaktadır. "Vatandaşlık itibarıyla" kaydının bir fazlalık olarak 1924 Anayasası'na nasıl ve niçin eklenmiş olduğunu an-

[19] Burada, "Osmanlı'da yurttaşlık fikri olmadığından 1876 Anayasası'yla 1924 Anayasası'nı karşılaştırmak doğru değildir" şeklinde muhtemel itirazın açıkça geçersiz olduğunu belirtmeliyim. 1876 Anayasası'nın 8. maddesinin yer aldığı bölümün başlığı "Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin hukuk-ı umumiyesi" şeklindedir. Diğer bir deyişle, 1876 Anayasası'nın 8. maddesi basbayağı tâbiiyet kanunuyla ilgili bir madde olarak ifade bulmuştur. Nihal Uluocak'ın da belirttiği üzere (1968: 18), Türk hukunda "vatandaşlık" terimi ile "tâbiiyet" deyimi aynı anlamda kullanılmıştır. Öte yandan, modern anlamıyla vatandaşlık fikrinin 1876'dan önce Osmanlı'da mevcut olduğunu da kaydetmek gerekir. Vatandaşlık fikri aşağı yukarı Tanzimat Fermanı'ndan başlayarak Osmanlı hukukuna sızmıştır. Nihâyet, 1869 yılında da özel bir nizamnâmeyle düzenlenmiştir. 23 Ocak 1869 tarihli Tâbiiyet-i Osmaniye'ye dair Nizamnâme, kimlerin Osmanlı vatandaşı olabileceğini düzenlemekteydi. Nizamnâmeye göre, (Nomer 1974: 32-33) "ana ve babası veya yalnız babası Osmanlı vatandaşı olan çocuklar Osmanlı vatandaşı kabul ediliyordu". Kimin vatandaş olabileceğini soy esasına dayandıran Nizamnâme, istisnaî olarak toprak esasına da yer vermiş ve Osmanlı Devleti'nde doğan çocukların reşit olmalarını izleyen üç yıl içerisinde Osmanlı vatandaşlığını talep edebilme hakkını tanımıştı (a.g.y.).

lamak için tutanaklarda biraz daha yol almak gerekiyor. Görünen odur ki, Genel Kurul'a "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın Türk ıtlak olunur" şeklinde inen madde bir kısım milletvekilini derhal rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlığa tercüman olan Bozok (Yozgat) Mebusu Ahmet Hamdi Bey, Türkiye ahalisinin tümünün Türk ıtlak olunmasına itiraz etmiş ve maddenin "Türkiye ahalisinden olup Türk harsını kabul edenlere Türk ıtlak olunur" (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 436) şeklinde düzeltilmesini istemiştir.

Sıkıntı barizdir. Yasakoyucu, Türklüğü yurttaşlıkla edinilebilir siyasî bir pâye olarak görmeye razı değildir. Nitekim, Anayasa Komisyonu zabıt muharriri Celal Nuri Bey'in (Gelibolu) kanunun amacının etnografya itibariyle milliyet tespit etmek olmadığı yolundaki uyarısına rağmen, Ahmet Hamdi Bey ikna olmayacaktır. Bu aşamada tartışmaya önemli bir isim, Türkçülük cereyanının önde gelenlerinden Hamdullah Suphi Bey dahil olur. Hamdullah Suphi'nin müdahalesi her şeyi apaçık kılacak niteliktedir:

> Bütün siyasî hudutlarımız dahilinde yaşayanlara Türk unvanını vermek bizim için bir emel olabilir. Fakat görüyorsunuz ki, çok müşkül bir mücadelenin içinden çıktık ve hiçbirimiz kalbimizde mücadelenin tamam olduğuna dair bir şey taşımıyoruz. Diyoruz ki: Devletin, Türkiye Cumhuriyeti'nin teb'ası tamamıyla Türk'tür. Bir taraftan da hükümet mücadele ediyor, ecnebiler tarafından tesis edilen müessesatta çalışan Rum'u, Ermeni'yi (sic) çıkarmaya çalışıyor. Biz bunları Rum'dur, Ermeni'dir diye çıkarmak istediğimiz vakit bize hayır Meclisinizden çıkan kanun mucibince bunlar Türk'tür derlerse ne cevap vereceksiniz? Tâbiiyet kelimesi zihinlerde mevcut ve kalplerde mevcut bulunan bu emeli izâle etmeğe kifâyet etmez. Lafzen biz bir tefsir bulabiliriz. Maddeye tefsir ile geçilebilir, fakat bir hakikat vardır. Onlar Türk olamazlar (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 437).

Hakikati işaretleyen tefsiri bizzat Hamdullah Suphi Bey önerecektir: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur" (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 441). Neticeyi biliyoruz: Hamdullah Suphi Bey'in önerisi aynen kabul edilip anayasa maddesi olarak yasalaşmıştır.

Artık şurası açıklığa kavuşmuştur: 88. maddenin bu garip lafzı, maddedeki bu fazlalık hiç de boşuna değildir. Aksine, bu fazlalık, yasakoyucunun siyasî bir durum olarak Türklükten başka bir Türklük mefhumuna daha sahip olmasıyla ve dahası, bu ikinci ve sahici Türklük fikrinden vazgeçmek istemeyişiyle ilgilidir. Dolayısıyla, 88. madde, doğrudur,

siyasî birliğe dayalı bir Türklük fikrine işaret etmektedir; ancak, bundan başka, daha sahici bir Türklüğü göstererek. Diğer bir deyişle, 88. madde tek bir ifadeyle, iki farklı Türklük fikrini anayasal hüküm hâline getirmiştir. Şüphesiz birini telaffuz edip, diğerini işaret ederek.[20]

88. maddenin yakın okumasının ortaya koyduğunu ifade etmenin zamanı gelmiştir: Yurttaşlığa dair kimi uygulamalarda görülen ve toprağa dayalı bir yurttaşlık fikriyle örtüşmeyen uygulamaların, tutarsız, metinsel referansı olmayan ve dolayısıyla "kazaî" örnekler olduğu tespiti açıkça yanlıştır. Aksine, vatandaşlık teorisi ile vatandaşlık pratiği arasında gözlenen uyuşmazlık, bizzat teoride yer bulan ve hiç de kazaî olmayan bir kararsızlığın tezahüründen başka bir şey değildir.

"Vatandaşlık itibarıyla" ibaresinin 1961 Anayasası'yla birlikte terk edilmiş olması, 1924 Anayasası'nın "kararsız" telaffuzunun, yerini kâmilen siyasî bir Türklük tanımına bıraktığının işareti olarak okunabilir. Ne var ki, bu tespit de ancak kısmen doğrudur. 1961 Anayasası'nın Türklüğü gösteren maddesi kararsızlıktan kurtarılmış olmakla birlikte, Türklük kategorisine dair genel kararsızlık 1961 ve 1982 Anayasalarında tümüyle aşılmış değildir. 1961 Anayasası'nın 54. ve 1982 Anayasası'nın 66. maddelerinde Türklük ve vatandaşlık özdeş kılınmak suretiyle siyasî bir Türklük fikri benimsenmiş görünse de, etnisist bir Türklük fikri her iki anayasayı da koşullandırmaya devam etmiştir. Bu durum, 1961 Anayasası'nın devleti ve vatandaşı tanımlarken kullandığı terminolojide kendisini göstermektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse, 1961 Anayasası'nın ilk maddesi, devleti Türkiye Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti olarak tanımlarken, başka pek çok madde Türk Devleti terimini kullanmaktadır. Keza, yurttaşın hak ve yükümlülüklerini tanımlayan maddelerin pek çoğu "herkes" ya da "vatandaşlar" ibaresini kullanırken, kamu hizmetine girme ve milletvekili seçilme haklarını düzenleyen maddeler bir anda "her Türk" ibaresini kullanmaya başlamaktadır. 1982 Anayasası da benzeri terminolojik tutarsızlıklardan muaf değildir. Bu anayasanın da birçok maddesi "herkes" ibaresini kullanırken, kimi maddelerde "vatandaşlar" (madde 59

[20] Kararsızlık kazaî olmayıp, kaçınılmazdır, çünkü 88. maddenin kabul edildiği politik iklim bu türden bir kararsızlığı âdeta dayatmaktadır. Hamdullah Suphi'nin önerisinin kabul edildiği görüşmede, Türkiye ahalisine Türk denmesini önerenlerin yanında, Türkiye ahalisine Türkiyeli denmesini önerenler olduğu gibi, Türklük sıfatının Türk harsını kabul etmişlere verilmesini savunan vekiller de mevcuttur. "Vatandaşlık itibarıyla" kaydını, Türk, Türk-olmayan belli olsun saikiyle savunanlar olduğu gibi, Türkten başka kavimlerin mevcudiyetini ifade etme niyetiyle savunanlar da vardır. Bütün bu farklı kanaatler, yurttaşlık kategorisinin imlediği Türklüğün ne olduğuna ya da ne olması gerektiğine dair birbiriyle uzlaşmaz kanaatlerin bizzat yasakoyucuda bulunduğunu, 88. maddenin de bu tutarsızlık ya da kararsızlık ikliminde kabul edildiğini göstermektedir.

ve 62), başka maddelerde ise "her Türk" (madde 70 ve 72) ibaresi kullanılmaktadır. Tüm bu örnekler, Türklüğün hudutlarına dair bir belirsizliğin, Türklüğün tarifine dair kararsız bir ruhun hem 1961 hem de 1982 Anayasa maddeleri arasında gezinmeye devam ettiğini göstermektedir.

Anayasa metinlerine dair bütün bu okumanın işaret ettiği netice ortadadır: Türklüğü tarif eden kurucu metinler, Türklüğün sınırlarını işaretlerken kararsızdırlar. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, metinlerdeki Türklük kararsız bir kategoridir. Öte yandan, yukarıda belirtildiği üzere, Türklüğün kararsızlığı metinlerle sınırlı değildir. Kararsızlığın, diğer bir deyişle, Türklüğün hudutlarının belirsizliğinin izlenebileceği ikinci bir yüzey vatandaşlık pratikleridir.

Uygulamalar

Vatandaşlık pratikleri, Türklüğün kararsızlığına dair iki önemli duruma işaret etmektedir. İlkin, devletin gözünde Türklük ve vatandaşlık her zaman bir ve aynı şey değildir. İkinci olarak da, Türklük devlet için aynı anda hem vatandaşlıkla özdeş siyasî bir hâl, hem asimile olunabilir ya da asimile olunması gereken kültürel bir hâl ama hem de soyla ilgili etnik bir hâldir. Diğer bir deyişle, yurttaşlık pratikleri de Türklüğün devlet için kararsız bir kategori olduğuna işaret etmektedir. Bu kararsızlık yurttaşlık pratiklerinin kimileyin ayrımcı kimileyin de asimilasyonist olabilmesinde kendisini göstermektedir.

Tipik bir ayrımcı yurttaşlık pratiği devlet memuru olabilmekle ilgilidir. 1926 yılında çıkarılan 788 sayılı Memurin Kanunu'nun dördüncü maddesi, devlet memuru olacaklarda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı ya da Türk vatandaşlığı yerine Türk *olmak* şartını aramaktadır (Aktar, 1996: 11). Etnik bir kategori olarak Türklüğü devlet memuru olmanın koşulları arasında gösteren bu kanun 1965 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Bu tarihte çıkarılan ve hâlen yürürlükte bulunan 657 sayılı Memurin Kanunu'yla birlikte, devlet memuru olabilmek için Türk vatandaşı olmak yeterli olacaktır (Aktar, 1996: 11).

1930'ların gazetelerinde yayımlanan kimi iş ilânları da devlet nezdinde Türklüğün, yer yer ve zaman zaman etnik bir kategori olabildiğine de işaret etmektedir. 23 ve 24 Haziran 1937 tarihlerinde yayımlanan ve öğrenci yurduna alınacaklarda aranan şartları bildiren bir ilânda "Türkiye Cumhuriyeti teb'asından olmak" şartı telaffuz edilirken, Harita Genel Direktörlüğü'ne fotoğrafçı alınacağını bildiren 7 Temmuz 1938 tarihli ilân, adaylarda "Türk teb'ası olmak" şartının arandığını bildirmektedir. Nihâyet, Askerî Veteriner Okulu'na öğrenci alınacağını bildiren 2 Tem-

muz 1938 tarihli ilân ise, alınacaklarda "Türkiye Cumhuriyeti teb'asından ve Türk ırkından olmak" şartlarının arandığını belirtmektedir.[21]

Bütün bu ilânlar tek bir duruma işaret etmektedir: Devlet ya da yasa açısından Türklüğün farklı dereceleri mevcuttur. "Türkiye Cumhuriyeti teb'asından olmak", "Türk teb'asından olmak", "Türk ırkından olmak", bütün bunlar Türklüğün farklı dereceleridir ve Türk vatandaşlığı ya da Türk teb'asından olmaklık, diğer bir deyişle, siyasî bir kategori olarak Türklük, Türklüğün bu farklı derecelerini kuşatabilmek kabiliyetine sahip değildir.[22]

Türklüğün devlet tarafından soyla ilgili etnik bir kategori olarak da algılandığını gösteren örnekler bu türden ayrımcı yurttaşlık pratiklerinin yanı sıra, Türklüğün asimile olunabilir ve dolayısıyla kültürel bir kimlik durumu olduğunu gösteren yurttaşlık pratikleri de mevcuttur. Esasında, Türklüğün tasarımında asimilasyon mantığının ayrımcılık mantığından daha kurucu bir rol oynadığı rahatlıkla kabul edilebilir. Türklük, devlet ya da yasa nezdinde, *esas olarak*, Türk-olmayanlarca da (asimile) *olunabilir* bir hâldir.

Asimilasyon pratiğinin pek meşhur bir örneği, şüphesiz, 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunudur.[23] Yasanın esas hedefi Anadolu'nun demografik kompozisyonunun etnik mülahazalar uyarınca yeniden düzenlenmesi ve Türk olmayan unsurların ikili bir operasyon vasıtasıyla *Türkleştirilmesidir*. Türkleştirme, ya Türk-olmayanların, Türk bölgelerine yerleştirilmesi ya da Türkler'in, Türk-olmayan bölgelere yerleştirilmesi yoluyla gerçekleştirilecektir.[24] Her iki durumda da amaç, Türk olmayan

---

[21] İlânların üçü de Cumhuriyet Gazetesi'nde yayımlanmıştır. Türklüğün kuruluşunda dair önemli bir çalışmada Ahmet Yıldız (2001), 1936 ve 1938 yılları arasında yayımlanan resmî ilânları incelemekte ve bunları beş kategoride toplamaktadır. Vatandaşlık ya da milliyet ibaresine yer vermeyen ilânlar, yalnızca vatandaşlığa yer verenler, yalnızca milliyete yer verenler, ırk ya da soya yer verenler ve son olarak hem milliyete hem de vatandaşlığa yer verenler.

[22] İlânların işaret ettiği önemli bir başka gerçek de, Türklüğün farklı derecelerinden oluşan hiyerarşiyle devletin kurumsal hiyerarşisi arasında bir ilişki kurulduğudur. Devlet aygıtının ordu gibi daha 'merkezî' kurumları, Türklüğün Türk ırkından olmaklık derecesiyle ilişkilendirilirken, devlet yurtları gibi aynı aygıtın görece çeperindeki kurumlar ise Türklüğün, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak derecesiyle ilişkilendirilmektedir.

[23] İskân Kanunu üzerine yapılan oldukça önemli ve kapsamlı bir çalışma için bkz. Beşikçi (1978).

[24] Kanunun neyi amaçladığı bizzat yasa metninde ifade edilmiştir. Madde 1. Türkiye'de Türk kültürüne bağlılık dolayısıyla nüfus oturuş ve yayılışının, bu konuma uygun olarak icra vekillerince yapılacak bir programa göre düzeltilmesi dahiliye vekilliğine verilmiştir. Madde 2. (...) Türkiye, iskân mıntıkaları bakımından üç nevi mıntıkaya ayrılır. 1 Numaralı Mıntıkalar: Türk kültürlü nüfusun tekasüfü istenen yerlerdir. 2 Numaralı Mıntıkalar: Türk kültürüne temsili istenen nüfusun nakil ve iskanına ayrılan yerlerdir. 3 Numaralı Mıntıkalar: Yer, sıhhat, iktisat, kültür, siyaset, askerlik, ve inzibat sebepleri ile boşaltılması istenen ve iskan ve ikamet yasak edilen yerlerdir (Resmi Gazete, No. 2733, 21 Haziran 1934).

unsurların Türk kültürüne özümsenmesidir. Bu amaç yasanın gerekçesinde açıkça telaffuz edilmiştir:

> Türk bayrağına gönül bağlamamış iken Türk yurttaşlığını, kanunun ona verdiği her türlü hakları kullanmakta olanları Türkiye Cumhuriyeti uygun göremezdi. Bunun içindir ki bu gibileri *Türk kültüründe eritmek* ve onları Türk oldukları için daha sağlam yurda bağlamak yollarını bu kanun göstermiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde, "Türküm" diyen herkesin bu Türklüğü devlet için belli ve açık olmalıdır (vurgu eklenmiştir) (TBMM, Zabıt Ceridesi, 4. Dönem, Cilt. 23-24, s. 8.). [25]

Bu iki grup yurttaşlık pratiği Türklüğün devlet için aynı anda hem soyla alâkalı hem de siyasî ve kültürel, dolayısıyla da olunabilir bir kategori olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, yurttaşlık pratikleri esas olarak şu duruma işaret etmektedir: Türklük, Türk-olmayanlarca olunabilir bir hâldir, ancak bütün Türk-olmayanların olabileceği bir hâl de değil. Bu son kayıt oldukça önemli, ancak önce bir toparlama yapmak gerekiyor.

Buraya kadarki tartışmanın işaret ettiği, esas olarak şudur: Türklük, hem kurucu metinlerde hem de yurttaşlık pratiklerinde kararsız bir kategoridir. Kararsızlığın haritasına baktığımızda şunu görürüz: Türklük, devlet nezdinde kısmen siyasî, zaman zaman etnik çoğu zamansa kültürel, asimile olunabilir bir hâldir. Öte yandan, Türklüğün bu kararsızlığı aynı anda iki şeyi birden göstermektedir: Türklük, Türk-olmayanlara açık bir hâldir; ne var ki, bütün Türk-olmayanlara değil. Türklüğün kararsızlık haritasına dair çözümlemeyi derinleştirmek için bu açıklık ve açık-olmamaklık diyalektiğine yakından bakmak icap ediyor.

(GAYRİ)MÜSLİMLİK VE TÜRKLÜK

Cumhuriyet'in ilk yıllarında takip edilen nüfus mübadelesi politikaları, bu ikili mantığı, Türklüğün hem olunabilir bir hâl olduğunu hem de herkesin bu olma işini gerçekleştiremeyeceğini, dahası kimlerin Türk olamayacağını gözler önüne sermek açısından eşsizdir. Bilindiği üzere, Kurtuluş Savaşı'nı takiben Yunanistan'la imzalanan nüfus mübadelesi anlaşması uyarınca, Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanlar ülkeyi terk etmek zorunda kalırken, Balkanlar'da yaşayan Türkçe-konuşmayan Müslümanlar ülkeye

[25] Asimilasyon mantığı Cumhuriyetin kurucu partisi, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF) programından da izlenebilir. 1920 meclisinin kurucu örgütü Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti programı "bütün İslâm vatandaşları cemiyetin doğal azası" olarak kabul ederken (Tunçay, 1989: 343), bu örgütten türeyen CHF Türklüğü fırkaya üye olabilmenin gerekli koşulu hâline getirmekle yetinmeyecek, Türk vatandaşlarının "Türkçe konuşmakta bulunmuş, Türk kültürünü ve fırkanın bütün umdelerini benimsemiş" olanlarının partiye üye olabileceğini bildirecekti (Tunçay, 1989: 430).

kabul edilmişti.[26] Bu durumdan da anlaşılacağı üzere, (en azından konuşulan dil itibariyle) 'Türk-olmayan' ve Türkiye'de yaşamayan kimi unsurlar Türkiye'ye ve ayrımcı yurttaşlık pratiklerine maruz bırakılmayacakları bir Türklüğe kabul edilirken, Türkiye'de yaşayan ve dahası Türkçe-konuşan kimi 'Türk-olmayanlarsa' Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu durum bir kez daha göstermektedir ki, Türklük Türk-olmayanlara açıktır, ancak bütün Türk-olmayanlara değil. Türkçe-konuşmayan Müslümanlar ülkeye ve Türklüğe kabul edilirken, Türkçe konuşmakla birlikte Müslüman-olmayan kimi unsurların Türklüğe kabul edilmeyişi açıkça şunu göstermektedir: Müslüman-olmaklık vatandaşlık itibariyle edinilenden fazla bir Türklüğü başarabilmenin, Türk olabilmenin anahtar unsuruyken, Müslüman-olmamaklık da Türk olabilmenin önündeki 'doğal' engel olmuştur.[27]

Resim biraz berraklaşmış görünmektedir: Türklüğün 'vatandaşlık itibariyle Türklükten' fazla olan hâli, diğer bir deyişle Türkiye Cumhuriyeti yurttaşını ayrımcı yurttaşlık pratiklerine maruz bırakmayacak Türklük hâli Müslümanlar'a açık, Müslüman olmayanlara kapalıdır.[28] Şimdi, hâl bundan ibaret olsaydı, iş kolaylaşırdı. Olunabilir bir kimlik durumu olarak Türklüğün sınırları Anadolu'da yaşayan ya da bir dönem Osmanlı sınırları içerisinde yaşayıp da Türkiye Cumhuriyeti'ne alternatif millî bir siyasî topluluk içerisinde örgütlenecek ulusal enerjiye sahip olamamış Müslüman anasıra açık, bunun dışındaki müslim ve gayrimüslimlere kapalıdır denilebilirdi. Oysa, bu genel resmi bozarak Türklüğün sınırlarını bir kez daha istikrarsızlaştıran göstergeler mevcuttur.

---

[26] Kurtuluş Savaşı sonrasında gerçekleşen mübadele için bkz. Kirişçi (2000) ve Akgündüz (1998).

[27] Müslüman-olmaklığın Türklüğün tasarlanmasındaki merkezî rolünü ifşa eden bu durum, seküler bir kategori olarak Türklüğün dinî bir mahiyetinin olduğunu göstermesi açısından kritiktir; hele de Cumhuriyet'in lâiklik ve sekülarizm meselesinde gösterdiği şaşmaz kararlılık düşünüldüğünde. Dinin ya da Müslümanlığın Türklüğün tanımı içerisindeki konumuna dair etraflı çözümlemeler için bkz. Nişanyan (1995), Akşin-Somel (1997), Yıldız (2001).

[28] Türklük ve Müslümanlık arasındaki bu açıklık sanıldığı kadar yeni bir durum değildir. Bir proto-milliyetçilik olarak Osmanlıcılık siyasetinin şampiyonu Namık Kemal, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus devlet olarak kurulmasından epey önce bu açıklığa işaret etmişti. N. Kemal'e göre, "[e]limizden gelse, memleketimizde mevcut olan lisanların Türkçe'den başkalarını mahvetmek iktiza ederken, Arnavutlar'a, Lazlar'a, Kürtler'e birer elifba tayiniyle ellerine şikak için bir silah-ı manevî mi teslim edelim? Lisan bir kavmin diğerine inkılâbını men için belki diyanetten bile daha metin bir seddir. (...) Vakıa Rumlar'a, Bulgarlar'a bizim lisanı tamim etmek kabil değildir; fakat Arnavutlar'a, Lazlar'a, yani Müslümanlar'a tamim etmek pek kabildir, onlar da, münasip yolda idare olunur, mektepler yapılır ve hattâ bizim o nakıs maarif nizamnâmesinin hükmü icra olunur ise, yirmi sene sonra, Lazca, Arnavutça bütün bütün unutulur" (aktaran Arai 1994: 18).

KÜRTLER, YAHUDİLER VE TÜRKLÜK

Kürtler'in ve Yahudiler'in Türklükle yaşadıkları "pürüzlü" ilişki, "Müslüman olmak ya da olmamaklığın ayrımcı yurttaşlık pratiklerine maruz kalınmayacak bir Türklüğün sınırları içine düşmenin esas ölçütü olduğu ve dolayısıyla Türklükle Müslümanlığın sınırlarının epey örtüştüğü" tespitinin güvenilirliğine biraz kuşku düşürmektedir. Müslüman olmaları sebebiyle, Kürtler'in devletin Türkleştirme politikalarının genel menzilinde kalmaları, işin doğası gereğiydi. Nitekim, gerçekte olan da esas itibariyle buydu. Kürtler, Anadolu'nun Türkleşebilir Müslüman unsurlarından sayıldı. Oysa, devlet iktidarını tehdit ettiği durumların ardından "mülklerine el konulması", "zorla iskana tâbi tutulmaları" vb. ayrımcı yurttaşlık pratiklerine maruz kalmaları, Kürtler'in Türklüklerinin ya da Türk olabilme kapasitelerinin de devlet nazarında belirsizleştiğini göstermektedir. Kürtler'in bu türden pratiklere maruz kalmaları durumunda ayrımcı yurttaşlık pratiklerine maruz kalınmayan ya da vatandaşlıktan fazla bir Türklüğün Anadolu'nun ya da Osmanlı'nın Müslüman unsuruna açık olduğu tespitine ilişkin kayıt konulmasını gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, görünen odur ki, Türklüğün Müslümanlığa açıklığını zedeleyen arızalar vardır.

Benzer bir arızayı, Türklüğün gayrimüslimliğe kapalılığı meselesinde de izlemek mümkündür. Gayrimüslim olmaları sebebiyle Yahudiler'in Türklüğünün de vatandaşlık itibariyle edinilen Türklüğün ötesine geçmeyen bir Türklük olması, diğer bir deyişle, Yahudiler'in Türk olamayanlardan olması beklenirdi. 1930'ların ve 1940'ların ayrımcı siyasetlerinden (Memurin Kanunu, Varlık Vergisi) nasiplerini almış olmakla birlikte,[29] Yahudi yurttaşların devletle ilişkisinin, Ermeni ve Rum yurttaşların devletle ilişkisinden daha yumuşak olduğu da bilinmektedir. Müslüman olmamalarına rağmen, Yahudiler devletin Türkleştirme politikalarına ses çıkarmadıkça ya da ses çıkarmadıkları için devletle kısmen daha az sorunlu bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Genel Türkleştirme siyasetine direnç göstermeyen Yahudi yurttaşların Türklüğü, vatandaşlık itibariyle edinilen Türklüğün biraz ötesine geçerek, *olunabilir* Türklüğe yakınlaşmış görünmektedir. Dahası, kimi Yahudi kökenli yurttaşın Türk milliyetçiliğinin ideoloğu ve bir kısım Yahudi yurttaşın da Türkiye Cumhuriyeti eliti içerisinde olduğunu eklemek gerekir. Netice itibariyle, Yahudiler'in Türklükle alâkalarındaki bu kararsız durum, Türklükle Müslümanlık arasındaki ilişkiyi de kararsız kılmaktadır. Görünen odur ki, Müslümanlar'a

[29] Yahudiler'le devlet arasındaki ilişkinin genel serüvenine ve Yahudiler'e yönelik Türkleştirme politikalarına dair önemli bir çalışma için bkz. Bali (1999).

açıklığı kategorik olmayan Türklüğün gayrimüslimlere kapalılığı da kategorik olmamıştır.

Türklüğü Müslüman olmaklık ve olmamaklık karşısında kararsız bırakan bu durumu nasıl yorumlamak gerekir? Türklüğün ne sadece etnik, ne sadece dinsel, ne de sadece kültürel bir kategori oluşu, Türklüğe dahil olmanın, bu belirsizlikleri aşan bir ilkesi olmadığına mı işaret etmekteydi? Sanıyorum Türklüğe dahil olmayı belirleyen bir üst-ilke, bir süper-ilke vardı ve hep de oldu: Sadakat. Türklüğün kimi istisnalarla birlikte Müslümanlar'a açık oluşu, Müslümanlar'ın devlete gerçek ya da varsayılan 'sadakatiyle' ve yine kimi istisnalarla birlikte Müslüman-olmayanlara kapalılığı da bunların yine gerçek ya da varsayılan 'sadakatsizliğiyle' ilgilidir. Diğer bir deyişle, kimin Türk olabileceği ve kimin olamayacağının belirlenmesinde devlete sadakat, Müslüman olmak ya da olmamaklıktan daha önemli bir ölçüt olmuş gibidir. Nitekim, Kürtler'in ve Yahudiler'in Türklükle yaşadıkları "pürüzlü" ilişki, Türklüğün sınırları içine düşmekte, devlete sadakatin dinden daha esas olduğu fikrini destekler bir mahiyete sahiptir. Yukarıda gösterildiği üzere, Müslüman bir kavim olmakla birlikte Kürtler'in sadakati devlet nazarında belirsizleştiğinde, Türklük ve Müslümanlık arasındaki örtüşme durumu hemen ortadan kalkabilmektedir. Keza, Türkiye'nin rakibi bir ulus-devletin memleketteki uzantıları olarak görünme imkânları olmadığı için devlete sadakatlerine dair esaslı bir kuşku bulunmayan Yahudiler'in öteki gayrimüslimlere nazaran Türklükle yaşadıkları pürüzsüz ilişki de Türklüğün açıklığının esas olarak sadece Müslümanlar'a yönelik bir açıklık olduğu tespitini kısmen geçersizleştirmektedir.

Türklüğün müslimlik ve gayrimüslimlikle ilişkisini belirsiz kılan bu arızalar şunu göstermektedir. Kürtlük ve Yahudilik, Türklüğün hudutlarının (yurttaşlık metin ve pratiklerinde rahatlıkla gözlenen) bünyevî kararsızlığını daha da pekiştiren iki unsur olagelmiştir. Türklük, Müslimliğe açıklığı ve gayrimüslimliğe kapalılığı sebebiyle hâlihazırda kararsız bir kategoriyken, Kürtlük ve Yahudilik Türklüğün açıklık ve kapalılığının müslimlik ve gayrimüslimlikle örtüşmesini engelleyerek, bu kararsızlığı daha da belirginleştirmiştir. Kürtlük, Türklüğün Müslümanlığa açıklığının kategorik bir açıklık olmasını engellerken, Yahudilikse Türklüğün gayrimüslimliğe kapalılığını belirsizleştirmiştir.

(YAHUDİ-)KÜRTLER: TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN YENİ KEYİF HIRSIZI

Irak'ın işgaliyle birlikte dolaşıma giren Yahudi-Kürt terkibini Türklüğün bu kararsızlık tarihiyle irtibatlandırarak anlamak gerekir. Fikrim o ki, bu

tuhaf, tekinsiz terkip, Yahudilik ve Kürtlük üzerinden belirsiz olagelmiş Türklüğün bu belirsizliğinin toptan giderilmesine dair bir ihtimalin, en azından bir arzunun toplumun derinlerinde bir yerlerde filizlenmekte olduğunu gösteriyor. Artık, gayrimüslimlerin tamamına olduğu kadar Türkleşmeye direnen Müslümanlar'a da (Türkiye'nin mevcut durumunda Kürtler'e) kapalı, sınırları sadece Türkleşmişlerle birlikte soyca Türkler'e açık bir Türklük fikri, Türk milliyetçiliğinin lûgatından şimdiye dek eksik olmayan siyasî Türklük fikrini altetmek üzere ciddi bir hamle yapmak üzeredir. Yahudi-Kürtler mefhumu, bugüne kadar hep marjinal kalmış "Türklüğün Türk-olmayanlara kategorik kapalılığı fikrinin" artık ana-akım Türk milliyetçiliğince de sahiplenilebilir olduğunun işareti olarak aramızdadır. Doğrusu, Türk-olmayan yurttaşları siyasî topluluğun herkes kadar muteber mensupları sayan bir mevzuat ve siyasî kültüre sahip olunsaydı, milliyetçiliğin bu hamlesinin sonuçlarından endişe duymaya gerek olmazdı. Ne yazık ki, durum bu değildir. Yakın tarihimizin gerçek Türkler ve Kanun-i Esasî Türkleri ayrımının yansımalarıyla bezeli olduğunu unutmamak gerekir. Ülke nüfusunun kayda değer bir kısmını buna benzer bir ayrım üzerinden algılama ihtimalinin güçlenmesinden ne kadar endişe edilse azdır.

Türk milliyetçiliğini böylesi bir hamlenin eşiğine neyin getirdiği 'rasyonel' olarak anlaşılabilir. Bir yandan Türklüğe asimilasyonda 'kendilerinden bekleneni' yapmadıklarının artık apaçık ortada oluşu, beri yandaysa Kuzey Irak'ta oluşabilecek Kürt otoritesine yönelik 'milliyetçi husumeti' paylaşmamaları, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt kökenli yurttaşlarının Türklüklerinin ve sadakatlerinin Türk milliyetçiliği nezdinde iyice belirsizleşmesinin esas sebebidir. Esasında şunu görmek gerekiyor: Kürt meselesinin son yirmi yıllık tarihi, Kürtler'in asimilasyona razı olmadıklarını açıkça ortaya koymuştur. Buna mukabil, bununla başedebilecek araçları geliştiremediğinden, Türk milliyetçiliği bu durumu açık bir travma şeklinde yaşamaktadır. Türklüğe asimile olmaya direnen kayda değer bir nüfusla ne yapılacağı Türk milliyetçiliğinin bugünlerdeki büyük sorusudur. Kaldı ki, mevcut uluslararası ortamın etno-politik sorunları asimilasyon dışı araçlarla çözmeye eskisi kadar müsait olmayışı meseleyi daha da çetrefilleştirmektedir. Bu genel durum içerisinde, Türk milliyetçiliğinin önünde kabaca iki büyük seçenek var gibidir: Ya Kürtler'i Türklüğe asimile etmekten vazgeçip, kültürel haklarını tanıyarak Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı kılmanın zeminini hazırlamak ya da Türklük bilincinin dışında kalmakta ısrar eden Kürtler'in Türkiye Cumhuriyeti siyasî topluluğunun da dışında kaldıklarını kabul ederek, buna uygun siyasî araçları uygulamaya koymak. Kanaatim o ki, Yahudi-Kürtler terkibi Türk

milliyetçiliğinin, bu ikinci ihtimalin de peşine düşebileceğine işaret eden bir semptom olarak karşımızdadır.

Netice itibariyle şunu söylemek mümkün görünüyor: Yahudi-Kürtlük, gayrimüslimlikle olduğu kadar Türk-olmamaklıkla da 'yarılmayan', türdeş bir topluluğa dair, milliyetçilik tarihinin o bildik, sıradan fantezisinin aramızda bir yerlerde usul usul serpilmiş olduğunu gösteriyor. Diğer bir deyişle, Yahudi-Kürtler mefhumu, Türkleşmeye direnen Müslümanlar'a (yani Kürtler'e) ve gayrimüslimlere iyice kapatılmış bir Türklük fikrinin üzerine inşa edilen, daha yekpâre ve daha homojen bir siyasî cemaat hayâlinin dipten dibe güçlendiğinin semptomu olarak okunmalıdır. Yahudi-Kürtlük, asimilasyon vasıtasıyla sönümlendirelemeyen Kürt meselesi karşısındaki tedirginliği Irak'ın işgaliyle iyice büyüyen Türk milliyetçiliğinin bugünlerdeki-yeni "keyif hırsızıdır."[30]

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet (1998). "Migration to and from Turkey, 1783-1960: Types, Numbers and Ethno-religious Dimension", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24 (1): 97-120.

Aktar, Ayhan (1996). "Cumhuriyetin ilk Yıllarında Uygulanan 'Türkleştirme' Politikaları", *Tarih ve Toplum*, No. 156: 4-18.

Arai, Masami (1994). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim.

Bali, Rıfat N. (1999) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim.

Bali, Rıfat N. (2004). *Devletin Yahudileri ve Öteki Yahudi,* İstanbul: İletişim.

Barzani, Mesud (2003). *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi*, İstanbul: Doz Yayınları.

Beşikçi, İsmail (1978). *Kürtlerin Mecburi İskanı*, İstanbul: Komal Yayınevi.

Bora, Tanıl (1996). "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, No. 71: 168-194.

Brauer, Erich (1993). *The Jews of Kurdistan*, Detroit: Wayne University Press.

Brubaker, William Rogers (1990). "Immigration, Citizenship, and the Nation-state in France and Germany: A Comparative Historical Analysis", *International Sociology*, 5 (4): 379-407.

Gözübüyük, A. Şeref ve Sezgin, Zeki. (1957). *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, Ankara: AÜSBF İdari İlimler Enstitüsü.

Günaydın, Eşref. (2003). *Yahudi Kürtler. Babil'in Kayıp Çocukları*, İstanbul: Karakutu Yayınları.

Hallı, Reşat. (1972). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar 1924-1938*, Genelkurmay Harp Tarihi Bşk. Yay., Ankara.

Kadıoğlu, Ayşe (1999). "Modern Vatandaşlığın Farklı Boyutları: Yeni Bir Vatandaşlık Etiğine

[30] Kavram için bkz. Žižek (2002b: 212-217).

Doğru", A. Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis.

Kili, Suna ve Gözübüyük, A. Şeref (2000). *Türk Anayasa Metinleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Kirişçi, Kemal (2000) "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies*, 36 (3): 1-22.

Koçaş, Sadi (1990). *Kürtlerin Kökeni ve Güneydoğu Anadolu*, Kastaş Yayınları, İstanbul.

Küçük, Yalçın (2003). *Tekeliyet 2*, İstanbul: İthaki.

Medyalı, A. (1992). *Kürdistanlı Yahudiler*, Ankara: Berhem Yayınları.

Nişanyan, Sevan (1995). "Kemalist Düşüncede 'Türk Milleti'", *Türkiye Günlüğü*, No. 33:127-141.

Nomer, Engin (1974). *Vatandaşlık Hukuku Dersleri*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Sabar, Yona (1982). *The Folk Literature of Kurdistani Jews*, New Haven: Yale University Press.

Somel, Selçuk A. (1997). "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", Nuri Bilgin (der.) *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*, İstanbul: Bağlam.

Soyarık, Nalan (2000). *The Citizen of the State and the State of the Citizen: An Analysis of the Citizenization Process in Turkey* (yayımlanmamış doktora tezi), Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Tanör, Bülent (1998). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: YKY.

Tunçay, Mete (1989). *T.C.'de Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Cem Yayınevi.

Uçar, Ahmet (2002) "Hahamların Torunları Barzaniler" *Tarih ve Düşünce*, No. 34.

Uçar, Ahmet (2003) "Barzanilerin Yahudiliğiyle ilgili bir Osmanlı Belgesi" *Tarih ve Düşünce*, No. 36.

Uluocak, Nihan. (1968). *Türk Vatandaşlık Hukuku*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Yahya, Harun. (1997). *İsrail'in Kürt Kartı*, İstanbul: Vural Yayıncılık.

Yeğen, Mesut. (2002a). "Yurttaşlık ve Türklük, *Toplum ve Bilim*, No. 92.

Yeğen, Mesut. (2002b). "Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, der. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, Ahmet. (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim.

Žižek, Slavoj (2002a). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (2002b). "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", *Kırılgan Temas* içinde İstanbul: Metis.

YENİ ANTİ-SEMİTİZM: *EFENDİ* ÜZERİNE NOTLAR

Necati Polat*

Türkiye'de "yeni" anti-semitizm, bir başka deyişle Musevî ya da İbranî karşıtlığı, üniversite kökenli bir aydın olan Yalçın Küçük'ün son yıllarda yayımladığı bir dizi kitapta dile getirilen iddialarla doğdu.[1] Türkiye'de Musevî kökenli kişilerin yer aldığı ve yüzyıllar içinde oluşmuş son derece etkili bir ilişkiler ağı bulunduğunu ileri süren Küçük, kendini anti-semit olarak tanımlamıyor. Buna göre, problem, politika, iş dünyası ve sanatta çok sayıda etkili kişinin Musevî kökenli oluşu değil, bu kimliğin sebebiyet verdiği karanlık ve genel olarak ülke çıkarlarına aykırı ilişkilerdir. Esasen, modern zamanlarda dünyanın her tarafında anti-semitizmin kullandığı söylem tam da bu olmuştur. Naziler'in Musevîler'i toplumdan bütünüyle ayıklama projelerinin gerisinde de bu düşünce bulunmaktaydı: Musevî karşıtlığının odağında bir başına Musevî kimliğine duyulan soyut bir hoşnutsuzluk değil, bu kimliğe bağlı olarak ortaya çıkan somut siya-

---

* Doç. Dr. Necati Polat, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Bkz. Yalçın Küçük, *Tekelistan*, İstanbul: Yazı Görüntü Ses, 2001; Yalçın Küçük, *Şebeke: "Network"*, İstanbul: Yazı Görüntü Ses, 2002; Yalçın Küçük, *Tekeliyet*, iki kitap, İstanbul: İthaki, 2003.

sal, toplumsal ve özellikle ekonomik ilişkilerin önünü alma çabası bulunmaktaydı.

Küçük'ün başlattığı yeni anti-semitizm,[2] gazeteci Soner Yalçın'ın 2004 yılı başlarında yayımlanan *Efendi: Beyaz Türklerin Büyük Sırrı* adlı kitabıyla alarm uyandırıcı boyutlara ulaşmış görünüyor.[3] Yalçın, marjinal, bu yüzden de ihmal edilebilir nitelikteki anti-semitizmi, sıradan hayata (*mainstream*) taşımış bulunuyor; bu nedenle önemli. Yazar, CNN Türk gibi genel kabul bulan bir ulusal televizyon kanalında programcılık yapıyor. Kitabı, geniş kitlelere hitap eden bir yayınevi tarafından yayımlandı. Hem sözü edilen televizyon kanalı hem de yayınevi, ülkenin muhtemelen en güçlü ve en önemli kitle iletişim grubuna ait. Kısa sürede ülkenin en çok satan kitaplarından biri hâline gelen *Efendi*, sıradan gazete ve televizyon tartışmalarında ele alındı, hattâ *Kurtlar Vadisi* gibi ülkenin en çok izlenen ve ülkedeki *mafioso* ilişkilerini konu edinen televizyon dizisinde kahramanlarca konuşuldu.

Kitap, XIX. yüzyıl ortalarından XX. yüzyıl ortalarına kadar (esasen, verdiği parantez içi ek bilgiler ya da dipnot düzeyinde giriştiği güncellemelerle *günümüze* kadar), Türkiye'nin siyasal, toplumsal ve ekonomik hayatına ilişkin belgesel bir hikâye görünümünde. Hikâyenin merkezinde, bütün bu döneme damgasını vurduğu iddia edilen İzmirli Evliyazâde ailesi bulunuyor. Soyu XV. ve XVI. yüzyıllarda Türkiye'ye sığınan Endülüslü Sefardim Yahudileri'ne uzanan bu ailenin, XVII. yüzyıldan başlayarak Yahudi kökenini gizlediği ("sır") imâ ediliyor. XVII. yüzyılın, sadece bu aile değil, çok sayıda Musevî aile bakımından bir dönüm noktası olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzyılda, İzmirli din adamı Sabetay Sevi, Musevîler için bir kurtarıcı ya da Mesih olduğu iddiasıyla Türkiyeli Musevîler'i bölmüş, arkasından Osmanlı yönetiminin açık tehdidi altında sûretâ Müslüman olarak Mehmed Efendi adını almıştır.[4] Sevi'nin sûretâ ya

---

[2] Küçük'ün bu yeni anti-semitizmi başlattığı varsayılabilir; ancak eklemek gerekir ki, anti-semitizm Küçük'ün içinde bulunduğu Türk sosyalist düşüncesi geleneğine yabancı değildir. Örneğin, bu düşünce geleneğinin önemli ismi Abidin Nesimi, anılarında tek-parti dönemi basının tamamen Yahudi basını olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Abidin Nesimi, *Yılların İçinden*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1977, s. 118. Nesimi'nin bu gözlemine Soner Yalçın da değiniyor (s. 392).

[3] Soner Yalçın, *Efendi: Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004. Buradan sonra, *Efendi*. Yazıda parantez içinde verilen sayfa numaraları, bu kitaba atfendir.

[4] Sabetay Sevi konusunda bkz. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton: Princeton University Press, 1976; John Freely, *The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi*, New York: Overlook Press, 2003. Ayrıca bkz. Abraham Galante, *Sabetay Sevi ve Sabetaycıların Gelenekleri*, çev. Erdoğan Ağca, İstanbul: Zvi-Geyik, 2000; İbrahim Alaettin Gövsa, *Sabetay Sevi*, İstanbul: Anka Yayınları, 2000; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi: Sabatayistler*, İstanbul: Alperen Yayınları, 2001.

da görünüşte Müslümanlığını, ona bağlı Musevîler izlemiştir. Böylece, iki dinli, iki isimli, görünüşte Müslüman ama gerçekte bir tür Musevî gizemciliğine (Kabala) bağlı,[5] adına önce "Avdetîler," sonra "Dönmeler" ya da "Sabetaycılar" denecek hibrid bir etnik grup doğmuştur. Geleneksel olarak servet sahibi, dünyaya açık ve iyi eğitim görmüş bu toplumsal grubun yoğun olarak bulunduğu Osmanlı kentleri, Selânik, İzmir ve Edirne'dir. Evliyazâde ailesi, İzmirli bir Dönme ailesidir ve özellikle XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Türkiye'nin siyasal, toplumsal ve ekonomik hayatı üzerinde olağanüstü etkili olmuştur. Bu aile "efrâdından" sayılan tarihsel kişilikler arasında İttihat ve Terrakki'nin önde gelenlerinden Doktor Nâzım, Atatürk döneminin Dışişleri Bakanı Tevfik Rüşdü Aras, Başbakan Adnan Menderes ve Menderes'in Dışişleri Bakanı Fatin Rüşdü Zorlu var. Dahası, Evliyazâde ailesi, İzmir ve Selânik'teki bir dizi Dönme ailesi ile akraba. Söz konusu ailelerle birlikte bu halka genişliyor. Ama işin özü şu: Türkiye'de İttihat ve Terakki'nin önayak olduğu meşrutî idare de, Menderes ve arkadaşlarının öncülük ettiği liberal, çok-partili hayat da birer Dönme inisiyatifidir.

Yalçın Küçük gibi Soner Yalçın da kendini anti-semit saymıyor ve bu konuda muhtemel suçlamaları peşinen reddediyor. Yalçın'a göre, daha önce Küçük'ün de üzerinde ısrarla durduğu üzere, sorun Dönmeler'in "gizli" kimliklerini sürdürmeleridir: bu kimliği açıkça kabul ve ilân ettikleri takdirde sorun yoktur. Yarım yüzyıldan fazla bir zaman önce Avrupa'da, Nazi Almanyası ve Nazi işgali altındaki ülkelerde olduğu gibi, Musevî kökenlilerin hânelerine ya da bedenlerine dışarıdan görülebilecek birer işaret koymaları beklenmiyor herhâlde. Bu kişilerin etnik kökenlerini sadece ikrar ve ilân etmeleri, milliyetçi anti-semitlerce muhtemelen yeterli bulunacaktır. O zaman Musevî kökenli politikacı, işadamı ve aydınların söylediği her sözün, giriştiği her eylemin, bu etnik kökene indirgenerek anlaşılması mümkün olacaktır. Tabiî bu durumda sadece Musevî kökenlilerle yetinmek anlamsız olabilir. Benzer açıklığı, etnik kökeni Alevîler, Kürtler, Çerkezler, Arnavutlar ve öteki etnik gruplara dayanan yurttaşlardan da istemek gerekebilir. Etnik kökeni bir şekilde bu etnik gruplara bağlanan insanları anlamak da, kategorize etmek de o zaman olağanüstü kolaylaşacaktır. Bunun anlamı şudur: etnik köken, bireysel gelişim ne olursa olsun, aşılabilecek bir şey değildir. Kişinin ekonomik sınıfının, kültürünün, eğitiminin ve kişisel felsefesinin hiçbir hükmü bulunmamaktadır. Aslolan dönüşüm, gelişim, evrilme değil, etnik devamlı-

[5] Musevî mistisizmi konusunda bkz. Gershom Scholem, *Kabbalah*, New York: Dorset Press, 1974; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995.

lıktır. İnsan teki yoktur, cemaatler vardır. Böyle ifade edilince, bu düşünceyi sahiplenmek kolay değil. Çünkü bu, en ilkel etnik determinizme dahi parmak ısırtacak bir metafizik gerilik örneği. Dahası, konu bu ilkel birey ve toplum felsefesi ile sınırlı da değil. Bir de ebedî takiyye fikri var. Sabetaycı Fatin Rüşdü Zorlu'nun idam edilmeden önce son isteğinin abdest almak ve namaz kılmak olduğunu öğreniyoruz (s. 550). Bir başka deyişle, dakikalar sonra idam edileceğini bilen Zorlu, Sabetaycı takiyyeyi ömrünün son ânına kadar eksiksiz uyguluyor. Zihin ve bedenin, mânâ ve maddenin, düşünce ile eylemin radikal olarak birbirinden ayrı olduğu önermesi üzerine kurulu Kartezyen metafiziğin muhtemel en üst örneklerinden biri ile karşı karşıyayız. Bedeni ile son âna kadar Müslüman olarak yaşayan Zorlu, zihninde muhafaza ettiği bütünüyle ayrı bir kimlikle, bir "sırla," idam sehpasına yürüyor.

Yeni anti-semitizmi nasıl anlamak gerekiyor? Mehmed Şevket Eygi[6] gibi İslâmcıların daha eski ancak marjinal anti-semitizmiyle, Yalçın Küçük ve Soner Yalçın'ın geniş kesimlere hitap eden yeni, milliyetçi anti-semitizmi arasında bir fark olduğu görülüyor. İslâmcı anti-semitizm, Cumhuriyet döneminde dindarlar üzerindeki baskıyı Sabetayist komplo ile açıklıyor. Buna karşılık milliyetçi anti-semitizm, tam aksine, Türkiye'nin dünyaya açılma ve dindarlara daha geniş serbesti de dahil olmak üzere liberalleşme girişimlerini Sabetayist bir komplo olarak algılama eğiliminde. Bu iki görüşün aynı anda doğru olması mümkün değil. Bu yüzden, Dönmeler konusunda "ifşaatçı" literatürün öncüsü İslâmcılar da, yeni anti-semitizm konusunda bir parça şaşkın. Bir yandan yeni anti-semitik literatürden duydukları memnuniyeti gizlemezken, bir yandan da bu yeni anti-semitizmin liberal, dine karşı hoşgörülü siyasetçi ve aydınları niye hedef aldığını anlamaya çalışıyorlar. Hattâ İslâmcılardan, yeni anti-semitizmin Dönmeler olayını sulandırıp önemsizleştirdiği yolunda şikayetlerde bulunanlar var. Yeni, milliyetçi anti-semitizmin, Türkiye'nin dünyayla bütünleşmek üzere önemli siyasal ve ekonomik reformlara giriştiği son birkaç yıl içinde ortaya çıkmış bulunması bir tesadüf mü? Dünyaya açılma hazırlığı yapan Türkler'e, bundan hoşlanmayan çevreler tarafından, *öteki*'ne karşı sürekli teyakkuz hâlinde bulunarak iflah olmaz bir paranoya içinde bir kez daha kabuğuna çekilme telkini mi yapılıyor?

Efendi'yi okumaya başladığınızda, aklınıza ilk gelen bu ve benzeri sorular olmuyor. Bütün bunlardan önce, kitabın olağanüstü bozuk Türkçe'si ile nasıl basılabildiğini düşünüyorsunuz.[7] Bozuk Türkçe'yi, murad edilen

[6] Mehmed Şevket Eygi, *Yahudi Türkler yahut Sabetaycılar*, İstanbul: Zvi-Geyik, 2000.

[7] Kitaptan rastgele cümleler: "Tüm imparatorlukta, en ücra köşelere varıncaya kadar büyük kutlamalar organize *edilmekte* ve günün anısına kalıcı eserler vücuda getirebilmek için herkes

anlamı aktarmaya yetmeyen bir dil fukaralığı tamamlıyor.[8] Bütün bunlar yetmezmiş gibi, ifşaatçı literatürün şanından olmalı ki, yazar her iki cümlesinden birini ünlemle bitiriyor. Kısaca, siz kitabı okurken biri sürekli kulağınıza bağırıyor. Ünlemler, böylece bir yandan kitabın okunurluğunu zora sokarken, bir yandan da sizin aklınıza ve anlayışınıza sürekli hakaret ediyor: yazar, Amerikan *sit-com*'larındaki gülme efektleri gibi, sık başvurduğu bu ünlemler olmasa, ifşaatı ya da ifşa edilen gerçeğin vahametini kaçıracağınızı varsayıyor. Son olarak, *Efendi*, kronolojik sıra izlemek gibi bir kolaycılığı tercih etmiş olmasına rağmen çok hantal bir kitap; düzgün bir kurgusu, akıcı bir hikâyesi yok; ilgili ilgisiz, bulunan her şey kitaba konmuş.

çaba sarf *ediyordu*" (s. 52), italikler bana ait. "Kapaniler tıpkı İzmir'de olduğu gibi Selanik'te de, tuhafiyeci, çerçi, hırdavatçı ve tıpkı İzmir'de olduğu kompradordu" (s. 57). "Doktor Nazım, tekrar Paris'e döndü, Ahmed Rıza'yla birlikte Fransızca Meşveret'i *çıkarmayı* ve çalışmalarını illegal *sürdürmeye* devam ettiler" (s. 68), italikler bana ait. "Tek kusuru peltekti, ama o da konuşmalarına ayrı bir hava katıyordu" (s. 93). "Tek kusuru *pelteklikti*," ya da "Tek kusuru *peltek olmasıydı*," demek istiyor herhâlde. "Fatin Rüşdü Zorlu'ya sabretmesi *gerektiğini*, siyasetten kopmasının doğru *olmayacağını* ve yakında Dışişleri bakanlığına tekrar *getirileceğine ikna ettiler*" (s. 484), italikler bana ait. "Arabanın içinde kimin olup olmadığını sordu" (s. 496). Şu iki anlamdan biri murad ediliyor olmalı: "Arabanın içinde kimin olduğunu sordu" ya da "Arabanın içinde kimsenin olup olmadığını sordu." Bir başka cümle: "Öyle ki, seçimlerden önce Celal Bayar DP'li *seçmenlere hiçbir partiye oy vermemeye çağırdı*" (s. 556), italikler bana ait. Nihayet, Osman Refik Evliyazâde'ye ilişkin bilgi veren, son bir cümle: "Üçüncü evliliğini MİT eski müsteşarı ve emekli büyükelçi Sönmez Köksal'ın eşi Ela Maryo'yla yaptı" (s. 564). Ela Maryo'nun, Sönmez Köksal'la evliyken ayrıca Evliyazâde ile de evlilik yapabilmiş olması ilginç. Yoksa yazar, "Sönmez Köksal'ın *eski* eşi Ela Maryo" mu demek istiyor?

[8] Örneğin: "Yargılama sonunda Sevi'nin önüne iki seçenek kondu: İddialarından vazgeçmezse öldürülecek ya da Müslümanlığı kabul ederse hayatı bağışlanacaktı" (s. 38). Ya iddialarından vazgeçip, aynı zamanda Müslüman da olmazsa? Sevi'yi yargılayan Osmanlı, bu ihtimali hesaba katmamış anlaşılan. Bir başka cümle: "Ve Osmanlı 'en uzun yüzyıl'ına yorgun giriyordu..." (s. 53) Sözünü ettiği, İlber Ortaylı'nın XIX. yüzyıla ilişkin ünlü eserine atfen kullandığı deyimin ihsas ettiğinin aksine, XX. yüzyıl. "Osmanlı en uzun yüzyılını yorgun *bitiriyordu*," demek istiyor herhâlde. Bu, hemen izleyen cümleden anlaşılıyor: "Evliyazâde Refik Efendi, XX. yüzyıla beş çocuk babası olarak girdi" (a.y.). Notre Dame de Sion'u, yazar şöyle tercüme ediyor: "Adı 'Meryem Ana'nın topluluğu' anlamına geliyordu" (s. 101). Bu, hem literal tercüme olarak doğru değil, hem de yazarın bu bilgiyi aldığı kaynağı yarım yamalak kavradığı anlamına geliyor. Bu, bir sonraki paragrafta (s. 102) anlaşılıyor: kullandığı kaynak, mektep olarak Notre Dame de Sion'dan değil, mektebin gerisindeki "Congregation des Soeurs de Notre Dame de Sion"dan bahsediyor; ama tercüme hâlâ yanlış. Bir başka örnekte, yazar Enver Paşa'nın 1913 Bâbıâli baskınından söz ederken, şu ifadeye yer veriyor: "Bu, yaşanan ne ilk ne de son askeri darbe olacaktı..." (s. 161) Tam olarak ne murad edildiği belli değil. Bir örnek daha: "İzmir'deki 'sacayağı' kısaca 'bulvar şirketi' olarak bilinen, 'İzmir İmarat ve İnşaatı Umumiye Şirketi'nin kurulmasına önayak oldular. *Bu şirketin görevi adından da anlaşılacağı gibi yalnızca bulvar yapmak değildi*" (s. 174), italikler bana ait. Yazarın, yine kullandığı kaynağı yarım yamalak kavradığı anlaşılıyor; "bulvar şirketi" deyiminin, bulvar inşa eden şirketler için kullanıldığını sanıyor.

Kitabın bir ağırlık noktasından yoksun oluşunun en iyi örneği bizatihi ismi. Kitabın iddiası, önemli ölçüde isminden geliyor: *Efendi*. Yalçın'a göre, Selânik'te Sabetaycılar'a "bey" değil, "efendi" denirdi. Burada tabiî akla hemen Atatürk'ün babası Selânikli Ali Rıza Efendi geliyor. Ancak herkesin aklına gelen, Soner Yalçın'ın aklına gelmiyor ve kendisi bu konudan hiç bahsetmiyor. "Efendi" kelimesinin bu özel anlamına ilişkin olarak Yalçın'ın kullandığı tek kanıt, Münevver Ayaşlı'nın, anılarında anne ve teyzesinden aktardığı bir bilgi: "Selanik'te hiçbir dönmeye 'bey' denmez, 'efendi' denirmiş" (s. 57). Bunu aktardıktan sonra, Yalçın, II. Abdülhamid'in Selânik Belediye Başkanı Hamdi Efendi'yi "bey" unvanına yükselttiğini naklediyor (kaynak vermiyor, o yüzden olayın ayrıntılarını bilemiyoruz). Efendi-bey ayrımı, Yalçın'ın Ayaşlı'dan aktardığı kadarıyla yerel, informel bir toplumsal hiyerarşiye işaret ederken, II. Abdülhamid'e yapılan gönderme, ayrıma resmî bir statü tanıyor. Bunlardan hangisinin doğru olduğunu sormak gerekiyor. Çünkü arada çok büyük fark var. Daha da önemlisi, ayrım ister informel ve yerel olsun, ister resmi; XIX. yüzyıl Selânik'i ve Abdülhamid Osmanlısı çok uzakta değil, işin esasını anlamak çok zor olmamalı. Bir başka deyişle, deşifre etmeye çalıştığımız kavram Ölü Deniz Tomarları'ndan çıkma bir kavram değil, daha dün denebilecek bir zaman dilimine ait. Yerel bir ayrımsa, evvelemirde, kolektif hafıza iki günde silinecek bir şey değildir; bu kavram bu gün de bilinen bir kavram olmalı. En azından, sözü edilen zaman dilimine daha yakın olan ve Selânik kültürüne vâkıf bulunduğunu varsaymamız gereken Atatürk bunu bilmeliydi. Bu muhtemel görünmüyor, çünkü aşağılayıcı bir terim olduğu için Atatürk babasının adını "efendi" formunda muhafaza etmezdi. Daha doğrusu, bu konuda Atatürk'e bile iş düşmeden yakınındakiler efendi'yi bey'e çevirmiş olurdu. Öte yandan, yereli aşan, Osmanlı'nın resmî işlemlerine konu olmuş bir kavramdan bahsediyorsak, bu konuda kayıtlar olmalı; Osmanlı her şeyin kaydını tutardı. Türkçe dışında dil bilmediği gibi (konuyla ilgili bir başka dildeki çok önemli kaynakları bile ya hiç zikretmiyor ya da varsa Türkçe tercümesiyle anıyor), muhtemelen Osmanlıca da bilmeyen Soner Yalçın, bu konuda en azından bir tarihçi ile işbirliği yapabilirdi.

Ama kitabın dağınıklığını, bir odak ya da omurgadan yoksun oluşunu bunun ötesinde anlatan bir şey var. Toplam üç-beş satırda, "efendi" kavramı üzerine Ayaşlı'nın anılarından alıntı yapıp, II. Abdülhamid'e gönderme yaptıktan sonra, Soner Yalçın konuyu şöyle bitiriyor: "'Efendi' konusuna yeteri kadar değineceğiz, şimdi Nazım'ın [Doktor Nâzım] doğduğu ve 'efendiler'in çok olduğu o yıllardaki Selanik'e kısaca bir göz atalım..." (s. 57) Bunu okuduğunuzda, doğal olarak, yazarın ileride

"efendi" konusuna dönmesini, başka ve ikna edici deliller sunmasını bekliyorsunuz. Halbuki kitabın geri kalan kısmında konunun bir daha sözü edilmiyor. Bunun iki istisnası var. Biri, üç sayfa sonra Ayaşlı'dan bir başka kısa alıntı (s. 60). Yalçın, sadece alıntılıyor, konunun üzerine gitmiyor. Ancak burada Sabetaycılar'dan değil, Yahudiler'den söz ediliyor; bu önemli. İkinci istisna ise bazı insanlara ilişkin olarak "efendi" hitabının kullanıldığı ve Yalçın'ın bunu anlamlı bulduğu bir iki yer. Örneğin, İttihatçı Ahmed Rıza, Doktor Nâzım'a ısrarla "Nazım efendi" dermiş (s. 65). Bunu okuduğunuzda, şunu düşünüyorsunuz: ya Selânikli Nâzım efendi, "efendi" kavramının anlamını bilmiyordu ya da bu açık aşağılanmaya boyun eğecek kadar kişiliksizdi. Dahası, Ahmed Rıza, en yakın arkadaşına bu sıfatı lâyık görecek ölçüde nezaketsiz, hattâ gaddar bir insandı. Bu iki İttihatçının böyle olmadığını çok iyi biliyoruz. Kitapta bir de "Efendiler!" başlıklı bir bölüm var (s. 308). Bu bölümde yorum yapılmadan sürekli tırnak içine alınan (ve bu surette dikkat çekilen) "Efendiler!" hitabını, Atatürk 1923'te İzmir İktisat Kongresi'ndeki açış konuşmasında kullanıyor. Satır aralarında, Atatürk'ün de Dönmeler'e bu hitabı lâyık gördüğü imâ ediliyor. Oysa, sadece bu konuşmanın değil, ünlü *Nutuk*'un akılda en çok kalan ifadesi, Atatürk'ün sık tekrarladığı "Efendiler!" hitabıdır. Atatürk, konuşmayı İzmir'de ya da İzmirliler'e değil, 1927'de Cumhuriyet Halk Partisi kurultayına yapıyordu.

Düşünelim ki, bir İstanbullu, bir dönemde bölgede kapıcılara "efendi" dendiğini bir yere kaydediyor. Daha sonra dönemi araştıran bir gazeteci bu ibareye rastlıyor ve İstanbul'daki, hattâ Türkiye'deki bütün efendilerin zorunlu olarak kapıcı olması gerektiği sonucuna varıyor. Bir fark var mı?

Kısaca, adı *Efendi* olan ve bu kelimenin özel anlamından iddiasını alan çalışma, vaad ettiği hâlde konuyu ne açıklığa kavuşturuyor ne de ayrıntılı olarak ele alıyor. Bu tür bir gayret bile yok. Daha vahimi, İzmirli Evliyazâde Mehmed Efendi'nin, yani kitaba konu edilen aile reisinin "Dönme" olduğuna dair bir kanıt da yok. İlginç ama kitapta böyle bir kanıt bulunmuyor. Yalçın, Evliyazâdeler'in Dönme olduğunu sadece *varsayıyor*. Yazar, Evliyazâdeler'in Musevî kökenli oldukları sonucuna şöyle varıyor:

> İzmirli Evliyazâdelerin nereden geldikleri konusunda net bir bilgi bulunmuyor. Ne zaman geldikleri konusunda ise, Evliyazâdelerin ortak bir görüşü var: "Beş yüz yıl önce!"
>
> Evliyazâdeler, Konya veya Buldan'dan geldiklerini söylüyorlar ama en azından bu göçün beş yüz yıl önce gerçekleşmiş olması zor görünüyor. Çünkü o yıllarda nüfusu sadece 5 000 olan İzmir, bir ticaret

> şehri de değildi. Yani bırakın şehrin göç almasını, o yıllarda kendi ihtiyacını bile karşılayamaz durumdaydı. Üstelik şehir sürekli olarak Venediklilerin saldırısına uğruyordu.
>
> İzmir'in ticari merkezi [dil, orijinalde bozuk] hâline gelmesi XVII. yüzyıldan itibaren, yani iki yüz yıl önce başladı [hesap hatası orijinalde]. Göçler de o zaman gerçekleşti.
>
> Ama şehir beş yüz yıl önce göç almadı değil! Aldı, ama bunlar sadece, 1492'de İspanya'dan kovulan yahudilerdi!.. (s. 14)

Kısaca, yazarın elinde bir kanıt yok; kaba, bilgilendirilmemiş, kendisinin ayrıntılandırmak zahmetine bile katlanmadığı bir spekülasyon var. Evliyazâdeler gerçekten Dönme olabilir; ama bunu bir "araştırmada" dile getirdiğinizde, kahvehâne sohbetlerinden farklı olarak konunun etraflıca ele alınmış, ilgili kaynakların tüketici bir anlayışla taranmış olması beklenir.[9] Daha sonra, eldeki kanıtlara bakılarak araştırmanın tonu seçilir. Eldeki kanıtlar nihaî hükmün ihtiyatlı bir tonda ifade edilmesini gerektirebileceği gibi, ikna edici, kesin çıkarsamalar yapılmasına imkân da tanıyabilir. Bu çalışma bakımından, ihtiyatlı bir hükmün Soner Yalçın'ın çok fazla işine yaramayacağı anlaşılıyor. Çünkü kitap bütünüyle Evliyazâdeler'in *kesin olarak* Musevî kökenli olduğu önermesine yaslanıyor. Bu önerme zayıfladığında; konu, dolayısıyla kitap da kalmıyor. O yüzden, yazar, elinde hiçbir delil olmadığı hâlde, Evliyazâdeler'in Dönme olduğu düşüncesini veri alıyor.

Veri alınan bu varsayımdan sonra, Soner Yalçın için hikâyenin gerisi çorap söküğü gibi geliyor. Evliyazâdeler'in kitaba konu olan geniş zaman dilimi içinde evlilikler yoluyla akraba olduğu bütün aileler de zorunlu olarak Musevî kökenli; çünkü yazarın sık sık vurguladığı gibi Sabetaycılar kendileri gibi Musevî kökenli olmayanlarla evlenemiyorlar, Sabetay Sevi'nin koyduğu ve Dönme akîdesinin önemli bir cüzü olan böyle bir yasak var. Böyle olunca, kitaptaki Dönme ailelerin sayısı birden katlanıyor.

Evliyazâdeler'le yapılan evlilikler dışında, Soner Yalçın'ın Musevî kökenlileri tespit etmek için kullandığı bir yöntem de, Yalçın Küçük'ün yaygınlaştırdığı sözümona isimbilim (*onomastics*). İsimbilim, özel isim-

[9] Soner Yalçın'ın bu konuda sergilediği tutum hakkında açıklayıcı bir örnek vermek gerekirse, *Efendi*'nin merkezî şahsiyetlerinden biri olan Tevfik Rüşdü Aras'ın, "bin iki yüz elli sayfa tutan" anılarından, Sami N. Özerdim'in 1990 yılında yayımlanmış bir yazısından naklen söz ediyor (s. 562). Ancak ABD'de, Stanford Üniversitesi'nin Hoover Enstitüsü'nde bulunduğu rivayet edilen bu anıları görme, hattâ varlığını teyid etme konusunda herhangi bir girişimde bulunmuyor.

lerin köken, tarih ve anlamını araştıran saygın bir çalışma alanı. Ancak, Anadolu Türkleri gibi ilk isimlerinin büyük bir çoğunluğunu Arapça'dan, bir kısmını Farsça'dan, daha yeni olanlarını ise çok yakın geçmişte Türkçe kök ve eklerden türetmiş bir halkın bu konuda çok ilginç veriler sunacağı kuşkuludur. Türkiye'de soyisimleri ya da aile isimleri ise 1930'lu yılların ortalarında, yani yine çok yakın bir geçmişte ortaya çıkmış, küçük bir bölümü oluşturan lâkaplar dışında çoğu rastgele edinilmiştir. Hattâ aile isimleri için resmî listeler hazırlanmış ve bu listelerden isim seçilmesi teşvik edilmiştir. Aile ismi edinme konusunda bir girişimde bulunmayanlara ise isimler *ex officio* konmuş ve daha sonra tebliğ edilmiştir. Açık ki, Türkiye'de isimbilimin soyisimler üzerinde de ancak çok sınırlı bir uygulama alanı olacaktır. Ne var ki, milliyetçi anti-semitlerin Dönmeler konusunda yabana atılamayacak iddiaları var. Bu iddialara göre, ilk olarak, Musevîler için ismin özel, hattâ dinî bir önemi bulunmaktadır. İkinci ve daha önemlisi, çoğu eğitimsiz ve köylü Anadolu Türklerinin aksine, Dönmeler hep ileri derecede eğitimli, bilinçli ve seçici bir güruh olmuştur. O yüzden, isimlerini tesadüflere bırakmış olmayabilirler. Bu iddiaları destekleyen bir başka olgu, iki dinli, iki dilli, iki etnikli ve (iddialara bakılırsa) iki isimli Dönmeler'in, Musevîlik'ten gelen ve dinî olduğu varsayılan hassasiyete ek olarak, özel isim konusunda doğal bir bilince sahip olabileceğidir. Bu bakımdan, gerçekten de, Dönmeler isimlerini tesadüflere terk etmemiş olabilir. Buraya kadar makul. Ama bakın *Efendi*'de, bu makul varsayımlardan yola çıkan Soner Yalçın, sözümona isimbilimi Dönme isimlerine nasıl uyguluyor.

Bir örnek, ünlü besteciler Cemal ve Ekrem Reşid beylerin soyismi olan "Rey." Soner Yalçın'ın bu isme yönelik olarak yaptığı isimbilimsel analiz kısa, özlü ve kesin. Şöyle: "Rey, İspanyolca 'kral' demektir; sizce Rey ailesi neden İspanyolca bir soyadı tercih etmişti? Geçelim!" (s. 105). Ünlem, Yalçın'ın orijinalinde. İster istemez geçiyoruz. Gelelim Atatürk döneminin film yönetmeni Faruk Kenç'e. Yalçın'ın yorumu şu:

> Tanıma amaçlı soru: "Kenç" ne demektir?
>
> Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde bu kelime yok. Bir yer ya da bölge ismi olabilir mi? Türk Tarih Kurumu yayınlarından *Kırım ve Kafkas Göçleri* adlı kitapta "Kerç" adlı bir yer ismi geçiyor:
>
> ... Kırım Kerç'te oturmakta olan bir grup Yahudi başlarında hahamları olduğu hâlde 1865'te İstanbul'a gelmişler ... (s. 125)

Bu yöntemle, Türkiye'de, hattâ dünyada yaşayan herkesin Musevî kökenli olduğunu ispatlamak mümkün olmalı herhâlde. "Kenç" için Türkçe sözlüğe bakan Yalçın'ın, "Rey" için niye sözlüğe bakma zahmetine kat-

lanmadığı meçhul. Rey, bilindiği gibi, eski Türkçe'de "oy" ya da "kanaat" anlamına gelmekteydi. Ancak Yalçın'ın Türkçe'sinin, anlaşılmaz bir biçimde Türk Dil Kurumu sözlüğü ile sınırlı olduğu görülüyor. Aksi takdirde, "kenç"in, bildiğimiz "genç" kelimesinin orijinal formu olduğunu fark ederdi. Bu kelimeyi Osmanlılar "k" ile yazarlardı (kâf). Moğolca'da "kence," Uygurca'da "kenç," Özbekçe'de "kenca," Çağatayca'da "kence" olarak görülür. XIII. yüzyıl öncesine ilişkin bir Türkçe sözlükte, bu kelime ile ilgili verilen çok sayıda örnekten biri şu: "kenç urı kenç kızlar" (genç oğlan ve genç kızlar).[10]

Ancak henüz bitmedi. Sıra, Doktor Nazım'ın eşi Beria'da: "Evliyazade Refik Efendi, kızına neden 'Beria' adını koymuştu? Beria, İbranice 'yaratılış' demektir; evreni simgeler. Sabetay Sevi'nin, Müslümanlarla evliliği yasakladığı o ünlü on sekiz maddelik emrinde 'beria' sözcüğü sıkça geçer!" (s. 140). Ünlem, yine Yalçın'ın orijinalinde. Yalçın, bir kez daha sözlüğe bakmaktan imtina ediyor. Sözlüklere göre "beria"nın anlamı şu: "Arapça; 1. güzel kadın; 2. kadın adı."

Bu arada, herkesin aklına gelebilecek şu iki soru, Soner Yalçın'ın aklına bir türlü gelmiyor. Birincisi, neden Dönmeler'in Musevî kökenli sözcükleri çocuklarına isim olarak sadece *istisnaen* seçtiği. Çünkü Dönme isimlerinin *çoğu*, Türk, Kürt, Çerkez ve Lazlar'ın da kullandığı isimler. Muhtemelen, ismi "Soner" ya da "Yalçın" olan Dönmeler de mevcuttur. "Beria" gibi sözümona Musevî isimler, ancak *arada bir* göze çarpıyor. Neden? Dönmeler isim konusunda bu kadar hassas iseler, neden sadece istisnaen Musevî kökenli isimler alıyorlar? Dahası var. Özellikle geçmişteki Türkçe isimlerin çoğu Arapça; bu, herkesin bildiği gibi, Müslüman kültürler üzerinde Arapça'nın sahip olduğu etkiyle ilgili. Bugün bile İslâm'ı seçip sonradan Müslüman olanlar Arapça isimler alıyor. Buna bağlı olarak, Soner Yalçın'ın aklına gelmeyen öteki soru şu: Arapça ve İbranîce aynı kökten türemiş diller olduğuna göre (Arapça da *semitik* bir dil), Arapça isimlerin birçoğunun İbranîce'de bire bir karşılığının olması doğal değil mi? Bir başka deyişle, Müslüman kültürlerde özel isimlerin çoğu doğal olarak İbranîce kelimelerle akrabalık taşır ve bu, Arapça'nın İbranîce'yle olan akrabalığından başka bir şey değildir, söz konusu isimlerin İbranî kökenli olduğu anlamına gelmez.

Yalçın'ın, isimbilim çalışmaları, kelime kökleri ve yer adları ile sınırlı değil. İşadamı Nejat Eczacıbaşı ile ilgili şunları kaydediyor: "'Nejat' evrensel bir isim olmalı ki, hemen her ülkede bu isme rastlanmaktadır.

[10] Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Clarendon, 1972, "kenç" maddesi, s. 727.

Örneğin, İsrail adına casusluk yaptıkları iddiasıyla İran'da idamla yargılanan on İranlı Yahudi'den birinin adı da Nejat Erookhim'di" (s. 172). Öncelikle, Nejat (ya da, daha doğrusu, Nijâd), *semitik olmayan* bir isim. Bu yüzden hem nadir görülen, hem de, Arapça isimlerin aksine, İbranîce'ye irca edilemeyecek, indirgenemeyecek bir isim. Ancak görüldüğü gibi, semitik olmayan isimler dahi milliyetçi anti-semitizmin önyargılarından kurtulamıyor. Dahası, her ülkede "Nejat" ismine rastlandığı doğru değil. İsim, sadece İran'da ve İran dışında Türkiye gibi Fars kültüründen çokça etkilenmiş bir iki ülkede bulunur. Sözlükler, "nijâd"ı şöyle tanımlar: "Farsça; 1. aile, köken, nesep; 2. erkek adı." Ayrıca, sözü edilen casus, *Musevî olduğu için değil*, Fars olduğu için Nejat adını taşımaktadır. Nasıl bir Musevî aynı zamanda Türk olabiliyorsa, doğal olarak Fars da olabiliyor.

Bu bahiste sadece isimbilimle ilgilendiğimiz için, Soner Yalçın'ın neden bu işadamını ve ailesini, İran'da yakalanan bir İsrail casusuyla aynı nefeste dile getirmek suretiyle kurtlar önüne attığını sormayacağız. Doğrusu, *Efendi* baştan sona bir kurtlar ziyafeti.

Yalçın'ın bazı kelimeler için Türkçe sözlük karıştırmış olması esasen aldatıcı. Derdi üzüm yemek değil. Hepimizin her gün kullandığı "sev" kökünden türeyen isimlerle ilgili olarak dile getirdiği traji-komik iddialar bunu kanıtlıyor. Yalçın, şöyle diyor:

> Ama önce sır çözmeye yarayan sorular...
> Dr. Aras'ın torununa "Sevin" adını vermesiyle, Doktor Nazım'ın kızına "Sevinç" adının koyması [dil bozukluğu, orijinalde] arasında bir ilişki var mıdır?
>
> Birkaç yıl sonra Refik Evliyazade Nejad'dan sonra diğer oğlu Ahmed'i de evlendirdi. Gelininin adı "Sevim"di.
>
> Sevinç ... Sevin ... Sevim!...
> Tesadüf mü?
> "Sabetay Sevi" ismiyle bir ilgi kurulması çok mu abartılı olur?
>
> ...
>
> Menderesler, çocuklarına "Mutlu" adını neden vermişlerdi? "Sevin"-le aynı anlamı taşıdığı için mi? (ss. 371-2, 374).

Şu kadarını kaydedelim; Sabetay Sevi'nin ismindeki "sevi"nin Türkçe "sev"le hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Kelime, İbranîce "zvi"nin[11] Türk-

[11] Kelimenin İngilizce bir dizi alternatif imlâsı bulunuyor: zwi, zevi, tsvi, tsui. *Kabbalah*'da Gershom Scholem, Sevi'yi, "Z"nin altında bir de nokta olmak üzere "Zevi" şeklinde transkripte ediyor. Bkz. yukarıda, not 5.

çe söylenişidir ve "geyik" anlamına gelmektedir.[12] Soner Yalçın'ı zahmetten kurtarmak için ekleyelim, Sabetaycı mezarlığı olarak bilinen Üsküdar Bülbülderesi Mezarlığı'nda mevcut mezar taşlarında geyik'le ilgili hiçbir isim yer almamaktadır.[13]

Yalçın, Sabetay Sevi'yi sadece Türkçe isim kökü "sev"de aramıyor; Sebati adı da, sadece Sabetay'a benzediği için, şüpheli isimler arasında. Sebati, bilindiği gibi, Türkçe'de hâlâ kullandığımız "sebat" kelimesinden türeme. İlginç olan, Yalçın'ın, Sabetay'la bu ismin ilişkisini kurarken kullandığı yöntem. Konu, Menderes'in bakanlarından Sebati Ataman. Yalçın, şunları kaydediyor: "Konuyla hiç ilgisi yok ama aklıma geldi! Gershom Scholem 1971 yılında kaleme aldığı *Mesih mi, Sahte Peygamber mi* adlı kitabında Sabetay Sevi'nin ismini 'Sabatai Sevi' olarak yazmaktadır" (s. 490). Öncelikle, Scholem'in kitabında,[14] isim "Sabatai" olarak değil, "Sabbatai" şeklinde imlâ edilmektedir (iki "b" ile). Dahası, bu imlâ sadece ismin İngilizce'de doğru telaffuzunu sağlamak içindir; bunun ötesinde bir anlamı yoktur. Türkçe'nin aksine, İngilizce fonetik bir dil değil. Bir başka deyişle, kelimeler yazıldığı gibi okunmuyor. Scholem'in imlâ ettiği hâliyle "Sabbatai," Sabetay diye okunur. Yani, Scholem'in kullanımı, Sevi'nin adının daha orijinal, "daha Musevî" bir kullanımına işaret etmiyor. Aksine, İbranîce kaynaklarda Sabetay "ş" ile imlâ edilir: Şabetay.[15] İsim, Musevîler'in "dinlenme" günü olan "Şabat"tan, yani Cumartesi'den gelmektedir.[16]

Bir başka ihtimal, tabiî, Yalçın'ın temel İngilizce eğitimi almış olması gerektiği ve bu inceliği zaten bildiği; Scholem'in kullanımından bir adet "b"yi de kasten düşürerek, sadece *kötü niyetle*, Sebati Ataman ve ailesini kolayca harcayabilmek için, böyle bir operasyona giriştiği.

Kitaptaki başka kanıtlar bu ihtimali güçlendiriyor. Bu kanıtlardan biri, Yalçın'ın bilerek, bir ayrım yapma zahmetine katlanmaksızın, iki çok farklı kategori "dönmeyi" harman etmesi. Sabetaycı Türkler'e bu bahsin amaçları bakımından "Dönme" diyelim; genel olarak bir başka etnik kö-

---

[12] *Behind the Name: The Etymology and History of First Names: Jewish Names*, http://www.behindthename.com/nmc/jew2.html (erişim: Temmuz 2004).

[13] Bkz. *Bülbülderesi Kabristanı'ndaki Mezar Taşlarında Yeralan Soyadları Listesi*, http://mitglied. lycos. de/ goezelel53/Bulbulderesi/bulbulderesi.htm (erişim: Temmuz 2004).

[14] Herhâlde aynı kitaptan bahsediyoruz: künyesini yukarıda, not 4'te verdiğimiz kitap. Ancak Yalçın, nedense, kitabın adını *Mesih mi, Sahte Peygamber mi* diye zikrediyor. Scholem'in böyle bir kitabı yok. Biri kitabı Türkçe'ye bu isimle tercüme etmiş olabilir tabiî; ne var ki Yalçın'ın, *Efendi*'nin sonuna koyduğu Kaynakça'da da böyle bir kitap bulunmuyor. Kaynakça'daki tek Scholem kitabı şu: "Scholem, Gershom. *Sabatay Sevi*, Burak Yayınları, İstanbul, 2001."

[15] İngilizce imlâ ile: Shabbetai. Bkz. Scholem, *Kabbalah*, yukarıda, not 5, s. 327.

[16] *Sephardic Names*, http://www.geocities.com/misraices18/Sephardim.htm (erişim: Temmuz 2004).

kenden dönmüş Müslüman Türkler'i ise küçük harfle imlâ edelim: "dönme." Küçük harfle imlâ ettiğimiz dönmeler, bir kısmı Hıristiyan, hattâ bir kısmı muhtemelen Yahudi kökene sahip, ancak *Sabetay Sevi'nin akîdesine bağlılıkları dolayısıyla değil*, başka birçok sebeple Müslümanlaşıp Türkleşmiş kişiler, örneğin İbrahim Müteferrika ve Humbaracı Ahmed Paşa,[17] örneğin Enver Paşa,[18] örneğin Fatin Rüşdü Zorlu'nun dedesi İbrahim Rüşdü Paşa,[19] örneğin Oktay Rifat ile Mehmet Ali Aybar'ın atası Müşir Mehmed Paşa,[20] oğlunu Müşir Mehmed Paşa'nın kızı ile evlendiren, Nazım Hikmet'in atası Mustafa Celaleddin Paşa,[21] yine, bu kez baba tarafından, Oktay Rifat'ın atası Ali Rifat Paşa,[22] Fuad Köprülü'nün atası, XVII. yüzyılın ünlü sadrazamı Köprülü Mehmed Paşa.[23] Soner Yalçın, Sabetaycı "Dönmeler'le" genel olarak "dönmeleri," sık sık karıştırıp, bu iki kategori arasında bir süreklilik ve işbirliği bulunduğu imâsıyla aktarıyor. Bunun bir örneği, Sabetaycılar'ın yönettiği iddia edilen İttihat ve Terakki'nin, II. Abdülhamid'i devirip yeni padişah Reşad'ı tahta çıkardıktan sonra aldığı tedbirlerin anlatıldığı, "Hep Aynı Aileler" alt başlığını taşıyan kısım:

---

[17] Yalçın, soruyor: "Soru: iki 'dönme' İbrahim Müteferrika ile Humbaracı Ahmed Paşa'nın mezarlarının Galata Mevlevîhanesi'nde olması ile ilk kurulan locanın Galata'da olması arasında bir ilişki var mıdır? Çekinmeden soralım: yani Mevleviler ile masonlar (veya 'dönmeler') nasıl bir ilişki içindeydi?" (s. 83).

[18] "Yirmi yedi yaşında bir bayrak, bir efsane kahramanı olan Binbaşı Enver kimdi?

"...

"Enver, baba tarafından Gagavuz Türklerindendi!" (s. 113).

[19] "... o bir Rus'tu; Osmanlı'ya iltica edip 'Rus İbrahim Paşa' adını almıştı" (s. 120).

[20] "... Müşir Mehmed Paşa'nın gerçek adı Karl Detrois'ti.

"1834 yılında Prusya'da doğmuş, on iki yaşındayken, İstanbul'a gelen bir okul gemisinden atlayarak Osmanlı Devleti'ne sığınmıştı" (s. 166).

[21] "Yukarıda adı geçen Yüzbaşı Konstantin Polkozic Borzecki, 1849 Polonya ihtilali sonrası önce Paris'e sonra Osmanlı'ya sığındı. 'Mustafa Celaleddin' adını aldı. Osmanlı ordusunda paşalığa kadar yükseldi.

"1869'da *Les Turcs Anciens et Modernes* (Eski ve Yeni Türkler) kitabını yazdı. Bu çalışma, Osmanlı'da Türkçülük akımının başeserleri arasında yer aldı...

"Başta Mustafa Kemal olmak üzere İttihatçı subaylar, Mustafa Celaleddin Paşa'nın bu kitabını ellerinden düşürmüyorlardı..." (s. 168).

[22] "1848 Macar İhtilali'ne karışıp Osmanlı'ya sığınan Macar Ali Rifat Paşa...

"Macar Ali Rifat Paşa Çamlıca Bektaşi dergahına bağlıydı. Bektaşi 'cem'lerine Batı müziğini sokan isimdi. Türkiye'nin ilk operası olan *Bülbül Operası* onundu." (s. 359).

[23] "... Köprülü'nün sadrazamlığa atandığı dönemde Saray'da güçlü bir Yahudi lobisi vardı.

"...

"Köprülüler döneminde binlerce insanın kellesi uçuruldu. Peki doğrudan Osmanlı Devleti'ni hedef alan Mesih olduğunu iddia eden Sabetay Sevi'ye neden hoşgörüyle bakılmıştır?" (ss. 416, 417).

> İttihatçılar yeni padişahı kontrol altında tutmak için mabeyn başkatipliğine (özel kalem müdürlüğü) güvendikleri bir ismi atadılar: Uşakîzade Halid Ziya!
>
> Tespit 1: II. Abdülhamid'in mabeyn başkatibi kimdi: Ali Cevad Bey!
>
> Ali Cevad Bey'in oğlu kiminle evlenecekti: Halid Ziya'nın amcaoğlu Uşakîzade Muammer'in kızı Rukiye'yle!
>
> Devletin "sinir merkezlerinin" hep belli ailelerin kontrolünde olması tesadüf mü?
>
> Tespit 2: Sultan Reşad'ın seryaverliğine ise, 31 Mart Ayaklanması'nı bastıran Hareket Ordusu'nun komutanlarından Hüseyin Hüsnü Paşanın oğlu Binbaşı Tahsin getirildi.
>
> Seryaverliğe getirilen Binbaşı Tahsin Bey'in dedesi kimdi: Osmanlı'ya sığınıp Müslüman olmuş Müşir Mehmed Paşa! Gerçek adı: Karl Detrois.
>
> II. Abdülhamid'in seryaveri olduğu için sürgüne giden Rüşdü Paşa'nın babası kimdi: Rusya'dan kaçıp Osmanlı'ya sığınan Rus İbrahim Paşa!
>
> Yorum yok! (s. 138)

Görüldüğü gibi, Prusyalı Müşir Mehmed Paşa ailesi ile Rus İbrahim Paşa ailesi, Sabetaycı Dönmeler'le aynı komplonun bir parçası olarak algılanıyor. Oysa değil genel olarak dönmeler, Sabetaycılar arasında bile bir süreklilik ve işbirliğinin bulunduğu hayli kuşkulu. Bu durum, Sabetaycılar'ın açıkça karşı kamplarda yer aldığı, herkesçe bilinen bir dizi olaydan anlaşılıyor; örneğin İzmir suikasti, örneğin 150'likler, örneğin Karakaş Rüşdü olayı, örneğin Varlık Vergisi. Sabetaycılar arasında, hem her meslek grubundan insan var (çiftçiler dahil), hem de her siyasî meşrepten. Siyaseten katledilmişler; ama aynı zamanda, söz konusu idam hükmünü veren ya da etkileyen insanlar arasında da olmuşlar. Hem dindar Müslümanı var, hem dindar olmayan Müslümanı, hem agnostiği, hem tanrıtanımazı; hem jakobeni, hem demokratı. Hem DP, hem de CHP içinde olmuşlar. İstihbarat ajanı bir Evliyazâde bile var; Mehmet Özdemir Evliyazâde, Menderes'in kuzeni. Ajan Evliyazâde, Menderes de dahil olmak üzere bir dizi Sabetaycı aydın aleyhine casusluk yapmakla kalmıyor, Menderes ve arkadaşlarının yargılandığı günlerde, haklarında idam cezasını kolaylaştıracak bir de kitap yazıyor: *Onları Anlatıyorum!* (s. 540). Yani, ahlâklı Evliyazâdeler olduğu gibi, ahlâksız Evliyazâdeler de var. Monolitik ya da homojen değil, karmaşıklar; herkes ve hepimiz gibi.

Bu açıklanması zor olayların çoğuna Soner Yalçın da *Efendi*'de değiniyor. Ama kendisinin anlamlı sonuçlar çıkarmak gibi bir çaba ya da niyeti olmadığı için, Sabetaycılar'ın hiçbir dönemde tekdüze bir etnik grup olmadığını, bu arada birçoğunun Sabetaycı kimlikten haberinin dahi bulunmadığını, dahası Sabetaycı kimliği sürdürenlerin bile bizatihi kendi içlerinde sürekli sekteryen bir mücadele içinde bulunduğunu, bu yüzden kayda değer bir işbirliği içinde olamayacaklarını düşünemiyor. Daha kuvvetli bir ihtimal: ara renkler, siyah ve beyaz eşliğinde düşünmeye alışmış Yalçın'ın işine gelmiyor. O yüzden de, toptancı bir anlayışla işini kolaylaştırıyor.

Meselâ, Soner Yalçın'ın kitap boyunca tekrarladığı, Sabetaycılar'ın boşanamadığı; kendi içlerinde yaptıkları evlilikleri, ne denli çekilmez olursa olsun bitiremedikleri iddiası. Bu sözümona boşanma yasağı, bir dizi Sabetaycı'nın hayatını zehir ediyor. Örneğin Evliyazâdeler'in damadı Tevfik Rüşdü Aras, boşanamadığı için yirmi beş yıl eşi ve kumasıyla birlikte yaşıyor (s. 519). Oysa yine kitaptan (ss. 563-4), kadın-erkek birçok Evliyazâde'nin defalarca evlendiğini anlıyoruz. Osman Refik Evliyazâde, tam dört kez evleniyor. Yoksa bunu yeni kuşak Evliyazâdeler'e özgü bir durum olarak mı algılamak gerekiyor? Dönmeler arasında sözümona boşanma yasağı giderek uygulanmamaya mı başlandı? Peki, keyfiyet belki de tamamen kuşak ya da nesil farkıyla ilgili olabilir mi? Tevfik Rüşdü Aras'ın yaşadığı dönemde, yani XX. yüzyılın ilk yarısında, Dönme olmayan, sıradan Türkler arasında boşanmanın ne denli yoğun uygulama alanı bulduğuna bakmak ilginç olmaz mıydı?

Olurdu; yazarın niyeti, bir nefret literatürüne katkıda bulunmak değil, ciddi araştırma yapmak olsaydı. Soner Yalçın'ın ciddi araştırma yapma yönünde bir niyetinin olduğu çok kuşkulu. Yetenek ve becerileri ne kadar sınırlı olursa olsun, olgular arasında anlamlı ilişkiler kurmaya çalışmadığı gibi; Yalçın, ısrarla, kendi şablonuna uymayan kanıtları da görmezden geliyor. Az önce, Sabetaycılar'ın çarpıcı toplumsal ve siyasal karmaşıklığından söz ettik; bu karmaşıklığın, sıradan, Dönme olmayan Türkler'in çeşitlilik ve renkliliğinden geri kalır bir yanının olmadığı açık. Hattâ belki Dönmeler daha ileri ölçüde renkli ve çok katlı. Açıkça Türk düşmanı bir etnik Türk var mı, ben bilmiyorum; ama "Yahudi kökenli" bir Yahudi düşmanı var: Türkiye'nin en eski ve en önemli anti-semiti; İslâmcı, geleneksel anti-semitik literatüre en büyük katkıyı yapmış bulunan Cevat Rifat Atilhan. *Efendi* gibi, bir dönemde Musevîlik'ten Türklük ve Müslümanlığa geçmiş olanların hikâyesini anlatan ve ilgili ilgisiz yığınla ayrıntıya yer veren bir kitapta, Atilhan'ın adı sadece iki kez geçiyor. İlk kez bir dipnotta (s. 360); Leh Mustafa Celaleddin Paşa'nın damadı ve Macar

Ali Rifat Paşa'nın oğlu Samih Rifat'ın kardeşi olarak. İkinci defa ise 1945'te, DP'den önce kurulan Milli Kalkınma Partisi ile ilgili olarak. "Partinin bir diğer ismi antikomünist, antisemitik Cevat Rifat Atilhan'dı" (ss. 421-2). Aynı Soner Yalçın'a göre, Cevat Rifat Atilhan'ın babası Macar Ali Rifat Paşa, Macar Yahudilerindendi (s. 267). Yalçın'ın yerinde bir başka araştırmacı, nasıl olup da Yahudi kökenli birinin aynı zamanda Yahudi düşmanı olabildiğini, en azından bir soru olarak ilginç bulup dile getirirdi, değil mi? Ama Yalçın bunu yapmıyor. Çünkü bu ayrıntı, ne kadar önemli olursa olsun, Yalçın'ın kafasındaki şablona uymuyor. Fakat verdiği bir ayrıntı var ki, sözünü ettiğimiz (ve Yalçın'ın görmediği) renklilik ve çeşitliliği daha bir kuvvetle resmediyor. Hikâyesi uyduruk, kötü yapılmış, kötü oynanmış, ama hepimizin çok sevdiği Türk filmlerinin ünlü senaristi Bülent Oran, Cevat Rifat Atilhan'ın oğludur (s. 360).

Bu ayrıntı, bir yandan anti-semitizmin Türkiye'de niye hep çok sınırlı kaldığını açıklarken; bir yandan da, Yalçın Küçük, Soner Yalçın ve başkalarının çabalarına rağmen "yeni" anti-semitizmin de Türkiye'de niye tutmayacağını anlatıyor.

Cinsiyet Politikaları



© Osman Atar, Güneysaray Köyü, Kızılcahamam, Ankara, 1970.

OTORİTER TÜRK MODERNLEŞMESİNİN CİNSİYET REJİMİ

Serpil Sancar*

Yaşadığımız coğrafyada XX. yüzyıl boyunca oluşan etnik çatışmalar, ulusal savaşlar, dinî göçler ve yanı sıra yeşeren büyük umutlar üzerine bugüne kadar çok söz söylendi. Bugüne kadar çoğunluğumuzun pek de eleştirmediği ender konulardan biri ise, bu topraklarda yaşanan Türk Devrimi'nin kadın hakları konusunda evrensel ya da Batılı diyebileceğimiz standartlarda bir dönüşümü gerçekleştirdiği iddiası idi. Oysa, 2000'li yıllarda âdet olan 'bilanço çıkarma' faaliyetleri sırasında gördük ki, 'kadın hakları' konusunda 'Tanzanya'dan da geri' kalmış olmakla malül durumdayız. Bilançolarda görünen, % 85'i okumaz-yazmaz ya da sadece ilkokul okumuş; ömür boyu çalışsa da % 80'inin elinin paraya değmediği gönüllü emekçiler ordusundan oluşan bir kadın 'nüfus'a sahibiz. Toplumumuzun temeli olan 'aile'nin sevgili annesi ve 'içişleri bakanı' olsa da, dış işlerde doğru dürüst bir 'temsilci' grubunu bile Parlamento'ya sokamamış bir 'nüfus' olan kadınların; ağır şiddet koşulları altında yaşayıp, hiçbir asayiş istatistiğine bile doğru dürüst girememiş olmaları ise giderek onların 'nüfus' dahi olamadıklarını gösteriyor aslında. Yaşadıkları şiddet,

* Prof. Dr. Serpil Sancar, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

polis tarafından değil de akrabaları ya da kocaları tarafından uygulandığı için 'insan hakları ihlallerinin mağdurları' arasında bile sayılmıyorlar. Bu şiddet sanki sadece yoksul, Doğulu, aşiretli ve barbar erkekler tarafından uygulanıyormuş gibi adına cinsel şiddet değil, 'namus cinayeti' deniyor ve böylece 'yerelleştiriliyor'. Memleketin 'orta sınıf' hâline gelmiş, okumuş, eli meslek tutan, kentli, Batılı, modern yaşamın gereklerini benimsemiş, 'kurucu irade'ye dahil olmuş, 'sol'lu, 'sağ'lı erkekleri ise söz konusu kadın 'nüfus'un sorunlarının gerikalmışlık, cehalet ve geleneksel kültürden kaynaklandığına -dolayısıyla kendi dünyasının dışındaki alandan sirayet eden sorunlar olduğuna- inanmış olmanın verdiği iç-huzur ile yaşamakta. Memleketin her meselesini siyasetin konusu hâline getirebilen 'kurucu irade' mensubu erkek elitler ise, konu kadın 'nüfus' meselelerine geldiğinde bu sorunların kaynağının 'gelenek' olduğu iddiasını ileri sürüyorlar ve yaşanan kadın hakları ihlallerinin gün gelip, ekonomik ve kültürel gelişme arttıkça, eğitim yaygınlaştıkça çözüleceğine inanıyorlar. Erkek dünyaları içinde var olagelen 'para ile kadın satın alma' alışkanlıklarını metropol-kentli ve yeni küreselleşmiş biçimleri -örneğin Slav örnekler üzerine çeşitlemeler- ile zenginleştiren 'iş adamları' ve 'paralı erkekler' dünyası ise bu iddialarda başı çekiyor. Daha fazla paraları olduğu sürece daha 'güzel' kadınlar satın alabileceklerini düşleyen bu 'modern ve Batılı erkekler' dünyası ise bunun bir tür 'insan köleliği' değil - çünkü görünüşte zorla yapılmıyor- adı 'aşk ilişkisi' olan başka bir bireysel tercih alanı olduğunu söylüyor. Bu tür bir 'modern' erilliğin tüketimi için televizyon ekranlarında, reklam afişlerinde, ofis, iş yeri, otel ve eğlence mekânlarında sürekli ortalıkta 'görünen' genç ve güzel kadınlar bulundurulması, aslında bu kadın 'nüfus'un en modern işlevinin 'seyredilme' ve 'satın alınma' olduğunu gösteriyor.

Bu yazının amacı, sözü 'mağduriyet' söylemine getirmek değil. Tersine, söz konusu 'bilanço çıkarma' faaliyetine bir halka eklemek isteği ile bu 'kadınlara faklı bakan' 'modern' iradenin bir tür gözden geçirilmesi çabalarına bir katkı sağlamak. Bu yazı, eleştirdiği 'modern'in karşısında yeni bir post-modernlik, gelenek savunuculuğu, liberal özgürlükçülük veya başka bir 'yeni' önermiyor. Bu coğrafyadaki 'uygarlık arayışı'nın çok önemli bir dönemeci olduğunu düşündüğüm modernleşme çabalarının içeriden bir eleştirisi olmaya niyetli; artık 'otoriter' erilliği de eleştirebilmek ve insanlara daha çok eşitlik ve özgürlük sunabilecek bir yaşamın olanaklarını düşlemek amacındadır bu yazı.

TÜRKİYELİ SOSYAL BİLİMCİLERİN MODERNİST KÖRLÜĞÜ

Türkiye'de siyasal rejimin otoriter niteliği, hem gündelik yaşamdaki siyaset sohbetlerinin hem de sosyal bilimciler arasındaki tartışmaların temel konusudur. Türkiye'de demokrasinin sınırlılıklarının ve toplumun otoriterliğinin derin kökenlerini sorgulayan farklı yaklaşımlar herkesin malumudur. Otoriterliğin kaynağını bürokratik devlet geleneğinde, patrimonyal devlet yapısında, Batılılaşma akımlarıyla birlikte oluşan merkez-çevre çatışmasında arayan yaklaşımları okuruz, tartışırız. Ekonomi politik geleneğinden bakanlar ise, sanayileşmeyi desteklemeyen kapitalist birikim stratejisinin talan ekonomisine ve rantiye kapitalizmine nasıl yol açtığını anlatır. Ekonomik bağımlılık ve emperyalizmin yol açtığı dışa kaynak transferinin sonucu oluşan siyasal bağımlılık ve yoksulluk çözümlemeleri, kafamızı kurcalayan meselelere açıklayıcı çerçeveler sunar. Bütün bu yaklaşımların ve bilgilerin Türkiye'yi anlamamızı kolaylaştırdığı çok açıktır. Ama, bütün bu 'iddialı' yaklaşımların bakmadığı, atladığı, önemsiz gördüğü bir alan var ki, Türkiye'de sosyal bilimcilerin temel bir çözümleme alanına ilişkin körlüğünü bize gösterir. Türkiye'nin son iki yüz yılını açıklayan modernleşme, kapitalistleşme ve uluslaşma süreçlerini belirleyen *düzenleme stratejileri* içinde *'devlet' ve 'piyasa' odaklı stratejiler*in yanı sıra *'aile' odaklı stratejin*in düzenleyici gücü, bu körlük nedeniyle hep çözümleme dışı kalır.

Toplumsal yaşamın aile odaklı alanı derken sadece hukukî aile yapısını kastetmiyorum. Vurgulamak istediğim, öncelikle kandaşlık ve evlilik ile oluşan toplumsal ilişkiler örüntüsüdür elbette. Ama, aile odaklı toplumsal örüntülerden bunun ötesine geçen bir alanı; genel olarak akrabalık ilişkileri diyebileceğimiz sosyallik alanını; bunun yerleşime, etnik ve dinî cemaatleşmeye dayanan sosyal ilişkilerle iç içe geçerek oluşturduğu örüntüleri kastediyorum. Aslında bu alan klâsik modernleşme tanımlarında, sanayileşme, kentleşme ve kapitalist piyasa dinamiklerinin gelişimi ile yok olacağı söylenen bir alandır. Modernleşme kuramcılarının bu önermesinin hâlâ gerçekleşmemiş olması gerçeği bir yana, aile dediğimiz kurumsal yapıyı[1] kuşatan toplumsal dokuların çözümlemeye katılmaması -hem Marksist hem de liberal kuramcılar arasında- neredeyse bir gelenek hâline gelmiştir. Modernist sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğunun toplumsal çözümlemeyi sadece devlet ve 'formel' toplum odaklı görmesi; bu

[1] Bir kurumsal yapı olarak ailenin anlamı ve değişim dinamiklerinin tanımlanışı için bkz: Therborn, G., (2004), *Between Sex and Power: Family in the World 1900-2000*, Routledge.

çözümlemeden söz konusu 'enformel' alanı dışlaması, sosyal bilimler alanındaki modernist epistemoloji geleneğinin tipik bir göstergesidir.

Modernleşmeci epistemolojinin dikkate aldığı toplumsal dinamikler ücretli işgücü, örgütlü çıkar grupları, sermaye hareketleri, metalaşma süreçleri benzeri dinamiklerdir. Bu dinamiklerin gelişiminde sanki ailesini geçindirme rolünü sosyal bir sorumluluk olarak sırtında taşıyan işçinin erkek kimliğinin; sigortasız ve sendikasız, hattâ kaçak çalışan işçinin etnik cemaatine olan bağlılığının; sermaye grupları çatışmaları arkasında dinî inanç gruplarının farklılaşan çıkarlarının kurucu etkisi yokmuş gibi davranılıyor.

Aile odaklı toplumsal örüntülerin bu yazı açısından önemli özelliği, modernleşmeci paradigma tarafından dışlanmış olmasının yanı sıra, kadınların bu alandaki birçok insanî ilişkiyi düzenleme 'meşruiyeti'ne sahip olmasıdır. Aile içi düzenlemeler, akrabalar arası ilişkiler, cemaat içi karşılıkların ayarlanması, genellikle kadınların düzenlenmesine bırakılmış alanlardır.[2] Kadınların kendilerini görünür kılabildikleri ve değişik güçlenme stratejileri ile etkin olabildikleri bu 'enformel' örüntüler alanı, aynı zamanda cinsiyet rejimlerinin[3] de beslenme ve donanım oluşturma alanıdır. Modernleşmeci paradigmanın görmek istemediği bu alan –bir tür premodern olan ve yok olmaya mahkum sosyallikler olarak– modernleşmenin iktidar pratiklerine çok geniş olanaklar sunuyor.

AİLE İLE TOPLUMU AYIRAN BİR DÜZENLEME STRATEJİSİ OLARAK MODERNLİK

Kapitalistleşme ve onun zihinsel uzantısı olan modernleşme süreçlerinin düzenleme stratejilerine olan gereksinmesi açıktır ve düzenleme pratiklerinin kurucu özneleri piyasa/sermaye, devlet/siyasal iktidar olduğu kadar cinsiyet kimliklerinin, çocuk yetiştirme politikalarının, nihâyet cinselliği denetleme pratiklerinin kurucu öznesi olarak 'aile' de önemli işlev görür. 'Devlet'in ve 'piyasa'nın yanında 'aile'nin de kurucu ve düzenleyici ka-

[2] Kadınların cemaat ve kandaşlığa dayalı ilişkilerin taşıyıcısı olduğunu söyleyen feminist araştırmacılar, bu alanda ufuk açıcı çözümlemeler yapıyorlar. Bunların öncülerine örnek için bkz: Yuval-Davis, N, (1997), *Gender and Nation*, Sage; Kandiyoti, D., (der.), (1996), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, I. B. Tauris Publ.; Abu-Lughod, (der.), (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton Univ. Press; Joseph, S. ve S. Slyomovics, (der.), (2001), *Women and Power in the Middle East*, Univ. of Pennsylvania Press.

[3] *Cinsiyet rejimi* kavramı ile, toplumsal olguların cinslere ve cinsiyetlere atfedilen özelliklerle ilişkilendirilerek iktidar süreçlerine eklemlenmesini kastediyorum. Diğer deyişle, toplumsal hiyerarşiler ile cinsiyet hiyerarşileri arasında kurulan metaforik ilişkiler yoluyla, sınıf, etnik köken, bölge ve ırka dayalı toplumsal özneler arasındaki iktidar ilişkilerini 'doğallaştıran', yani 'cinsiyetlendiren ' toplumsal örüntüleri kastediyorum.

pasitesini görmek, sosyal bilimciler için önemli bir körlükten kurtulma olanağı sunar.

Modernlik, en genel tanımıyla, insanlar tarafından *düzenlenebilir bir toplumsallık* hayâl etmektir. Gerçekten de modernleşme süreçleri toplumsal yaşamın aslında birbiriyle ilişkili alanlarını ayrıştırma ve farklılaştırma ile kendini var etmiştir; ortaya çıkan farklı toplumsal alanlar arasında oluşan iktidar ilişkileri de, düzenlemenin malzemesi olmaktadır. Modernleşme, toplum-devlet, aile-toplum, özel-kamusal, sivil-siyasal, kişisel-toplumsal gibi insan yaşamını farklı alanlara bölme ve *sosyalliğe farklı veçheler atfetme* özelliği ile çok güçlü bir düzenleme iktidarına sahip olmuştur. Batı'nın modernlik anlayışından türeyen bu yaklaşım, insan yaşamını, *aile yaşamı* ve *toplum yaşamı* diye bölümlemekle kalmamış, aileyi duygusallığın, biyolojik ve manevî gereksinmelerin alanı olarak tanımlarken, toplumu da çıkarın, çatışmanın, şiddetin ve gücün, yani maddî süreçlerin alanı olarak tanımlamıştır. Bu birbirinin zıttı olan iki alan aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş özelliklerle birlikte kurulmuştur. Aile alanının dişilliği, toplumsal alanın erilliği ile farklılığa dayalı bir bütünlük oluşturur. Modernin zihniyeti, aileyi toplumun temsil ettiği *ekonomik çıkar*dan ve *siyaseti kurma erki*nden dışlamıştır. Modernlik, bir bütün olan insan eylemlerinin farklı epistemolojik mekânlara ve bağlamlara ilintilendirilmesi ile sanki kendine özgü bir ontoloji de kurmuştur. Modernliğin bu *ayırarak sınıflandırma pratiği*nin tamamen cinsiyetlendirilmiş bir düzenleme olduğunu unutmamak gerekir.[4]

Modernliğin eleştirel kuramcılarından Foucault, modernliğin kullandığı düzenleme pratikleri arasında cinselliğin, bir düzenleme pratiği ve bio-politik olarak nasıl oluştuğuna dair çok ufuk açıcı çözümlemeler yap-

[4] Feminist literatürdeki çok yaygın bir tartışma alanı oluşturan modernlik eleştirilerine örnek Türkçe yayın olarak bkz: Pateman, Carole, (1993), "Kardeşlerarası Toplumsal Sözleşme", *Sivil Toplum ve Devlet*, (der.) J. Keane, Ayrıntı Yay.; Frazer, Nancy, (1998), "Cinsiyet Eşitliği ve Refah Devleti: Sanayi Sonrası Bir Düşünme Girişimi", içinde, *Demokrasi ve Farklılık*, (der.) S. Benhabib, WALD Yayınları; Phillips, Anne, (1995), *Demokrasinin Cinsiyeti*, Metis Yayınları; Phillips, Anne, (1995), "Feministler Liberal Demokrasiden Vazgeçmeli mi?", *Mürekkep*, 1, ss. 62-69. Tartışmaların öncü yazılarından bazı örnekler için bkz: Eisenstein, Zillah, (1996), "Equalizing Privacy and Specifying Equality" içinde N, Hirschmann, et. al.,(der.), *Revisioning the Political*, Westview Press. ss. 181-192; Mansbridge, J., (1998), "Feminism and Democracy", içinde, *Feminism and Politics*, (der.) A. Phillips, Oxford Univ. Press. ss. 142-58; Squires, Judith, (1999), "Representation", içinde *Gender in Political Theory*, Polity Press. ss. 194-224; Okin, Susan Moller, (1991), "Gender, the Public and the Private", içinde, *Political Theory Today*, (der.) D. Held, Polity Press, ss. 67-90; Pateman, Carole, (1989), "Feminist Critique of the Public-Private Dichotomy", içinde *The Disorder of Women*, Stanford Univ. Press, ss. 118-140.

mıştır.[5] Evlilik, aşk, romantizm, sağlıklı çocuk yetiştirme, sadakat/ihanet, cinsel zevk, mahremiyet ve duygusal destek gibi modern anlayışlar esas olarak insanların, *üretim* ve *siyaset* gibi temel ve zorunlu etkinlikleri dışında kalan sosyallikleri olduğu iddiası, modern sosyalliğin kurucu bir söylemi olarak zaman içinde gelişiyor. Foucaultcu anlamda bir bio-politik, cinselliğin, çocukluğun, ailenin örgütlenmesinin modernlik tarafından nasıl bir iktidar pratiği olarak yeniden kurularak var edildiğini gösteriyor; dahası bunun modernliğin bir tür mantığı olduğunu söylüyor. Böyle bir izlekten gidecek olursak, Türk modernleşme projesinin de bir modern Türk ailesi yaratma fikri[6] üzerinden kurgulandığını görürüz. Türk ailesinin kuruluş süreci ise çağdaş Türk kadını imgesine dayanır.

BİR DÜZENLEME STRATEJİSİ OLARAK 'MODERN TÜRK AİLESİ' VE 'MODERN TÜRK KADINI'

Türkiye tarihinin bir modernleşme tarihi olarak okunması bir tür epistemolojik paradigmadır ve kendi içinde bir tutarlılık arz eder. Bu modernleşmenin, kapitalistleşme ve uluslaşma ile olan yakın içsel bağlantısı ise her zaman analizlerin temel sorusudur. Bu analizlerin birinci derdi ise kendini Avrupa'nın modernleşme, uluslaşma ve kapitalistleşme süreçleri ile karşılaştırdığında ortaya çıkan farkları ve benzerlikleri anlamlandırma zorunluluğudur. Bu paradigmadan bakarsak, Kıta Avrupası'nın, tarihsel olarak, erken kapitalistleşme dinamikleri ile şekillenen ilk ulus-devletlerinin önayak oldukları modernleşme süreçleri ile şekillendiğini söyleyebiliriz. Ardıl süreçlerde kapitalistleşme dinamikleri ile yüzyüze gelen coğrafyalarda ise değişim dinamikleri farklı öncelikler yaratmıştır. Türkiye'nin sosyal coğrafyası, geç kapitalistleşen diğer coğrafyalara benzer bir biçimde, piyasayı düzenlemek için önce devleti düzenlemek zorunda kalmıştır. Bu da uluslaşma ile ilgili dinamiklerin daha başat olduğu bir modernleşmenin kuruluş dönemine egemen olması anlamına gelir.

Türk modernleşmesinin başat düzenleme pratiğinin uluslaşma olması, kurucu öznesi olan *Türk Ulusu*nu tanımlama tartışmalarının politik anlamını gösterir. Türk ulusunun tanımlanma pratiği olan Türk milliyetçiliği, bütün geç uluslaşan veya sömürge deneyimi üstüne kurulan diğer milliyetçilikler gibi, 'Batı' ile olan ilişkisinde patolojik yarılmalar, şizofrenik

[5] Foucault'nun cinselliğin düzenlenmesi ile modern öznenin nasıl düzenlendiği üzerine ilginç yorumu onun *Cinselliğin Tarihi* (Afa Yay., 1994) adlı üç ciltlik kitabında ve ayrıca modern öznenin kuruluşu üzerine yazdığı sayısız yazıda, örneğin *Özne ve İktidar Seçme yazılar 2*, (Ayrıntı Yay., 2000) kitabında bulunabilir.

[6] Bu konuda yeni yapılmış bir çalışma için bkz: Aytaç, Ahmet Murat, (2003), "Aile ve Siyaset: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması", *A.Ü.S.B.E. siyaset bilimi ABD yayımlanmamış yüksek lisans tezi.*

parçalanmalar ile birlikte var olmuştur. Sonradan uluslaşan topluluklar, kendi kimliklerini -bütün benzeşme, aynılık iddialarına rağmen- *ilk uluslar olarak ortaya çıkan kapitalist toplumlara göre bir fark olarak* tanımlamak[7] zorunda kalmışlardır.

Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkış koşullarını da tanımladığını düşündüğüm bu bağlamı anlamak için XIX. ve XX. yüzyılın toplumsal değişimlerinin içinde oluştuğu Doğu-Batı geriliminin nasıl somutlandığını düşünmek gerekiyor. Türkiye, kendi uluslaşma ve modernleşme dinamikleri, dışsal dinamikler ile harekete geçirilmiş bir sürecin sosyal-siyasal ürünüdür. Diğer deyişle, yeni bir ulus-devletin yaratılması gereksinmesinden türeyen düzenleme stratejileri ile sermaye ve kapitalist-piyasa mantığının düzenleme stratejilerinin farklılaşması, dikkat gereken özgünlüklerin yaratıcısıdır. Bu farklar ulus-devleti veya kapitalist piyasayı düzenlemeye yönelik cinsiyet rejimleri arasındaki farkları da gösterir. Kapitalist piyasa dinamikleri, kadınların ve erkeklerin –farklı emek türleri olarak– ücretli işgücü hâline dönüştürülmesi eğilimleri yaratırken; ulus-devlet yaratma süreçleri, erkekleri vatansever askerler, kadınları da doğurgan analar ve sadık eşler hâline dönüştürme dinamikleri yaratma eğilimindedir.[8]

Türkiye'nin uluslaşma ve kapitalistleşme gereksinmelerinin anlam oluşturma bağlamı olan modernleşmeci zihniyet, Avrupa'dan geri kalmışlık korkusu içinde varlık bulan XIX. yüzyıl sonu Türk milliyetçilerine, sadece *Doğu-Batı farkı söylemi* içinde hareket etme olanağı sunabilmiştir. Dünyanın Doğu ve Batı olarak iki farklı kültür ve uygarlıktan oluştuğu; bunlar arasındaki farkların anlamlandırılması ile vücut bulan *oryantalizm*in tanımladığı konumlar, özneler ve farklardan oluşan anlam dünyası, Türkiye'de modernleşmenin gelişimini anlamlandıran ve yönlendiren temel bağlamlardan önde geleni olmuştur. Oryantalizmin kurucu unsuru olan Doğu-Batı farkının temel özelliklerinden biri de farklı cinsiyetler ve farklı cinsellikler anlatısıdır.[9] Bir zihniyet tarzı olarak oryantalizm, Doğu'yu Batı'dan farklı olarak tanımladığında, bu farkı cinsiyetlendirerek,

---

[7] Uluslaşma süreçlerinin birbirlerinin karşısındaki konumlanışına göre nasıl oluştuğu tartışmalarının öncülerinden Partha Chatterjee'nin Türkçe'ye çevrilmiş çalışmalarına bakılabilir: (2002), *Ulus ve Parçaları*, İletişim Yay.; (1989), *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yay.

[8] Milliyetçiliğin etkisi ile oluşan kadın kimliklerinin özgünlüğü üzerine bkz: Altınay, Ayşe Gül, (der.), (2000), *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim Yay.

[9] Oryantalizmin cinsellik anlatısına örnek için bkz: Yeğenoğlu, Meyda, (2003), *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yay; Schick, İrvin Cemil, (2000), *Batı'nın Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

hattâ Doğu'nun kendisini de Batı karşısında, tahakküm altında tutulabilecek bir 'dişil' dünya olarak anlamlandırılarak var olagelmiştir.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN EPİSTEMOLOJİSİ: BATI'DAN BİR FARK OLARAK 'TÜRK KADINI' VE 'TÜRK AİLESİ'

XVIII. ve XX. yüzyıllar arasında, önce gelişen kapitalist yapıların dünyanın geri kalan bölgelerine yönelttikleri tehdit ile oluşan *Doğu-Batı farkları 'temel' söylemi,* bu dönemlerin bütün zihniyet süreçlerine damgasını vurmuştur. Türk modernleşmesi de bu tarihsel bağlam içinde ulus-devlet kurmaya soyunmuş bir gelişmedir. Bu bağlamda, Türk modernleşmesi kendini ne kadar Batı ile ilişkili tanımlamaya çalışsa da –aslında Batı'nın maddî kuruluşu içinde yer almadığı için– bu özdeşlik sorunlu olmuştur; Batı ile her aynılık iddiası aynı zamanda bir farklılık iddiası ile birlikte var olabilmiştir. Türk modernleşmesi de bu kurucu epistemolojik gerçeklikten nasibini almıştır. Türk modernleşmesinin ana dokusunu oluşturan milliyetçi düşünce, Batıcılık akımları etkisinde kalarak şekillenmiş olmasına rağmen, kendisini tanımlamak için, Batı'dan farklarını tanımlamak zorunda kalmıştır. Bu farkın en yaygın tarzı da uygarlık (bilim) ile kültür arasında yapılan fark tanımından türeyen bildiğimiz *millî kültürü koruma gereği söylemi*ne dönüşmüş hâlidir. Türk modernleşmesinin kendini tanımlarken Batı ile arasındaki mesafeyi 'doktrine' etme tarzını anlamak için, dönemin Batılılaşma/aşırı Batılılaşma tartışmalarına bu gözle bakmak öğretici olur.

Bu süreç, Türk modernleşmeci elitlerinin cinsiyet eşitliği anlayışının gelişimine, *modern olma ama Batı'dan farklı olma gereksinimi* olarak, damgasını vurmuştur. 'Dışsal' gelişmeye tepki olarak doğan Türk milliyetçiliğinin *fark kurma pratiği,* 'Batı tarafından yok edilmemek için bir fark olarak yerli kültürü korumak' ile 'Batı'ya karşı kendini savunmak için Batıcı olmak' arasındaki gerilim içinde oluşmuştur. 'Batı' olan bilim ve teknik ile bütünleşirken 'Doğu' da kültür ile tanımlanıyordu. Kültür'ün farklılığını göstermek, bu fark üzerinden kendi ulus olma hakkını savunmak anlamına geliyordu. Bu tür milliyetçilik erilliği, ulusun bekçisi olmak, militer politikaları desteklemek, vatanı savunmak, ulusal kalkınmayı gerçekleştirmek ile özdeşleştirerek Batı'dan farksızlık, benzerlik, boy ölçüşebilirlik iddiasını oluşturmuştur. Batı'dan farklı olan ise, dine, kimliğe, cemaate, yerel kültüre, namus ve şerefe ait olan, yani dişil olandır; yerel ve özel olanın sürdürücüsü olan bu dişillik, kültürün göstergesi olan giysiler, renkler, konut ve aile yaşamlarının özgünlüğü ile sembolize edilmekte; müzik ve yemek üzerinden tanımlanan ulusal farklar arasındaki fark fantazilerine dönüşerek varlığını sürdürmektedir. Demokratik

geleneklerin savunucusu olduğu düşünülen *çokkültürlülük* bile artık bu *cinsiyetlendirilmiş farklar*ın göstergeleri üzerinden tanımlanmaktadır.

'Batı' içinde kalarak 'fark' oluşturmak süreci, kurucu elitlerin eril zihniyetiyle beslendiğinde, zamanla cinsiyetlenmiş anlamlara dönüştü. Kurucu iradenin, 'Batı gibi' yaşamak; ama, 'erkeklik' dışında kalan bir alandan bir 'gösteren oluşturmak' aracılığıyla kültürün temsilini düzenleme iradesi *millî kültürün kadın/aile öznesi*ni yaratmıştır. Batılı olmayacak olanın temsilini olanaklı kılan göstergeler alanı kadın ve aile etrafında odaklanan ve esas olarak cinsel ahlâkın düzenleme alanına yönelmiştir. İşte bu anlamda, Türk modernleşmesinin kurucu ögelerinden biri olan *modern Türk kadını aslında Batı'dan bir 'fark'tır.*

XX. yüzyılda oluşan 'geç milliyetçilik'lerde Batı ile farkın semantik kurgusunun bir *cinsiyet rejimi* oluşumuna uygun ortam sağladığını görmek, bu cinsiyet rejiminin otoriter yapısını anlamada önemli ipuçları sunmaktadır. Batı'dan farklı olanı tanımlamak ile toplumsallık içinde 'dişil' olanı ayırarak 'göstermek', bu cinsiyet rejiminin temel düzenleme stratejisini oluşturuyor. Bu stratejinin gönüllü katılımcıları olan kadınlar, kendi 'gösteren' konumlarını kendi yararları için kullanılabilme pratikliği üzerine binen bir meşruluk yaratıyorlar. Millî kültür ve ulusun namusunu temsil eden kadınlar bu temsiliyetin karşılığı olan kamusal görünürlüğü elde edebiliyorlar. Ama, bu kültür ne kadar 'öz' olarak tanımlanırsa, değişmezlik atfetme ve araçsallaştırma da o kadar güçlü oluyor. İşte bu nedenle, *kültürün sembolleri olan kadınlar konuşamaz, kendi sorunları adına savaşamaz; sadece 'gösterir'ler; kendi adlarına bir özne veya irade değillerdir.*

Batılılaşmanın patolojisini içinde taşıyan modern Türk kadını kimliğinin, göstereni olduğu millî kültür alanı, toplumsallığı sürekli yeniden ve yeniden düzenleme olanağı sunan çok esnek bir stratejiler alanı sunmuştur. Nitekim, millî kültür adına yapılan siyasal düzenlemelere bakacak olursak, siyasal iktidarların bu cinsiyetlendirme ile neler yarattığını görmek olanaklıdır. Modernliğin otoriter tarzları ile erilliğin modern tahakküm tarzları, bu cinsiyetlendirme sayesinde çok yaratıcı eklemlenmeler gerçekleştirebilmiştir. Türk milliyetçi ve modernist elitlerinin ulus tahayyülü cinsiyetlendirilmiş bir toplumsal pratiktir; bu sürecin analizi ise bize orta sınıf erilliğinin sınırlarını gösterir.

TÜRK MODERNLEŞMESİNİN KADIN VE AİLE TAHAYYÜLÜ: SINIFSAL FARKLAR VE SINIRLAR

Zaman içinde Türk kadını ve Türk ailesi öznelerinin sınırlarının nasıl çizildiğine bakarsak bazı düzenleyici söylemlerin sürekliliğini görürüz.

Bunlardan biri *aşırı Batılılaşma söylemi*'dir. Türk modernleşmesinin XIX. yüzyıl sonu Osmanlı aristokratları ve İstanbul üst sınıfı içinden gelişen tarzı ile modernleşen eğitim kurumlarından yetişen orta sınıf 'Anadolucu' tarzı arasındaki farkların, yeni kurulacak cumhuriyetin siyasal kimliğini yakından ilgilendiren niteliği malumdur. Bu farkın tanımlanmasında 'Anadolucu' kesimin, Osmanlı üst sınıf/hanedan ve İstanbul odaklı tarzlarını dışlamak için, bu kesimin kadınlarının ve erkeklerinin Batı hayranlığını /Batı taklitçiliğini tartışıyor olması ilginçtir.

Batı taklitçiliği eğitim, sanayi malları üretimi, askerî örgütlenme gibi alanlarda Türk modernleşmesinin önemli bir stratejisi olmasına karşı, aile hayatımızda Batı taklidi olmanın çok tehlikeli kopmalar ve yozlaşmalar yaratabileceği söylenegelmiştir. Aşırı Batıcılık, tüketim düşkünlüğü, aylaklık, asalaklık, cinsellik merkezli bir yaşamın yozluğu anlamına gelir. Alafrangalık, tangoluk tanımları bugün de çok canlı olan bu söylemin Batı tarzı yaşam olanaklarına sahip 'üst sınıf' kadın kimliklerine bir gönderme veya mesafelendirmedir. Üst sınıf kadınlık karşı alınarak yürütülen dışlamaların bir tür *eril paranoya* hâline dönüştüğü bile söylenebilir. "Fazla batılılaşırsak ailemiz ve insanî olan değerlerimiz yok olacak" söylemi değişik dönemler boyunca geçerliliğini sürdürmüş ve hâlâ sürdürmekte olan verimli bir anlam üretim alanıdır. Bu söylemin düzenlediği alanın bir tür özgürlük talebiyle ortaya çıkacak üst sınıf kadınların yaşam pratikleri olduğu gayet açıktır. *Kadınların özgürlüğünün sınırı Batı'ya benzememekten geçer.*

Batı'nın tehdidi karşısında bir ulus olarak ayakta durabilme meselesi, *modern Türk kadını*nın nasıl yaşadığı ile her zaman yakından ilişkili olmuştur. Geri kalmış, yoksul ülkesinin kalkınması için Anadolu yollarında mücadele eden, gerektiğinde savaşan Türk kadını imgesi, bu anlamda aktif ve kamusal görünürlüğü olan kadınlara gönderme yapar. Bu görev peşindeki fedakâr ve cefakâr modern kadından kendi kişisel varlığını ve sorunlarını unutacak kadar suskunluk ve cinsel açıdan da aseksüelliğe varan püritenlik beklenir.[10]

---

[10] Modern Türk kadını kimliği üzerine yakın dönemde geniş bir literatür oluştu. Örnek için bkz: Berktay, Fatmagül (2002), "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3, İletişim Yayınları. Durakbasa, Ayşe, (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler" içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayını; Kadıoğlu, Ayşe, (1998), "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (ibid); Şerifsoy, Selda, (2000), "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950", içinde *Vatan, Millet, Kadınlar*, (der.) A. G. Altınay, İletişim Yayınları, Toska, Zehra, (1998), "Cumhuriyetin Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (ibid).

Böylece, cinselliğin denetimi ile siyasal rejimin kuruluşu eş ve iç içe süreçler olarak gerçekleşir. Üst sınıf farklarını çizen sınırlar başka bir noktada alt sınıf kadınlık tarzları ile 'modern kadın' kimliğini de ayrıştırır. Modern kadının ötekisi olarak kurulan *geleneksel kadın,* öteki uçta hem cehalet, bağımlılık ve ezilmişliğin hem de çalışkanlık ve fedakârlığın sembolü olarak tanımlanır. Kırsal dünyanın, aşiret ve cemaat ilişkilerinin, etnik ve dinî kimliklerin dünyası -modernliğin dışarıda tutmaya çalıştığı toplumsallıklar olarak- kadın kimlikleri ile ilişkilendirilebildiğinde kolaylıkla dışlanabilir. *Geleneksel ve modern kadın kimliği ikilemi*[11] İslâmcı-lâik kadın kimlikleri farkına dönüşerek zaman içinde siyasal rejim tartışmalarının 'gösteren'ine dönüşmüş ve siyasal alanın kurucu dışlamalarına epey zemin oluşturmuştur ve hâlâ da oluşturmaktadır.

Alt sınıf kadınlarına yönelik dışlama pratiklerini düzenleyen bu söylem, yüzyılın başındaki kadın hareketleri içinde olduğu gibi yüzyılın sonunda, 1980 sonrası güçlenen kadın hareketleri içinde de çok önemli siyasal sonuçlara yol açmıştır; ideolojik üst kimliklerin kadın hareketini parçalı hâlde sürdürmesine katkıda bulunmuştur. Modernliğin bir iktidar stratejisi olarak dışladığı *gelenek,* modernleşmeci siyasal çevrelerle çıkar çatışmasına giren dinî, etnik ve yerel güçlerin gösterenine dönüşmüştür. Bu gösterenin en önemli ögesi de, bilindiği üzere, kadın bedeni, cinselliği, doğurganlığı, dil ve kültürel konuşma pratikleri, vb. aracılığıyla kurulmuştur. Modernlik üzerinde çatışan siyasal çevrelerin bu cinsiyetlendirme pratiği sayesinde, merkezin erilliği karşısında yerel cemaatlerin dişilleştirilmesi modern dönem Türkiye siyasetinin en önemli eksenlerinden birini oluşturmuştur.

Türk modernleşmesinin kadın ve aile söylemleri alt ve üst sınıf kadın kimlikleri tanımlayarak sınıflararası farkların düzenlenmesinde temel bir rol oynamaktadır. Bu özellikleri itibariyle modern kadın ve aile tanımlarının orta sınıf, modernleşmeci, kentli erkek kurucuların tahayyülünü yansıttığı söylenebilir. Bu tahayyül gereği *modern kadın* mazbutluk, fedakârlık ve aileye sadakat özellikleri ile üst sınıf aşırılıklarına karşıt olarak; eğitimli, haklarını bilen, kamusal görünürlüğe sahip özellikleri ile de alt sınıf gelenekselliğine karşı bir duruş olarak yaşam bulur.

Bu tahayyülün orta sınıf içi düzenlemeleri de benzer bir siyasal gerilim anlatısı içinde şekillenmiştir. Bu modern kadın kimliğinin en sorunlu,

[11] Bu kimliklerin özellikleri için bkz. Sancar Üşür, Serpil, (1998), "Siyasal Kurumlarda Cinsiyetçilik ve Kadınların Söylemsel Kuşatılmışlığı", *Kadın ve Gelecek,* TODAIE Yayınları ve "Gender and Class Ideologies in Turkey", *Beyond Sex and Gender: The Future of Women's Studies, Women's Studies Network (UK) 15. Yıllık Kongresi'ne sunulan tebliğ,* 19-21 Eylül, 2002, Belfast, K. İrlanda.

çatışma potansiyeli taşıyan noktası "kamusal alanda görünür olma gereği"dir. Kadınların bu görünürlüğü siyasal özne hâline gelerek siyaseti değiştirme noktasına ulaşma riskini her zaman içinde taşımaktadır. O nedenle, bu görünürlüğün pasifleştirilmesi, işlevsizleştirilmesi, şekilsel kılınması bu düzenlemenin önemli yoğunlaşma noktaları olmuştur. Kadınların eşit vatandaşlık konumları ile çok ilgili olan bu durum, 1930'ların başlarında tek parti rejiminin kurulması sırasında yapılan düzenlemelerden çok beslenmiştir. Türk Kadınlar Birliği (TKB)'nin devlet ve partiden (CHF) özerkleşmeye çalışan taleplerinin baskı ile karşılaşması, vali marifetiyle kadın örgütlerine başkan tayin etme, TKB'nin siyasal taleplerle değil, sosyal yardım faaliyetleriyle uğraşmaya yönlendirilmiş olması[12] bu düzenleme stratejisinin önemli bir başarısı olmuştur. Bu sayede bugüne kadar varlığını sürdüren bir modelleme gerçekleşmiş; kadınların siyasal toplum içinde bile siyasetle değil, *topluma yararlı sosyal faaliyet* denen şeylerle uğraşmalarının meşruluğu sağlanmıştır. Bu durum bugün hâlâ siyasal partiler içindeki kadınların erkeklerden farklı ve ikincil alanlara yönlendirilmesi olgusunu da açıklar. Diğer deyişle, modern Türk kadınının Batı'ya karşı bir gösterge olan kamusal görünürlüğü, taşıdığı eşitlik potansiyeli ile onun siyasal toplum içinde bile siyasal olmayan işlerle görevlendirilerek dışlanması arasındaki gidip gelmelerle var olmuştur. Siyasal partiler içindeki 'kermes düzenleyici kadınlar' imajı bu sayede yaşayan bir model hâline gelmiştir. Tek parti döneminin yarattığı bu düzenleme bugüne çok değişmeden gelebilmiş, kadınların 'siyasal temsili' yerine sosyal faaliyet ile uğraşmaları 'alışkanlığı'nı yaratmıştır.

Modernleşme yanlısı düşüncenin kadın kimlikleri etrafında edebiyatta, siyasette, eğitimde sürdürdüğü tartışmalar aynı zamanda modern anlamda sevgiye dayalı bir evlilik ve çekirdek aile talebi ile ilgilidir. Bu aile, dinin, yerelliğin, cemaatin ve aristokrasinin geniş/cemaate dayalı ailesine meydan okuma zihniyetini yansıtır. Bu modern ailenin erkekleri 'babasız'dır[13]; hiçbir otoriteye boyun eğmez. Başka konumlar ve kimlikler üzerine

[12] Dönemin gelişmeleri ve Türk Kadınlar Birliği üzerine bkz: Zihnioğlu, Yaprak, (2004), *Kadınsız İnkılâp: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği,* Metis Yay.; Baykan, Ayşegül ve Belma Ötüş-Baskett, (1999), *Nezihe Muhittin ve "Türk Kadını" 1931*, İletişim Yay.; Durakbaşa, Ayşe (2000) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları.

[13] Türkiye'de modern erkeklik kurgusu üzerine hemen hiçbir araştırma yoktur. Tanzimat ve Cumhuriyet döneminin erkeklik kimliği üzerine istisnaî çalışmalar için bkz: Parla, Jale, (1990), *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yay.; Sirman, Nükhet, (2000), "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel", İçinde *Gender and Identity Construction: Women of Central Asia*, the Caucasus and Turkey, (der.) F. Acar, A. Güneş-Ayata, Brill ve "Writing the Usual Love Story: The

konuşan, ama kendi üzerine konuşulmayandır; bir tür 'kerameti kendinden menkul konum' olarak modern erkeklik de kendi sınıfsal sınırları içinde metaforik/sembolik anlamlandırmalar aracılığıyla çizilmiştir. Aslında eril şiddet, kan davası, namus cinayeti onun değil, alt sınıf 'feodal erkeğin' davranışıdır. Bu orta sınıf modern erkeğin aslında kendi eşi gibi mazbut ve toplumsal görevlerle 'misyonlandırılmış' bir meşruluk hattı vardır. Hem vatanı ve ulusu koruyacak, hem de ailesini yönetip geçindirecektir.

OTORİTER MODERNLİĞE VE ERİL OTORİTERLİĞE KARŞI DÖNÜŞTÜRÜCÜ PRATİKLERİN GÜCÜ

Türk modernleşmesinin kurucu öznelerinin tahayyüllerinin şekillendiği bağlamlar, değişik tarihsel dönemlerde değişik çatışmalarla yeniden ve yeniden düzenlenmiştir. Bugünden bakıldığında sorulması gereken soru, aslında, kurucu iradenin nasıl oluştuğu değil, bugüne kadar neden değişmediği veya nasıl değiştiğidir. Kurucu dönemin 1880'lerden 1930'lara devam ettiğini düşünürsek ve aradaki tek parti döneminin despotizmini paranteze alırsak, sonraki dönemlerin bu mirası nasıl şekillendirdiği konusu daha merkezî öneme kavuşur. Çok partili döneme geçişin temsil ettiği çoğul modernlikler, Türk modernleşmesinin karakteristiğini oluşturan bu cinsiyet rejiminin temel özelliklerini neden değiştirmemiştir? Dahası, dünyada ve Türkiye'de XX. yüzyılın en son radikal akımını temsil eden 1968 hareketlerinin ve sol radikalizmin bu rejimin değişmesine yönelik bir zorlaması ve çatışmalı konumları olmuş mudur? Gerek 1950'ler gerekse 1960'ların dönüştürücü çatışmaları cinsiyet rejimi açısından çok fazla incelenmemiş olmakla birlikte, temel bağlamın değişmediği; modern kadın imgesinin gündelik yaşam içinde zamanla ve gelişmeyle ortaya çıkan maddî değişimlerin (yeni eğitim ve istihdam olanakları, medyatik görünürlükler, vb.) bağlamında çoğullaştığı söylenebilir. Ama, Batının tehditi altındaki kırılgan Türk ailesi sürekli teyakkuz hâlinde olmaya devam etmektedir. Modern kadın imgesinin kamusal görünürlüğü ile birlikte oluşan suskun, sessiz ve edilgen hâli, sol siyasal imgelerle birlikte yerinden edilmiş görünmemektedir. *Türkiye'de radikal siyasal hareketlerin değiştirme iradesinin topluma değil devlete yöneldiği* gerçeğinin sonuçlarını tartışmak önemlidir. *Siyasal radikalizmin erkek birey ile devlet arasındaki egemenlik ve iktidar ilişkilerini demokratik tarzda düzenlemeyi amaçlamış olduğu* ortadadır. Özgürlükler adına ortaya çıkan radikal

---

Fashioning of Conjugal and National Subjects in Turkey", içinde *Gender, Agency and Change*, (der.) V. A. Goddard, Routledge.

hareketler (sol, Kürt) 'aile' alanını bir demokratik düzenleme alanı olarak politik tartışmaların ve siyasal metaforların alanına taşımadıkları için - diğer etkileri bir tarafa-, onların radikalizminin etkisi çoğu zaman milliyetçi muhafazakârlığın sınırlarını aşamamıştır.

TÜRK MODERNLEŞMESİNİN KADININA NELER OLUYOR?

Bugün, modern kadın kimliğinin toplumsal yaşamı düzenleyici gücünden çok şey yitirdiğini görüyoruz. Siyasal merkezde yer alan modernleşmeci erkek elitlerin -ister kendilerine sağ, isterse sol densin-, kadınların eşitliği ve özgürlüğü tezini açıkça terk ettikleri görülüyor. Türkiye'de yaşanan ağır eril tahakkümün militer ve milliyetçi boyutları henüz tartışılmaya başlanmadı; ama aile içinde şiddet olarak somutlanan veçhesi giderek gün yüzüne çıkıyor. Sadece namus cinayetleri olarak değil, her türlü cinsiyet temelli şiddet karşısında bu güne kadar suskun kalmış *modern orta sınıf erkeklik imgesi* değişime zorlanıyor. Eril tahakkümün sağcı olmayan muhafazakârlıkla, radikal olmayan solla, sadece devlet iktidarı karşısında tanımlanan özgürlük anlayışıyla ve kadınların güçlenmesinden duyulan yaygın korku ile ilişkili olduğunu daha açık görebiliyoruz.

Eril üstünlüğün, orta sınıf modern erkeklik imgeleri aracılığıyla yürüttüğü egemenliği önemli bir çatlama noktasına gelmiş durumda. Otoriter modernlik anlayışı, *mazbut, sadık ve sessiz modern kadın kimliği* etrafında o kadar büyük bir toplumsal uzlaşma yaratmış ki, artık *kendi 'ötekisi' olan geleneksel kadınla farkı ayırt edilmeyen* bir noktaya gelmiş. *Eril otoriterliğin dayanak yaptığı modern kadın ve aile anlayışı zaman içinde kendi 'öteki'leri tarafından da benimsenmiş;* hayata geçirilmiş. Bugün aralarında kala kala başörtüsü takıp takmamaya ilişkin şekilsel bir fark kalan karşıt kadın kimlikleri, aynı modern kadın kimliğinin içinde erimiş, farksızlaşmış. Siyasal merkezin artık yeni bir kadın ve aile tanımına ihtiyacı var ama bunu hâlâ yapamıyor; bu nedenle de eşitlik ve özgürlük isteyen kadınlarla siyasal merkezin modernlik tanımı arasındaki mesafeler uzamakta, çatışmalar artmakta ve mutsuz ilişkiler çoğalmaktadır. Türkiye'de siyasal merkezin Türk milliyetçiliğine dayalı aile düzenleme stratejileri, artık küresel kapitalizmin yeni gereksinmeleri ile karşılaşmakta ve çatırdamaktadır. Şimdiki zaman kapitalist işgücü piyasasında para kazanma becerisi ile aileye destek olabilen 'çalışan kadın' imgesinin geçerli olduğu bir zamana doğru hızla ilerlemektedir. 'Münevver eş' yerini 'para kazanan eş'e bıraktığı zaman, otoriter modernliğin mazbut anne ve eş kimliği nasıl dönüşecektir? Batı ile aramızdaki farkı cinsel ahlâk üzerinden tanımlamaya çalışan milliyetçi modernizm, kadınların çalışınca

kazandığı paralar üzerinden tanımlanan farklarla karşılaşmaya ve yüzleşmeye doğru gitmektedir.

Bugünün gelişimlerinin gösterdiği, gelecekte kadın kimlikleri üzerinden kurulan eril üstünlüğün artık toplumsal gerilimi modern ve gelenekçi olan arasındaki kadın hakları farkları üzerinden kurmakta giderek zorlandığı ve inandırıcılığını yitirmekte olduğudur. Bu farklılaştırma ve düzenleme pratiği artık tamamen bir gerçekliğe gönderme yapamayan şekilsel - erkekleri hükümette olan- 'gelenek-şeriat' dünyasının kadınlarını dışlayarak tutunmaya çalışmaktadır. Toplumsal değişimin tarafları gelenek ve modernlik arasındaki karşıtlıktan uzaklaşmaktadır. Onun yerine çok değişik kesimlerden kadınların kendilerine özgü güçlenme stratejileri ve özgürlük talepleri ile açıkça eril tahakküm arasında yapılanmaya dönüşüyor. Bu gelişmenin daha da sertleşerek devam edeceğini söylemek artık bir kehânet değil.

Türkiye'nin modernleşme sürecinde bir dönemi arkamızda bırakmakta olduğumuz çok açık. Bu dönemi ben "otoriter modernleşme dönemi" olarak adlandırıyorum. Bu dönem biterken geçmişe bakan sosyal bilimciler ve tarihçilerin, Osmanlı elitinin 'devleti kurtarma çabası' ile Cumhuriyet elitinin 'yeni ulus kurma' projelerini nasıl bir kadın, aile ve erkeklik kurgusu üzerinden tahayyül ettiklerini araştırma zamanları gelmedi mi?



Rus Aydınları, 1878.
Fotoğraf: Ivan Boldyrev, *Photography in Russia*

"Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler"



Utopias and the Millenium
Editör: Krishan Kumar & Stephen Bann, Kapak Çalışması

AYDINLAR, TOPLUMSAL SINIFLAR VE İDEOLOJİ

Rüstem Erkan [*] & Faruk Bozgöz [**]

GİRİŞ

Aydın, bütün sözlüklerde birbirine yakın ifadelerle, öğrenimi, bilgisi ve görgüsü olan kimse olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamayı açacak olursak 'aydınlık bilinci'ne erişmiş, okuyan, araştıran, kafa yoran, günün olaylarına ve geçmişe geniş bir perspektifle bakabilen, gelecek için insanî değerler üreten, çağına tanıklık ve öncülük ederek doğrularını hayata geçirebilme sorumluluğunu taşıyan bir kimlik, aydın kavramı için ortak bir noktadır. Genelde böyle olumlu ifade edilebilecek aydın kavramı yanında aydınlar, tarih boyunca toplumdaki yerleri ve rolleri açısından tartışmalı bir konumda olmuşlardır. Bazı dönemler Alfred Weber'in dediği gibi "aydınlar ya olduğundan çok önemsiz görülmüş ya da gereğinden fazla önemsenmiştir." Napoleon'un, bilgiç, ukala tip aydınlardan rahatsız olduğu zaman "Bırakın şu ideologları!" diyerek küçümsediği aydınlar, Karl Marks tarafından da aynı yaklaşımla küçümsenmiştir. Marks; "onların sı-

[*] Y. Doç. Dr. Rüstem Erkan, Dicle Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

[**] Y. Doç. Dr. Faruk Bozgöz, Dicle Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi

nıflı toplumun kanatlarından birine tutunmaktan başka bir rolleri olmadığını" söylemiştir.

Aydın kavramı olumlu bir çağrışım yaparken aydınların, yüzyıllar boyunca olumlu ya da olumsuz bir çok eleştiriye maruz kalmalarının nedenleri nedir? Onların toplum içerisindeki rolleri her zaman tartışmalı olduğu için; gerçek "aydın"ın kim olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Aydın'ın toplum içerisindeki misyonu nedir? Aydın, eğitim, bilgi ve yetenek sahibi olduğu hâlde çağının ve yaşadığı toplumun sorunlarından kaçan kişi midir? Yoksa yeryüzündeki her kötülük ona dokunuyormuşçasına evrensel sorumluluk sahibi olan kişi midir? Halktan kopuk, kendi oluşturdukları kavramlarla konuşan ve tartışan kişiler midir? Her düzende egemen sınıfın ideologları mıdırlar? Yoksa her sistemde muhalefet rolünü üstlenen bilinçli, sorumluluk sahibi, kültürlü ve bilgili kimse midir? Kendisini ilgilendirmeyen konulara karışan kişi midir? Atom bombasını yapabilen, fakat, onun yıkıcı gücünden korunmak için bu bombanın kullanılmaması için toplumları örgütleyerek kamuoyu oluşturan kişi midir? Cezayir Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda Sartre gibi kendi ülkesine karşı propaganda yapabilecek erdemi gösteren kişi midir? Ya da Edward Said gibi Filistinli çocuklarla İsrail tanklarına taş atan kişi midir? Huntington gibi medeniyetler arası çatışma savıyla Irak'ın işgalini hazırlayan kişi midir? Yoksa Noam Chomsky gibi Amerika'daki muhalefet söyleminin öncülüğünde İsrail'e karşıymış gibi suret-i haktan gözükerek İsrail çıkarlarına gizli destek veren kişi midir? Yoksa bunların hepsi mi aydındır?

Bu sorular ve tartışmalar bağlamında, tarihsel süreç içerisindeki aydın kavramına, aydın-toplumsal sınıf ilişkisine, onun ideolojik konumuna bir göz atmakta fayda vardır.

AYDIN/MÜNEVVER KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ VE TANIMLANMASI

Aydın kavramının, Türkçe'ye yabancı dillerden XIX. yüzyılda girdiği görülmektedir. Ama bundan önce kavram üç farklı düzlemde kendini gösterir. Aydın için kullanılan ilk kavram *literati* kavramıdır. İkincisi *intelligentsia*; üçüncüsü ise *intellectuel* kavramlarıdır.

Kullanılan ilk iki kavram daha çok eski Yunan'da ve ihtilal öncesi Rusya'da kullanılırken *intellectuel* kavramı daha çok Batı dillerinde kullanılmıştır. Bunlardan *literati*, "literatus içinde yaşadığı toplumun kültürünün özünü devam ettirme işini üstüne almış kişiler"dir. Mesleği "bilme" olan bu kimseler, toplumda en önemli işlerden biri sayılan, topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve bunların kuşaktan kuşağa aktarılması görevini üstlenmişlerdir. Eski Yunan toplumunun bazı tarihsel aşa-

malarında bu tür bir fonksiyon icrâ eden insanlara rastlanmaktadır (Mardin, 1984: 11).

Intelligentsia kavramının ise, ilk olarak ihtilal öncesi Rusya'da kullanıldığı konusunda ortak bir görüş vardır. Raymond Aron, sanayi toplumunun en önemli özelliklerinden birisinin, o toplumdaki uzmanların sayısı olduğunu ileri sürerek üniversitelerdeki ve teknik okullardaki uzmanlık eğitiminden geçen bireyleri *intelligentsia* kategorisine sokar. Aron, *intelligentsia* sözünün kökenini şöyle açıklar:

> *Intelligentsia* sözü ilk olarak XIX. yüzyılda Rusya'da kullanıldı. Üniversiteyi bitiren ve esas itibariyle Batı menşeli kültür edinmişlerin sayısı azdı ve an'anevî kadroların dışındaydılar. Aristokrat ailelerin küçük çocukları, küçük burjuvazinin, hattâ hâli vakti yerinde köylülerin erkek çocuklarıydı. Bunlar; eski cemiyetten kopmuşlardı, edindikleri bilgiler ve kurulu düzen karşısında takındıkları tavır kendilerini birleştiriyordu. Sahip olduğu ilmî zihniyet ve taşıdığı hür fikirlerde kendini yalnız, millî kültüre düşman ve âdeta şiddet yoluna itilmiş hisseden *Intelligentsia*'nın ihtilale yönelmesine yardım ediyordu (Aron, 1979: 261).

Aron, Rus ihtilali'nde *intelligentsia*ların rol oynadığını, bunların ihtilalci yapılılarının ise, kendilerini yalnız hissetmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir.

Ülgener de *intelligentsia* sözcüğünün sosyolojiye girişinin, Aron gibi devrim öncesi Rusya'da olduğu görüşünde ve *intelligentsia*nın; Batı dünyasında muhalefet tarafına ağırlık vermek, başka bir deyişle muhalefet yapmak anlamına geldiğini fakat devrim sonrası Rusya'da *intelligentsia*nın bu özelliğini kaybettiğini belirtmekte ve şöyle demektedir; "Rus ihtilali ile birlikte parti iktidarı önünde herhangi bir muhalefet söz konusu olmayacağı için *intelligentsia* karşı kuvvet olmaktan çıkarılıp yönetim çarkları arasında öğütülmüş bir hizmetliler kadrosu hâline getirilmiştir" (Ülgener, 1983: 65).

Entelektüel sözcüğünün kullanımı ise, günümüze oldukça yakındır. XIX. yüzyılın sonlarında filozofların torunlarının kendilerine yeni bir ad taktıklarını görmekteyiz. "Entelektüel, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen bir kavramdır. Her tanım aşağı yukarı ya bir önyargıya ya da belli bir düzene dayanmaktadır. Ancak kelimenin vatanı Fransa'dır. Entelektüel kavramı bugünkü mânâsını Dreyfus[1] davasıyla kazanmıştır." (Outhwaite, 1993: 288) Kelime önceleri zihinsel, fikirsel ve tinsel anlamında

[1] Esas ismi, Captain Alfred Dreyfus'tur. 1859-1935 yılları arasında Fransa'da yaşamıştır. Yahudi kökenli bir Fransız askeridir. 1894 ve 1895 yıllarında vatana ihanetten suçlu bulunmuştur. Ancak 1906 yılında aklanabilmiştir.

bir sıfat iken, Dreyfus davasından sonra isim olarak kullanılmaya başlamıştır. Dreyfus davası, Fransız siyasal hayatının en unutulmaz aşamalarından birisidir. Bir yanda kilisesi, ordusu ve bütün saygıdeğer kurumlarıyla devlet, diğer yanda adalet ve gerçeğe susamış bir avuç yazarın mücadelesidir bu dava. Clemenceus, Dreyfus yanlısı yazarların saygıdeğer niteliklerini anlatmak için onları kamuoyuna *Les Intellectuels* olarak takdim etmiştir. Sağcı ve Dreyfus aleyhtarı basın ise, aynı kimseleri "kütüphane ve laboratuvarların kendini beğenmiş sakinleri" olarak nitelemişlerdir (Belge, 1983: 84).

MÜNEVVER

Türkçe literatürde "entelektüel" kavramı "aydın/münevver" kelimeleri ile karşılanmaktadır. Kavramın Türk Dili'ne XIX. yüzyıl Avrupa'sından "münevver" olarak geçtiği sanılmaktadır. "Münevver" kelimesi Arapça olup "aydınlatılmış, ışıklı" anlamına gelir. Arapça'da ise bu kelime ilâhî kökenli bir ışık olan "nur" kökünden türetilmiştir (Sarı, 1982: 1569). Kelimenin bu etimolojik boyutu aydınlığın, yani bilgi ile donanmanın, sadece akılla değil, duygu, sezgi ve kalp gibi diğer faktörlerin de katılarak sağlanabileceği anlamını vurgulamaktadır. Ancak bu kelimeye biz Arapça diyemeyiz. Zira kelime "entelektüel" anlamıyla ne klâsik Arapça terminolojisinde ne de modern Arap literatüründe kullanılmaktadır. Şu anki Arapça'da "entelektüel" kavramının karşılığı olarak "fikrî, aklî, aklânî yani akılcı, duygu ve tecrübeden çıkmaksızın aklî olan" anlamlarındaki kelimelerle ifade edilmiştir (el-Ba'lebekkî, 1993: 474).

Türkiye'nin toplumsal-politik dilinde bugün "aydın" kelimesi, "münevver"in Türkçeleşmesi şeklinde tezahür etmiş, fakat, bu etimolojik köküyle Batı tarihinin "aydınlanma" çağına, o çağın ideolojilerine uygun, ancak, Batı dillerinin "entelektüel" deyiminden farklı bir anlam taşımaktadır. Belki burada entelektüel kavramının Türkçe'ye geçişi esnasındaki kapsam ve içeriğini tam karşılayacak bir kelimenin bulunamaması gerçeği Batı'daki entelektüelliğin Doğu'daki entelektüellikten farklı bir serüveninin olduğuna da işaret etmiş oluyor.

AYDIN

Türkçe'de "münevver" kavramına eşdeğer kullanılan "aydın" kavramı bugün taşıdığı anlamıyla oldukça yenidir. Çağımızda en sık kullanılan kelimelerden biri olmakla birlikte, kavramın kesin bir tanımını yapmak bir hayli güçtür. "Aydın kavramını tanımlamaya çalışan toplumsal bilimciler, uyguladıkları yönteme ve bağlandıkları bakış açısına göre değişik noktalardan yola çıkmışlardır" (Belge, 1986: 2).

XIX. yüzyılın Fransa'sından günümüze kadar aydınların ve aydının ne olduğu konusunda değişik tanımlamalar yapılmış, aydının toplumsal yapı

içindeki konumunu belirlemek ve tanımlamak için farklı ölçütler kullanılmıştır. Bu ölçütler kısaca, eğitilmişlik, meslekî rol, değer yükü, toplumsal eleştiri, muhalefetlik ve akıldır. Bu ölçütler arttırılabilir.

Ziya Gökalp, "aydın" kavramına uygarlık ve eğitilmişlik ölçütüyle yaklaşmış, aydınları toplumun seçkinleri olarak görmüştür. Gökalp'e göre "Bir ulusun aydınlarına, düşünürlerine, o ulusun seçkinleri adı verilir. Seçkinler yüksek bir eğitim ve öğretim görmüş olmakla halktan ayrılmış olandır." Gökalp, aydın olmayı öğrenim araçlarıyla kazanılan bir özellik olarak görmüştür. O, seçkinlerin halka doğru gitmesi gerektiğini belirtir ve bunun nedenini de şöyle açıklar: "Seçkinlerde uygarlık vardır. Halkta kültür vardır" (Gökalp, 1978: 40).

Sartre da bilgin ile aydının farklı şeyler olduğunu belirtir ve bilgin'in, nasıl aydın olabileceğini şu örnekle açıklar "Atom savaşı gereçlerini yetkinleştirmek için atom füzyonu üzerine çalışan bilginlere 'aydın' diyemeyeceğimizi söyleyeceğim: Bu kişiler birer bilgindir ve yalnızca da bilgindir. Ama söz konusu bu bilginler, üretmeye girdikleri savaş gereçlerinin yıkıcı gücünden korkup da bir araya gelir ve kamuoyunu atom bombasının kullanımına karşı uyarmak üzere bir manifesto imzalarlarsa o zaman aydın olurlar" (Sartre, 1985: 15).

Sartre, bu bakış açısıyla aydın olmayı, meslekî ve bireysel sorunları aşarak öteki alanlardaki gelişmelere engel olmadan bu alanlardaki gelişmeleri de izleyerek tüm insanlığın yararına yönelik eylemler içinde olması koşullarına bağlamaktadır.

Aron ise, aydın olmanın kişinin tek bir konudaki bilgisinden ya da mesleğinden ötürü değil sahip olduğu kültürden kaynaklandığını belirtmekte ve şöyle demektedir: "Aydın her kampta, kanaatleri veya menfaatleri bir nazariye hâline getiren kimsedir, tarif olarak aydın yaşamakla yetinmez, yaşadığını düşünmek ister" (Aron, 1979: 262).

Gramsci, farklı toplumsal yapıların ve farklı toplumsal sınıfların, farklı aydınlar ürettiğini söyleyerek şöyle demiştir: "Aydın kavramının en geniş sınırları nedir? Değişik ve apayrı bütün düşünce çabalarını belirleyen, bunları başka toplumsal katlarınkinden kesinlikle ayıran tek bir ölçü bulunabilir mi? En yaygın yöntem yanlışlığı bana kalırsa bu ölçüyü düşünce çabalarının bir araya geldiği karmaşık toplumsal ilişkilere bağlayarak tüm ilişkiler sisteminde aramaktadır" (Gramsci, 1985: 25).

Ülgener, aydınların köken itibariyle dağınık ve heterojen bir grup oluşturduğunu ama bunları bir araya getirenin tasvip ve tenkit yolu olduğunu belirtir. Ülgener bu görüşünü şöyle açıklar: "Grup dağınıklığı ile beraber aydını 'aydın' yapan, toplumun temel yapısına ve değer anlayı-

şına yönelik tasvip veya daha çoğu tenkit yollu ve genellikle sabırsız, hızlı bir mesajın çıkış noktasını vermesidir" (Ülgener, 1983: 71).

Yalçın Küçük ise aydın olgusunu, akıl ölçütüyle tanımlamakta ve aydının inatla mücadele etmesi gerektiğini de savunmaktadır. Ona göre; "Tek başına eylem aydını büyütmez. Aydın tanımı gereği, kafasıyla ve çok büyük bir inatla, toplumu değiştirmek için mücadele eden hayvandır. Tanımı kısaltmak gerekirse, aydın kafasıyla mücadele eden insandır. Mücadele etmeyen aydın olamaz." (Küçük, 1984: 18)

Aydın konusunda yapılan tanımları göz önünde bulundurursak şu özellikler ortaya çıkmaktadır:

- Bütün farklı tanımlamalara rağmen, aydınların bilgi ve düşünce ile yakın bir ilişkisi olduğu ve varlık nedenlerinin burada aranması gerekir.
- Farklı toplumsal yapılarda, farklı aydın tipleri ortaya çıkmakta ve toplumsal yapı ile aydının işlevi de değişmektedir.
- Aydınlar, köylüler, işçiler ve işveren sınıfları gibi bir toplumsal sınıf meydana getirmezler. Toplumun bütün katmanlarından çıkarlar ve etkinliklerinin büyük bir bölümünü aralarında mücadele oluşturur ve çoğu zaman da üyesi bulundukları sınıfların dışındaki sınıfların düşüncelerini savunurlar.
- Aydınlar herhangi bir toplumda, iletişim ve anlatımlarında, toplumun öbür üyelerine oranla çok daha sık, insan, toplum, doğa ve evren konusunda genel kapsamlı ve soyut simgeler kullanan kişilerdir.
- Aydın, yapısı ve niteliği gereği daha çok kuramsal bir noktadan hareket eden kişi olduğu için, genellikle toplumun büyük çoğunluğuna ters düşmektedir.
- Aydını toplumun diğer bireylerinden ayıran temel özellik, onun belirli bir dünya görüşüne ve ideolojiye sahip oluşudur. Nasıl ki, tarihsiz toplum olamazsa, ideolojisiz aydın da olamaz.

AYDIN, SINIF VE İDEOLOJİ

Önce sınıf kavramını tanımlamaya çalışalım; toplumsal bilimlerde sınıf kavramı evrenseldir. Bu kavram yanlış olarak sadece Marksist modelin yarattığı ve kullandığı bir kavram olarak düşünülür. Oysa Marks'ın bizzat kendisinin de söylediği gibi, sınıf kavramı ve hattâ sınıf çatışması kavramı, Marks'tan başka düşünürler tarafından da kullanılan kavramlardır. Marksist yaklaşıma göre, insanların sınıfsal konumlarını belirleyen, üretim süreci içindeki yerleridir. "Üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet, toplumun sınıflara bölünmesinin ekonomik temelidir." (Kelle, Kovalson, 1978: 188) Duverger ise, sınıf kavramına şöyle yaklaşmaktadır: "Sınıf farklılaşmasına yol açan esas nedenin, üretim araçlarının özel mülkiyeti

olduğu kabul edildiği zaman bile; üretim araçlarının mülkiyetine sahip olanlarla olmayanlardan ve bunların belirlediği üretim biçimlerinden doğan farklı toplumsal kategorilerin bulunacağı da açıktır; toprak ağaları ile sanayiciler, tarım işçileriyle sanayi işçileri; otomatlaşmış fabrika işçileriyle, eski tip fabrika işçileri gibi. Bizim sınıf kavramına verdiğimiz anlama göre, bu kategorinin hepsi birer sınıf oluşturacaktır." (Duverger, 1982: 232).

Görüldüğü gibi Duverger sınıf kavramını, üretim araçlarıyla olan ilişki ile tanımlayan Marksist yaklaşımdan daha geniş bir anlam vermekle birlikte yine temelde ekonomik faktöre dayandırmaktadır. Marksist sınıflar teorisinin sosyolojik yanlarını ele alan Lefevre ise şöyle demektedir: "Sınıf mücadelesi olmadan, siyasal mücadele olmadan sınıf yoktur. Bir sınıf devrimci bir praksis ile praksisin üst düzeyine ulaşmadıkça; siyasî arenada kendini göstermedikçe ancak gizli olarak vardır" (Lefebvre, tsz.: 135). Kongar ise, sınıfların kaynağının teknoloji olduğunu ileri sürmektedir. "Gelişen teknoloji sonunda ortaya çıkan araç ve gereçlerin bazı insanların elinde toplanması, bu insanlara ellerinde araç ve gereç olmayan insanlara karşı bir üstünlük sağlar. Buna bir de önce toprak üzerinde başlayan mülkiyet farkları eklenince, toplumdaki sınıfların ekonomik temeli ortaya çıkmış olur" (Kongar, 1985: 286).

Tanımlar farklılık gösterse de, sınıf kavramının temelinde ekonomik nedenler vardır. Kimisi, üretim araçlarına sahip olan olmayan şeklinde dar tanımlamalar yapmakta, kimisi ise üretime katılırken gösterdiği farklılığa göre daha geniş bir tanımlamaya gitmektedir.

Aydınların konumu ise, yapılan sınıf tanımlamalarının hiçbirine uymamaktadır. Yani aydınlar ne üretim araçlarına sahip ne de nesnel değerler üreten bir konumdadırlar. Aydınlara her ne kadar "kafa işçileri" denmekte ise de, aydınların işçi sınıfının içinde oldukları söylenmek istense de aydınlar, kafa işçilerinden ayrılmaktadırlar. Paul A. Baran bu ayrımı şöyle ortaya koymaktadır: "Kafa işçilerini aydınlardan ayıran kesin sınırı biz tüm tarihsel sürecin ortaya koyduğu sorunlar karşısında benimsenen tutumda aramalıyız. Çünkü; bir kimseye aydın dedirten ve aydını kafa işçilerinden ve diğer herkesten ayıran şey, onun tüm tarihsel sürece duyduğu ilginin, teğet geçen türden bir ilgi olmayıp bütün düşüncesini kapsıyor ve işini önemli ve anlamlı bir biçimde etkiliyor olmasındandır" (Baran, tsz.: 105).

Aydınlar üzerine yapılan çalışmalarda hemen hemen varılan ortak nokta; aydınların bir toplumsal sınıf olmadığıdır. "Hemen belirtmeli ki aydınlar diye ayrı bir homojen sınıf yoktur. Cemiyet hayatının çok geniş bir kesimi aynı başlık altında yan yana sıralanmış görülür; Akademik

meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler ve yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar saydığımız ve daha da genişletebileceğimiz bu gruplar arasında bir ortak taraf bulmak kolay değildir" (Ülgener, 1983: 66).

Ülgener, aydınların "bir sınıftan değil değişik meslek gruplarından çıktığını ve bu değişik meslek gruplarının arasında ortak bir tarafın bulunup bunları aynı sınıftan göstermenin zor olduğunu anlatmak istemektedir. A. Schumpeter de aydınların bir sınıf olmadığı görüşündedir. "Bu sosyal tip çok güç tanımlanabilecek bir niteliktedir. Aydınlar, köylüler ya da işçiler gibi bir yeknesak sosyal sınıf meydana getirmezler. Aydınlar, toplumun bütün köşelerinden çıkarlar ve aktivitelerinin büyük bir bölümünü aralarında mücadele, kendi sınıfları dışındaki sınıfların düşüncelerini savunmak teşkil eder" (Schumpeter, 1981: 233).

Aydınların sınıfsal konumlarına, diğer düşünürlerden farklı yaklaşan Gramsci, sınıf kavramından bağımsız bir aydınlar kategorisi olmayacağı görüşündedir. Gramsci, toplumda her insanın akıl sahibi olduğunu ve bunu kullanarak yaşadığına göre, entelektüel bir varlık olduğunu ileri sürer. Tarihî anlamda aydın olması için bunun ötesinde belirli bir işlevinin olması gerektiğini savunur; "Aslında işçiyi ya da proleteri belirleyen nitelik, özel olarak kol ve bedenle ya da araçlarla gördüğü iş değil; belirli koşullar altında ve belirli toplumsal ilişkiler içinde yaptığı iştir" (Gramsci, 1985: 25).

Görüldüğü gibi Gramsci, işçinin niteliğini de her şeyden önce toplumsal ilişkiler içinde yaptığı işte aramaktadır. Bu bakış açısıyla aydınların da konumunu toplumsal ilişkiler içinde yaptığı işte aramaktadır. O, aydınların sınıf-üstü veya sınıflar arası görünmelerinin nedeninin geleneksel aydınların konumundan kaynaklandığını, bunun nedeninin de geleneksel aydınların değişik sınıflardan gelmelerinden ve geldikleri sınıfın görüşlerinden farklı tutumlara sahip olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir. Fakat bunların da tarihî sınıfsal oluşumların şu veya bu şekilde sözcüsü olduğunu söylemektedir.

Aydın ve İdeoloji

Batı'daki Aydınlanma Dönemi ve Marks'tan beri dünyada en sık kullanılan kavramlardan biri ideolojidir. "Her ne kadar 'ideoloji' sözcüğü, bugün, beraberinde 'nesnel olmayan bir fikir ürünü' çağrışımını getiriyorsa da kavram, Batı Avrupa'nın fikir tarihinde bunun tam tersi bir anlamla ortaya çıktı. Doğrusu, bu çağrışım da uzun sürmedi, fakat, başlangıçta, 'ideoloji' 'doğru düşünme' bilimine verilen isimdi. 'İdeoloji' sözcüğü insan zihninde fikirlerin belirme sürecinin nesnel olarak incelenmesinin

mümkün olduğunu ve bundan dolayı istenirse 'doğru' düşünceleri düşündürmenin bir yolu bulunduğunu iddia eden bir grup düşünür tarafından ortaya atılmıştı. İdeologlar olarak bilinen bu grubun ileri sürdüğü temel görüş, fikirlerin uyum (sensation) ürünü olduklarıydı" (Mardin, 2003: 20).

Şerif Mardin ideoloji kavramının üç çağrışım yarattığını belirtmektedir: "Birincisi; gerçeğin, insanlara yansımada, içinden geçtiği ortamların etkisiyle, bir sapmaya uğradığı ve insanlarda yanlış imge ve izlenimler yaratabileceği, başka bir deyişle bazı insanların "gerçek" olarak bildiklerinin aslında daha derin ve doğru bir gerçeği maskelediği, ikincisi, bu sapmaları ortadan kaldırabilecek bir yöntemin var olduğu, üçüncüsü; -Napoleon'un sözcüğe bağladığı anlam- aydınların gerçekten çok uzak olan soyutlamalar üzerinde durdukları, uygulamaya yönelmiş girişimlere oranla bir 'rüya' âleminde yaşadıkları, fikirlerinin bir soyutluk tutkusunun izini taşıdığı" (Mardin, 2003: 24).

XIX. yüzyılın yarısına kadarki dönemde aydınlar hep iktidarın yanında yer almışlardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında işçi sınıfının sınıf bilincine erişmesiyle birlikte, işçi sınıfının özel mülkiyete dayalı sömürücü düzenini temelden yadsıyan bir düşün ve eylem içine girmesi ve bu harekete aydınların da büyük bir kısmının fiilen katılması, aydınlara yeni bir anlam kazandırmıştır. Artık yalnız iktidarın yanında yer alan ve mevcut düzenin devamı için ideoloji üreten aydınlar değil, bir de iktidarın karşısında olan ve düzenin değiştirilmesi yönünde uğraş veren aydınları görmekteyiz.

Bu açıdan yaklaşıldığında, aydınların sınıflar veya ideolojiler üstü olduğunu savunmak olanaksızdır. Kapitalizmde işçi ile burjuva karşı karşıyadır. Biri, üretim aracının sahibidir. Diğeri ise, ona emeğini satar. Kapitalist sistem içindeki aydın, kapitalist sömürü biçimini kabul ederek, hiçbir üretim aracına sahip olmadan, burjuvazinin fikrî güçleri içinde yer alır ve bu yönden ideolojik üretim yapar ki buna 'burjuva aydın ya da muhafazakâr aydın' diyebiliriz. Kapitalist sömürüyü kabul etmeyerek, işçi sınıfının safında yer alan aydın ise, işçi ile özdeş değildir. Fakat işçi sınıfının ideolojisini benimseyip, bu yönden zihinsel etkinlikte bulunduğu için, bunlara da 'sosyalist aydın' diyebiliriz. Diğer taraftan dünyadaki tüm ideolojilere karşı olup, İslâm'ı kendilerine referans alarak aydınlık bilincine erişmiş, okuyan, araştıran, çağın olaylarına ve geçmişe eleştirel bir bakış açısıyla ve geniş bir perspektifle bakabilen, gelecek için yeni insanî değerler üreten ve doğrularını hayata geçirebilme sorumluluğu taşıyan bir kimlikteki Müslüman düşünürler için de "Müslüman aydın" kavramını kullanabiliriz.

Fakat, biz gerçek aydının yalnızca kendisine aşılanan ideolojiyi ya da kendisinin seçtiği ideolojiyi inceleyen olarak görmüyoruz. Her şeyden önce aydın, sorunlara önyargısız yaklaşabilen, zihinsel üretimini, seçtiği sınıfın adına değil de insanlığın adına yapan kimsedir. Bu konuda Tunçay, şöyle demektedir: "Aydın, düşünmekle ve doğru düşünmekle yükümlüdür. Doğru düşünmek ise, her şeyden önce, insanın temeldeki birliğini görmeyi ve insanla ilgili bütün sorunları bir önem sırasına koymayı gerektirir. Bu sıra bir anlamda demokratik olmak zorundadır. Yani, daha çok kişiyi ilgilendiren sorunlara daha az önemli diye bakmalıdır" (Tunçay, 1983: 12).

Sonuç olarak aydının en önemli işlevlerinden bazıları şöyle sıralanabilir; "Kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hâle getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek" (Ülgener, 1983: 66).

Sonuç ve Değerlendirme

Toplumsal ve ekonomik olaylar tarihsel süreç içerisinde farklı toplum yapıları oluşturmuşlardır. Bu farklı toplumlarda farklı aydın tipleri yaratmıştır. Aydın olgusu varoluşu toplumsal ve ekonomik koşullardan ayrı düşünülemeyeceği için, aydınların düşüncelerini biçimlendiren, yaşadıkları çağın ve toplumun yapısıdır. Tüm tarihsel evrim aşamalarında yani ilkel toplumlardan günümüze gelinceye değin, her toplum tipinde aydınların varlığına ve etkinliklerine rastlamaktayız. İlk toplumsal aşamada, yani toplumlarda kabile ve aşiret biçiminde örgütlendiği toplumların aydınların büyücüler ve yaşlı bilge kişiler olarak ortaya çıktığı gözlenmiştir. M.Ö. V. ve IV. yüzyılda ise siyasal alanda başarılı olmak için, güzel konuşma dersi veren bu dönemin düşünürleri olan sofistleri görmekteyiz.

Ortaçağ'ın ekonomik ve toplumsal düzeni ise feodalitedir. Ekonomik etkinliklerin tarıma dayalı olduğu bu toplumsal düzende egemen sınıfı; soylu toprak beyleri, geniş serf kitleleri ise sömürülen sınıfı oluşturmaktadır. Bu düzende feodal toprak beylerinin yanında, kendisi de topraklara ve serflere sahip olan kilise yer almaktadır. Böyle bir ortamın aydınları ise din adamları yani rahipler olmuştur. Rönesans'la birlikte Batı dünyasında ortaya çıkan yeni koşullar, bilginin lâikleşmesi sürecini başlatmıştır. Kilisenin dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı düşen bilgi üreten yeni insanlar başka bir deyişle yeni aydınlar oluşmuştur. XVI. Yüzyılda feodal üretim düzeninin zorunlu dönüşümüyle ortaya çıkan kapitalist üretim biçimi yeni sınıflar ortaya çıkarmıştır. Bu toplumsal dönüşümle ortaya çıkan ve yeni bir sınıf olan burjuvazinin bir ideolojiye gereksinimi vardır. Bu ideolojiyi oluşturacak olanlar da pratik bilgi uzman-

ları olmuştur. Kapitalist düzenle birlikte toplumsal sınıflar belirginleşmiş ve sınıflar arasındaki çelişkiler de giderek artmıştır. Kapitalist düzende, kapitalist sınıfın mal varlığı, işçi sınıfının da sömürüsü ve sayısı giderek artmıştır. Böylece burjuvazinin fikrî güçleri içinde yer alan burjuva aydınları ile birlikte, Marksizmi benimseyen ve işçi sınıfının safında yer alarak sömürüsüz bir düzeni savunan Sosyalist aydınlar da ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle sınıflı toplumlarda her sınıf kendi aydınını da yaratmaya başlamıştır.

Dilimizdeki aydın kavramına açıklık kazandırmak için bu kavramın etimolojisini bilmek gerekmektedir. Aydın kavramının *literati*, *intelligentsia*, *intellectuel* kavramlarıyla yakından ilişkisi vardır. Bu kavramları kısaca açıklamak gerekirse; *Literati*: Geleneksel toplumlarda uğraşları 'bilme' olan kimseler anlamına gelmektedir. Bunların görevleri toplumsal kültürü sürdürme, toplumsal yapıyı güçlendirme ve dinsel değerleri aktarmaktır. *Intelligentsia*, Rusya'dan Batı'ya geçen bir kavramdır. Rusya'da 1860 yıllarında ortaya çıkmıştır. Batı kültürünün özellikle Alman İdealizm ve Romantizmi'nin etkisinde kalan bu toplumsal katman, toplumun 'aşağılayıcı, onur kırıcı' koşullarını sergileyerek, kurulu düzene karşı birleşmişlerdir. Bu kümeye *Intelligentsia* denmektedir. Rus devriminden sonra kavram farklı anlamda kullanılmaya başlanmış, kurulu düzene karşı çıkmak anlamından çıkarılarak, kurulu düzenle uyumlu anlamı verilmiştir. *Intellectuel* kavramı ise Fransa'da doğmuştur. Dreyfus olayıyla da yakından ilgilidir. Clemenceau, Dreyfus yandaşı yazarların saygınlıklarını belirtmek anlamında Fransız kamuoyuna onları 'Les Intellectuels' diye tanıtmıştır. Kavram "Münevver" adıyla XIX. yüzyılda Türkiye'nin toplumsal-politik diline girmiştir. Münevver sözcüğü Türkçeleşerek aydın karşılığını almıştır.

Toplumsal yapı ile ilişkisine bakıldığında aydın, her şeyden önce diğer bireyler gibi, toplumsal nitelik kazanmış bir aktördür. Fakat aydının diğer insanlar gibi, toplum tarafından kendine verilen bazı rolleri, yerine getirmekle birlikte bir de aydın olmanın getirdiği bir işlevi vardır. Bu da sadece içinde bulunduğu topluma karşı değil de tüm insanlığa karşı olan sorumluluğudur. Bu durum ona, ideoloji ve kararlılıkla mücadele ederek topluma çağdaş ve bilimsel dünya görüşünü benimsetmeye çalışmak gibi meslekî rolleri aşan evrensel bir rol yüklemektedir.

Aydının sınıfsal konumuna geldiğimizde ise aydınların, toplumsal bir sınıf olmadıkları, bir toplumsal katman oldukları görülmektedir. Çünkü, insanların sınıfsal konumlarını belirleyen, üretim süreci içindeki yerlerdir. Aydınlar için durum değişiktir. Aydınların sınıfsal konumlarını *ideolojileri* belirler. Aydınlar, bir bakıma sınıflarını kendileri seçmektedirler. Ya-

ni işçi sınıfının ideolojisini taşıyan aydınlar işçi sınıfının içinde, burjuva sınıfının ideolojisini taşıyan aydınlar da burjuva sınıfı içinde yer almışlardır. Aydınların işlevinin ise, toplumdan topluma farklılık gösterdiği görülmekte ve her ülkenin aydınları ile o ülkenin toplumsal yapısı arasında yakın bir ilişki bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Her toplumsal yapıda aydının işlevi farklı olmakla birlikte genellikle en önemli işlevi kültürel değişmeye öncülük etmek, değişen değerleri halka benimsetmek ve halkın politik ve sosyal tercihlerini etkilemektir.

Aydının toplum içerisindeki yeri ve rolü, tarihî dönemler arasında farklılık göstermekle birlikte 'aydın' için ortak birtakım nitelikler saptamak mümkündür. Aydınlık bilincine ermiş, okuyan, araştıran, kafa yoran, günün olaylarına ve geçmişe geniş bir perspektifle bakabilen, gelecek için ve yeni insanî değerler üreten ve doğrularını hayata geçirebilme sorumluluğu taşıyan bir kimlik 'aydın' kavramı için ortak bir payda oluşturabilir. Aydın olmak için salt zihinsel etkinlik göstermek, bir diploma ve kariyer sahibi olmak elbette yeterli değildir. Sorun iyiyi kötüden, doğruyu eğriden ayırt edebilme ve bunu hayatın her alanında sürdürme titizliği ve sorumluluğu gösterme sorunudur. Herkes için olması gerektiği gibi 'aydın' için de 'iyi' ya da 'doğru' mutlak birer kavram değildir. Değişme ve gelişme en çok onun için geçerlidir. Ancak onu toplumun genelinden ayıran asıl özellik 'inandığı doğruyu söyleme', 'söyleyebilme etiği'dir. Kitlelerin suskunluğa itildiği dönemlerde "ideolojik davrandığı" söylense bile sesini yükseltebilme sorumluluğudur. Böyle bir sorumluluk aydına bir işbölümü gereği verilmiş değildir. O bildiklerinden dolayı kendini diğer insanlara karşı sorumlu hisseden, kendini sorumlu gördüğü insanlarca anlaşılamama pahasına, doğrularını söylemekten geri durmayan ve bu doğruları hayata geçirebilmek için mücadele eden bir kimliktir. Eğitimli, kültürlü kişi olmak, kültürel değerleri üretmek gibi niteliklerin yanında aydın olmak için temel koşul, eleştirel bir bakış açısına sahip olmaktır. Aydınlar belli bir toplumsal sınıftan bağımsız olarak ele alınamazlar ancak aydını ille de bir kampın insanı olarak da düşünmemek gerekir. Renan'ın deyişiyle, "Aydın kişi ne kendi diline aittir ne de uyruğuna. O özgür ve etik sahibi olduğu için yalnız kendine aittir."

Sonuç olarak aydın, düşünce ve bilgi üreten, bilimsel dünya görüşünü benimsemiş ve özümsemiş, uzmanlık alanı dışındaki konularda da düşünce ve bilgi üretebilen, toplum, insan, doğa, evren gibi konulardaki sorunlarla ilgili, somut tahliller yapıp çözüm önerileri getirebilen, toplumun ve doğanın gelişim yasalarını keşfedip, dünyayı değiştirmeye çalışan insandır.

KAYNAKÇA

Aron, Raymond (1979), *Aydınların Afyonu*, Çev:Tanju İzzet, Tur Yayınları, İstanbul.

Baran, A. Paul (Tsz.), *Aydınların Görevi ve Sorumluluğu*, Çev: Mehmet Selik, Doğan Yayınevi, Ankara.

Belge, Murat (1983), *Tarihten Tüncelliğe*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Belge, Murat (1986), "Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar", *Milliyet Sanat Dergisi*, Sayı 175.

Duverger, M. (1982), *Siyaset Sosyolojisi*, Çev: Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul.

El-Ba'lebekkî (1993), *El-Mevridu; Kamus İnkilîzî-Arabî*, Beyrut.

Gökalp, Z. (1978), *Türkçülüğün Esasları*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İkinci Basım, İstanbul.

Gramsci, A. (1985), *Aydınlar ve Toplum*, Çev: V. Günyol, F. Edgü, B. Onoren, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Kelle, V.; Kovalson, M. (1978), *Tarihsel Maddecilik Marxist Toplum Kuramının Ara Çizg*ileri, Çev. Ö. Ufuk, Öncü Kitabevi, İstanbul.

Kongar, E. (1985), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Dördüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Küçük, Y. (1984), *Aydın Üzerine Tezler 1830-1980*, III. Cilt, Tekin Yayınevi, İstanbul.

Lefebvre, H. (Tsz.), *Marx'ın Sosyolojisi*, Çev: Selahattin Hilav, Öncü Kitabevi, İstanbul.

Mardin, Ş. (1984), "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 24, İstanbul.

Mardin, Ş. (2003), *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Outhwaite, W.; Bottomore, T. (1993), *The Blackwell Dictionary Of Twentieth-Century Social Thought*, Editors: E. Gellner ve Diğerleri, Cambridge.

Sarı, M. (1982), *El-Mevârid*; Arapça-Türkçe Lûgat, İstanbul.

Sartre, J. P. (1985), *Aydınların Savunusu*, Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Schumpeter, A. J. (1981), *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, I, 4. Basım, Varlık Yayınları, İstanbul.

Tunçay, M. (1983), *Bilineceği Bilmek*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Ülgener, Sabri (1983), *Zihniyet. Aydınlar ve İzmler*, Magış Yayınları, Ankara.



The New Yorker Album of Drawings, 1925-1975
Çizim: Donald Reilly, detay.

DÜŞÜNCE HAYATININ İKİ ZIT FİGÜRÜ: ENTELEKTÜELLER VE İDEOLOGLAR

V. Ertan Yılmaz*

"Birilerinin suyuna gitmeye değil,
muhalefete adanan bir ruh beni etkiliyor; seslerini
duyuramayan, hiçbir imtiyazları olmayan gruplar adına
yürütülen mücadele giderek çetinleşirken entelektüel hayatın
romansı da, ilgi çekiciliği de, meydan okuyuşu da ancak
muhalefet etmekle bulunabiliyor çünkü"
Edward Said

Genellikle Türkiye'de bir konu, kamuoyunun gündemine geldiğinde şiddetli bir tartışma başlıyor. Konunun niteliğine göre saflar netleşiyor, kendi görüşlerini, mutlak doğrunun ifadesiymişçesine savunanlar, televizyon kanallarını gezmeye başlıyorlar. Genellikle düşüncelerine büyük bir "imanla" bağlı olan bu popüler şahsiyetler, pek fazla değişmiyor: Ay-

* Arş. Gör. V. Ertan Yılmaz, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü.

nı yüzler, aynı ateşli tartışmalar, karşı tarafa tamamen kapalı olan kulaklar. "Mutlak hakikate" ulaştıklarını düşünenlerin, kendilerinden farklı düşünenlere tahammülleri yok. Aslında, medyada yaşanan tartışmalarda hâkim olan bu ton, düşünce hayatında da karşımıza çıkıyor. Benimsedikleri ideolojileri, sorgulama gereği duymayan kalem sahipleri, durmadan benzer görüşleri, çeşitli biçimler altında tekrarlıyorlar. Düşüncelerini dile getirdikleri topluluklardan aldıkları güç ve cesaretle, karşı kamptakilere durmadan saldırıyorlar. Karşı siyasal kampın bayraktarlığını yapanlar da bu saldırıya aynı biçimde karşılık veriyorlar. Farklı siyasal konumda olsalar da, düşünceyle ilişki biçimleri birbirine çok ben-ziyor. İşin tuhaf yanı, bu kamplara eleştirel bir mesafeden bakanlara, ben-zer bir şekilde tepki gösteriyorlar. Siyasal ideolojileri ne olursa olsun ideologlar, ayrıksı otu gibi duran entelektüellere karşı birleşmekte gecikmiyorlar. Çünkü entelektüellerin varlıkları, ideologları sürekli rahatsız ediyor!

Düşünce hayatına hâkim olan bu tabloyu betimlemek genellikle kolay. Peki, düşünce hayatını kısırlaştıran bu durumu nasıl açıklayabiliriz? "Neden bu topraklarda ideologlar, her adım başı karşımıza çıkarken, entelektüellere pek rastlamıyoruz?" Aslında bu soruyla birçok düşünürümüz, uzun zamandır uğraşıyor. Sözgelimi, Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler* (Ülgener, 1983) adlı yapıtında, bu konuyu değişik açılardan irdelemiştir. Ülgener'e göre, düşünce akımlarına belirli bir mesafeden bakan, eleştiriyi ve sorgulamayı ilke edinen entelektüellerin sayısı azken, kendilerini ideolojinin kollarına teslim eden aydınların sayısı bir hayli kabarıktır. Sloganların ve klişelerin, düşünce hayatına egemen olmasından yakınan Ülgener, insanların faşizm, komünizm gibi "izmlerin" tutsağı olduğunu söyler:

> Basmakalıp ve kaçıncı elden aktarma kitapları okuya ezberleye hazır klişelerin, slogan ve izmlerin tutsağı olmakta devam ediyoruz. Aynı tekerlemeler, hiçbir değişiklik yüzü görmeden, hiçbir eleştiri süzgecinden geçirilmeden kurulmuş gibi ağızlardan art arda dökülüyor. Sloganlaşmış deyim ve terimlerin sis perdesini aşıp arkasına inmedikçe, insan ve toplum gerçeğini değerlendirmede daha uzun zaman yaya kalacağımıza şüphemiz olmasın (Ülgener, 1983: 154).

Ülgener'in ifadesiyle "izmlerin" yandaşları, dünyayı kendi ideolojilerine uydurmakta zorluk çekmezler. Kendi ideolojileri mutlak gerçekliği açıklar. Türkiye'deki Ortodoks Marksistleri eleştiren Ülgener, düşünce sistemlerinin şemalara, kalıplara indirgenerek, basitleştirilmesine şiddetle karşı çıkar. Ülgener'in ideolog kelimesini pek sık kullanmasa da aydın

terimiyle kastettiği anlam tam da ideologu karşılar. Bilgi sosyolojisinden, iktisattan yararlanan Ülgener, Türk düşünce hayatının, bugün de pek fazla değişmeyen yoksulluğunu çarpıcı bir biçimde gözler önüne serer. Ancak, Ülgener, entelektüellerin önüne dev bir kaya gibi çıkan siyasal sistemden ve kültürel ortamdan yeterince söz etmez (Ülgener, 1983).

Türkiye'de siyasal ve sosyolojik iklim, ideologların kendilerini rahat hissetmelerini sağlarken, entelektüellerin yetişmesi için gerekli şartları sunmuyor. Bu durumu açıklamak için öncelikli entelektüellerle, ideologları karşılaştırarak, çalışmamıza başlayacağız. Daha sonra Mardin'in de yaklaşımından yararlanarak, Türkiye'de entelektüellerin sayısının az olması olgusuna bir açıklama getirmeye çalışacağız.

Düşünceyle uğraşan insanlar için tanımlama, çalışmalarında önemli ve vazgeçilmez bir başlangıç. Ama konu, entelektüele gelince, her tanımlama girişimi baştan başarısızlığa mahkum kalıyor. Meriç'in ve Bauman'ın vurguladıkları gibi doğası gereği ele avuca sığmaz olan entelektüeli, niteliklerini, özelliklerini sayarak sınırları belirli bir alan içinde dondurmak ona yapılacak en büyük haksızlıktır (Meriç, 2000; Bauman,1996; 15-16). Tanımlama çabasını bir tarafa bırakarak, entelektüeli bir süreç içinde görüp kavramak daha uygun bir yaklaşımdır. Düşünce dünyası içinde yola çıkılan, içinde bin bir türlü tehlike barındıran bir yolculuk ya da serüven. "Hakikate" doğru yapılan bir yolculuk. Varılacak yeri olmayan bir yolculuk. Entelektüel[1] sürekli olarak hakikati arar. Kendini mutlu hissedebileceği hiçbir "kabile", "cemaat" ve "grup" yoktur. Doğası iti-

[1] Entelektüel sözcüğünü ve onunla birlikte gelişen birçok kavramı, "aydın"la karşılamak, düşünce hayatımıza özgü, kavram kargaşasına bir yenisini ekliyor. Mardin'in yerinde vurguladığı gibi "aydın" kavramı, Batı toplumunun içinde ortaya çıkan "intellectuel, intellectuals, intelligentsia, literati ve les clercs" gibi kavramların, ifade ettiği farklı anlamları araştırma gereğini ortadan kaldırıyor. Kaldı ki, Cangızbay da aydın teriminin, "despote eclaire"den uyarlandığına işaret ediyor. *Eclaire* teriminin, aydın değil, aydınlatılmış anlamına geldiğinin altını çiziyor. Farklı bir anlama göndermede bulunan aydının, entelektüel kelimesini karşılamayacağını savunan Cangızbay'a göre: "Aydın'lık belirli bir muhtevaya tekabül ederken, entelektüellik bir tarzdır: Bedenini gündelik'e emdirmeyip, her gününü evrensele bağlamak veya evrenseli gündelik'in her ânında yeniden kurmak kaygısından kaynaklanan bir yaşam tarzı; dolayısıyla münferid muhtevalardan hiçbirine indirgenmesi mümkün olmayan bir tarz. Ruhu (düşünceyi, zihinsel olanı) bedenin ve onun uzantısı olan âletin, eşyanın her noktasına, her ânına, her hareketine, her duruma yaymanın, emdirmenin ya da tersten bakarsak ruhu bedenin her anında, her noktasında yeniden kurmanın bitimsiz bir çabası olarak çizebiliriz bu varolma tarzının "ideal tipini". Bu durumda açıktır ki, entelektüel, ne münevverlikle yetinir ne de aklından münevverlik geçer" (Cangızbay: 1998: 258-259). Bu iki terimin birbirinin yerine geçerek kullanılması, yakın tarihimizde önemli roller oynamış aydınlarla, günümüz Türkiyesinde sayıları, geçmişe oranla artan entelektüellerin rollerini karıştırmak anlamına gelir. Bu nedenle yazımızda "entelektüel" terimini kullanmayı tercih ettik.

bariyle böyle bir arayışı da yoktur onun. Zaten, çoktan doğrularını bulup bir gruba sığınanlarla da arası pek iyi değildir. Bir düşüncenin, bir dinin, ne pahasına olursa olsun bayraktarlığını yapan ideologlar, adeta onun can düşmanıdır.

Bütün bu söylenenlerden çıkan sonuç, entelektüelin olmazsa olmaz niteliklerinden birinin kuşku sahibi olduğudur. Entelektüellerin söz edilmesi gereken diğer önemli niteliklerinden biri de 'eleştiri'dir. Kuşkusuz entelektüeller, toplumsal dünyayı açıklarken belirli bir kuramsal temele dayanırlar. Ancak, deyim yerindeyse, entelektüeller, bir ideolojinin, bir kuramın kulu kölesi olmaktan her zaman kaçınırlar. İlgi duydukları, "topraklarında" gezindikleri ideolojilere her zaman belirli bir mesafeden ve kuşkuyu elden bırakmadan bakmayı alışkanlık edinmişlerdir.

Entelektüelleri tanımlamanın zorluğuna değinmiştik. Ancak, entelektüellerle ideologları karşılaştırırken elimizde birtakım ölçütlerin olması gerekiyor. Cangızbay'a göre entelektüel, elinden gelse bir özne olarak onu zaman ve mekân içinde hapseden, elini kolunu bağlayan ve bütün bunların sonucunda gerçekliği tek bir yerden, olduğu yerden görmesine neden olan her türlü mahpusluğu, dıştan belirlenmişliği, önceden ayarlanmışlığı ortadan kaldırmak ister. İçinde bulunduğu yerin, tekilliğinden, göreliliğinden kurtulup evrensel ve mutlak olana ulaşmaya çalışır. Tabiî böyle bir konum olup olmamasından bağımsız olarak tanımı gereği Tanrı'ya mahsustur. Dolayısıyla insan olarak bunu başarmak mümkün değildir. Ama gerçekleştirilmesi imkânsız olan bir proje olarak, entelektüel kafasında bunu hep canlı tutar. Toplumsal, kültürel belirleyicilerin dışına çıkıp evrensele ulaşabileceği yer ise zihindir. Cangızbay'ın ifadesiyle, tam da bu arayışı nedeniyle entelektüel trajik bir kişilik olmaya mahkumdur:

> Entelektüel trajik bir kişiliktir; zira projesini hiçbir zaman ve hiçbir şekilde tam olarak gerçekleştirmeyeceğini, yani kendisini göreli'den tümüyle sıyırıp mutlak ve evrensel olanla buluşamayacağını bile bile böyle yapmaktadır; daha doğrusu entelektüel, ya trajik bir kişilik olacaktır ya da (entelektüel ve hiç) olmayacaktır: "kendin"den geçmeden/olmadan "mutlak"la kavuştuğunu/kavuşabileceğini aklı kestiği anda, artık bir entelektüelle değil, kendisiyle dopdolu/barışık pozitivist bir eblehle; her şeyin zaten göreli olduğunu, farkına varmadan kendi "mutlak" hâline getirdiği du-rumda ise, sadece kendisiyle değil her şeyle barışık post-modern bir mas-karayla karşı karşıyayız demektir (Cangızbay, 2000: 2).

"Entelektüel, dünyayı her gün yeni baştan kurabileceğine inanan adamdır" (Meriç, 1993). Aslında bu ifade, entelektüelin nasıl bir gerilim

için-de yaşadığını da çok iyi gösteriyor. Topluma ilişkin hayâlleriyle, olması gerekenler ile mevcut durum arasındaki uçurum, onu büyük bir gerilime iter. Üstelik bir yerlerden imâ yoluyla da olsa, "bu dünyayı değiştirmeyiz" anlamına bir şeyler işitince, uygungitsinci davranışlara tanık olunca, sözümona eleştirel davranıp sistemin içine çöreklenenleri görünce, entelektüelin kızgınlığı bir kat daha artar. Bütün bunlar yetmezmiş gibi özerk bir birey olmaya çalışmanın ağır bedelleri de vardır. Deyim yerindeyse nevroz, entelektüellerin meslekî hastalığıdır. Akıntının tersine gitmek, özgür olarak düşünüp yaşamaya çalışmak, insanı çoğunlukla çatışan bir duruma getirir. Toplum içinde yalnız olmak insanı yavaş yavaş nevroza sürükler. Sözgelimi çoğunluk tarafından görmezlikten gelinen bir haksızlığa karşı koymak, sinirlerinizi altüst etmeye yeter bile. Çevrenizdeki suskunlar ordusunun içinde haksızlıklara isyan etmek kolay değildir.

Entelektüel olmak için bilgiye ihtiyaç vardır. Yalnızca bilgi sayesinde varlığımızın dışında olup bitenleri kavrayabiliriz. Fakat, kimi durumlarda bilgi donanımı, entelektüel sorumluluğun üstünü örter. Bu nedenle entelektüel olmak için yalnızca bilgili olmak yetmez. Ahlâkî olarak da yapılması gerekenler olduğunu vurgulayan Cangızbay, entelektüel tavrın aynı zamanda eylemi de gerektirdiğini söyler. Cangızbay, ırk, din, cinsiyet ayrımcılığı gibi toplumsal sorunlarda tepki çekeceğini bilse de entelektüellerin, ezilenlerin, acı çekenlerin yanında olması gerektiğini söyler. Yalnız kalmak, cezalandırılmak, dışlanmak pahasına. Cangızbay, böyle toplumsal sorunlarda entelektüel tutum takınıyormuş gibi yapanları ise ağır bir dille eleştirir. Tabiî yalnızca tepkide bulunmak, harekete geçmek de entelektüel olmak için yeterli değildir.

Bütün bu özellikleriyle, tavırlarıyla entelektüeller, kendi toplumlarında adeta bir sürgün olarak yaşarlar. Bir tarafta düşünce dünyasında yer alıp "evlerinde" kendilerini rahat hissedenler vardır. Bir başka deyişle, onlar mevcut düzenle bütünleşmişlerdir. İçinde barındıkları toplumda yoğun bir uyumsuzluk ve aykırılık duygusu hissetmezler. Said, bunları evet-deyiciler olarak nitelendirir. Diğer tarafta ise, mevcut düzen içinde şan, şöhret ve imtiyaz peşinde koşmayanlar vardır. Çoğunluğun değerlerine uymayı reddeden bu kimseler, toplum içinde bir sürgün, bir yabancı olarak yaşamayı tercih ederler. "Yerlilerin" dünyasında, iktidarın sağladığı saygınlık kazandıran konumlardan uzak dururlar. Huzursuzluk, hareketlilik, gerilim duyup başkalarını da tedirgin etme, onların ruh durumuna hâkim olan duygulardır. Bir zamanlar içinde barındığınız ev artık geçmişte kalmıştır. Yeni "eviniz" ise hiçbir zaman olmayacaktır. Uçlarda yaşamak, artık entelektüel serüveninizi karakterize eder. Bu ise insana

başlı başına bir kavrayış gücü verir. Rahatın ve alışılmışın içinde soluk alıp verenlerin idraklerini körleştiren tuzaklardan kurtulup onların göremediklerini görürsünüz (Said, 1995: 57-58).

Said'e göre, entelektüel, ne pahasına olursa olsun iktidara "hakikati" söyleyebilmelidir. Bu temel ilkeyi benimseyen entelektüelin, kamusal yükümlülükleri de vardır: Entelektüeller, değişik ortamlarda bir mesajı, bir görüşü ya da felsefeyi, bütün sonuçlarını göze alarak dile getirirler. Kamunun gündemine, rahatsız edici soruları taşıyan entelektüeller, var güçleriyle, dogmalar üretilmesine karşı çıkarlar. Varlık nedenleri gereği hükümetlerin ve büyük şirketlerin adamı olmayan entelektüeller, görmezlikten gelinen, hakları çiğnenen insanları ve sorunları temsil etmek için çalışırlar (Said: 27). Özgürlük ve adalet konusundaki evrensel standartların hiçe sayılmasına karşı koyan entelektüeller, her zaman ezilenlerin, acı çekenlerin yanında olmalıdır.

Entelektüele göre, ideologu tanımlamak daha kolay. Dışardan bakınca hemen dikkati çeken belirgin nitelikleri açısından ideolog, kendini hemen ele veriyor. Öncelikli olarak ideologlar, benimsedikleri ideolojilerin, bütün toplumsal olayları açıklamaya kadir olduğuna inanırlar. Onların gözünde ideolojiler, karmaşık toplumsal ilişkilere açıklamalar getiren şemalardır. Burada ideoloji, tam anlamıyla dine benzetilir. İdeolojinin sınırlarını çizdiği bilgi sistemi içinde hemen hemen her soruya kolaylıkla bir yanıt bulunur. Tıpkı din gibi. İdeoloğun, ideolojiyle olan ilişkisi, bir dindarın dinle kurduğu ilişkiye de benzer. Dindar sorgusuz sualsiz dininin ortaya koyduğu düşünceleri benimser. İdeolog da, benzer bir biçimde bayraktarlığını yaptığı düşüncelerini eleştirme gereği hissetmez. İdeoloji sayesinde zaten hakikate ulaşmıştır. Bunun ötesine geçmenin bir anlamı yoktur. İdeolojinin, mutlak doğrulara dönüştürülmesini çarpıcı bir dille betimleyen Shayegan, doğruyu elinde bulundurduklarına inanan ideologların, bu konumlarının tartışılmasına katlanamadıklarına işaret ediyor:

> Kuşkusunu her tür bilgi arayışında bir silaha dönüştüren entelektüelin mutsuz bilinci nazarında ideoloğun, keskin *a priori*'lerin yardımıyla kurulan sarsılmaz kesinliklere sahip olma avantajı vardır. Her şeyden önce kavgaların üzerinde konumlanan ve en üst hedefi kurtuluş olan bilge nazarında ideolog, belirli bir inanca somut olarak bağlanmıştır. Doğruyu elinde bulundurduğunu zanneden insanların inancına sahiptir ve kendisine kafa tutulmasına ya da bu doğru üzerindeki tekelinin tartışma konusu yapılmasına katlanamaz (Shayegan, 1993: 156-157).

Bu çerçevede ideoloğu mistiğe benzeten Shayegan, her ikisinin de boşluktan tiksindiklerine dikkati çeker. Ancak, ona göre, mistik evrensel

bütün içinde hiçleşmek arzusunu şiddetli bir biçimde duyarken; ideolog kendini tarikatlara, kabilelere, kapalı ve korunmalı ekollere seve seve kapatır. Shayegan'ın ifadesiyle:

> Ona, ne pahasına olursa olsun, yalnızlığın kötü ruhlarından korunmak için koruyucu bir koza gerekmektedir. Bir sürü tanıdık fikir tarafından aşırı korunmalıdır. Din değilse, asırlık dogmalardır bunlar. Tanrı değilse, tarihtir; Peygamber değilse, gün boyunca kafamıza çekiç gibi inen siyasal propaganda dilidir, medyanın sürekli yinelenmeleriyle güçlendirilen tekdüze mesajlardır. Sonuç olarak ona, aşırı yalın olup, dağ manzaralarındaki çıkıntıları oluşturan kayalar gibi sağlam olan birkaç fikir gerekmektedir (Shayegan, 158).

Yalnızca ülkemizde değil, bizimle aynı kaderi paylaşan çevre ülkelerde de ideologlar, adeta meydanı boş bulmuşlardır. Onların bağırmaları ve sesleri karşısında sayıları pek az olan entelektüellerin sesleri pek işitilmez. Konuşma fırsatını yakaladıkları nadir anlarda ise entelektüellerin söyledikleri pek dikkate alınmaz. Peki, ideologların yetişmesine imkân sağlayan bu topraklarda neden entelektüeller, kendilerine bir yer bulamazlar. Belki de bu soruyu, birey olmanın bile zor olduğu bir ülkede sormak abes. Hilmi Yavuz'un çarpıcı bir dille anlattığı gibi ahbap çavuş ilişkileri çevresinde gruplaşmaların oluştuğu bir ortamda özerk birey olabilmek zordur. "O bizdendir, şu bizden değildir" anlayışı, bu öbeklerin neredeyse sloganı olmuştur. Bilinçli bir şekilde bu öbeklerin dışında kalan insanların muhalifleri çoktur. İçinde bulunduğunuz siyasal, toplumsal ya da dinsel topluluğun düşüncelerini, yeniden üretmek zorundasınız. Biraz farklı bir şekilde düşünmeye ve sorgulamaya başladığınızda, soluğu topluluğun dışında alırsınız. Bütün bunlardan sonra Yavuz, özerk bireyi şu şekilde tanımlıyor: "Kendi fikri ve ahlâkî özerkliğini, cemaate taviz vermeden koruyabilen kişi." Hilmi Yavuz, bir çağrıyla noktalar denemesini:

> Diyeceğim şudur ki, size, savunduğunuz, kendinize, salt kendinize ait düşüncelerden dolayı kızanlar, içerleyenler, hattâ düşman olanlar varsa, bundan üzülmek şöyle dursun, memnun bile olmanız gerekir. Çünkü bizim ülkemizde birey olmanın yolu, özerk bir zihne ve bu zihnin ürettiği aykırı düşüncelere sapmaktan (evet, sapmaktan) geçiyor. Şairin dediği gibi: "Hak bellediğin yolda yalnız gideceksin" (Yavuz, 1996: 91-93).

Doğan Özlem'in söylediği gibi felsefe geleneği ve akademik geleneği olmayan ülkelerde entelektüellerin çıkması daha da zorlaşır. Özlem'e göre, ideologlar, ideolojilerini meşrulaştırmak için felsefeyi kullanırlar. Onlar, bir yönüyle temellendirme ve sistemleştirme etkinliği olan felse-

feyi, kendi ideolojilerini sağlamlaştırmak amacıyla kullanırlar. Ancak, ideologlar, felsefenin aynı zamanda kuşkuyu içinde barındıran bir eleştiri ve sorgulama yönünün de olduğunu göz ardı ederler (Özlem, 1995: 211).

Kılıçbay'a göre canlı tartışmaların olmadığı, eleştiri kültürünün yerleşmediği yerlerde özgün eserlerin verilmesini beklemek boşunadır. Olsa olsa yapılan çalışmalar, Batılı ülkelerden yapılan nakillerden öteye gitmez (Kılıçbay, 1995: 176). Kuşkusuz sistemli yapılan nakiller ve çeviriler, bir ülkenin düşünce ortamını besler. Bu noktada önemli olan, bu gelenekleri özümseyip kendi geleneğini oluşturabilmektir. Ancak, o zaman bu geleneğin içinde entelektüeller yetişebilir. Türkiye'de, katedilen mesafeye rağmen hâlâ bir felsefe geleneğinden söz edebilmek mümkün değildir.

Bu çerçevede Shayegan'ın, *Yaralı Bilinç* adlı kitabında İran'ın kültürel ve entelektüel hayatıyla ilgili çizdiği tablo, Türkiye'deki düşünce dünyasına pek çok yönden benziyor. Örneğin, herhangi bir bilgi blokunu, bir ekolü dikkate almadan yapılan rastgele çeviriler, düşünce hayatını "çarpık bir biçimde" besliyor. Herhangi bir siyasaya dayandırılmadan yapılan bu çeviriler, tutarlı bir bilgi bütünü oluşturamıyorlar. Bilgi şebekesinde yer yer boşlukların olması nedeniyle okurlar, çeviri-kitaplardan acelece yanlış yorumlar çıkartabiliyorlar. Bir de, yanlış anlamalara dayalı olarak düşünce üretmeye kalkmak ise başlı başlına karmaşaya yol açıyor: "Çoğu zaman bağlamının dışında yapılmış olan bu çeviriler, sağdan soldan birbirinden kopuk bilgi kırıntıları devşiren ve bunlardan fikirlerini desteklemek için yerli yersiz yararlanan bütün bir yazar ve entelektüel kuşağı beslemiştir. Kesin yargılara da, kapsamlı ve eleştirel usavurmadan ziyade toptan mahkum etmeye başvuran o indirgemeci görüşler de bundan ileri gelmektedir" (Shayegan, 1993: 135). Çoğunlukla iki dile ve iki kültüre yeterince hâkim olmayan çevirmenler tarafından gerçekleştirilen hatalı çeviriler ise muazzam olan kavramsal çarpıklığı iyiden iyiye içinden çıkılmaz bir duruma getiriyor. İkinci dilden, sözgelimi, Almanca bir kitabı, İngilizce'sinden çevirmek ise yanlış anlamları, daha da vahimleştiriyor. Sonuçta, böylesine bir kültürel ortamda, ideologlar rahatlıkla at koşturabiliyorlar.

Tarihsel olarak düşünceyle uğraşanların, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde geçimlerini sağlamak açısından şu ya da bu biçimde devletle ilişkilerinin olması da üzerinde düşünülmesi gereken bir başka olgudur. Bu olguya dikkat çeken Özlem, bürokrat, yönetici olan aydınların Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve Cumhuriyet'in başlarında kültürel ve siyasal hayatta bir "ara tip" olarak kaldıklarını ifade eder. Aydınların Batılı anlamda entelektüel olmakla,

bürokrat ve yönetici olmak arasında sıkışıp kaldıklarını vurgulayan Özlem, söz konusu grupların muhalefette ve iktidarda farklı farklı tutumlar sergilediklerine işaret eder. Muhalefetteyken, tıpkı aydınlanmacı entelektüeller gibi değişimci ve devrimci fikirler ileri sürmüşlerdir. Ne var ki aynı kadrolar, iktidara geldiklerinde muhafazakâr politikacılar olup çıkmışlardır (Özlem, 1995: 209). Kuşkusuz, burada aydınların muhalefet yaparken sınırlı anlamda Batılı entelektüellere benzedikleri gözden kaçırılmamalıdır. Özlem'e göre aydınlar, modernleştirme projesini hayata geçirirken misyoner gibi davranmışlardır. Kendilerini toplum üstünde gören aydınlar, kendi "doğrularını" mutlak doğrular olarak algılamışlar ve ona göre hareket etmişlerdir. Bu doğrular ışığında toplumu aydınlatmak, ona müdahale etmek aydınlar açısından son derece normaldir. Özlem'in ifadesiyle o, kendi "doğru"sunun başkalarının "doğruları" arasında bir "doğru" olabileceğinin farkında olmayan bir dogmatiktir. O "evrensel" olduğuna inandığı "doğru"sunu topluma dayatmakta, topluma yol göstermekte, toplumu eğitmekte ısrarlıdır. Aydın, sorgusuz sualsiz benimsediği bu projesinin, toplumsal gerçeklerle uyuşup uyuşmadığına ilişkin sorulara büyük tepki gösterir. Özlem, toplumsal gerçekliği, kendi tarihselliği, tekilliği ve özgüllüğü ile kavramak için bir çaba harcamayan aydınların kendi biçtikleri elbiseyi topluma giydirmekte ısrarlı olduklarını vurgular. Elbise, topluma uymazsa aydınların büyük bir hayâl kırıklığı yaşadıklarını belirten Özlem, aydınların yine bundan dolayı toplumu suçladıklarına dikkati çeker (Özlem, 1995: 210).

Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze aydınlarla iktidar arasındaki ilişkileri sorgulayan Yıldız ise, aydınların devletin içinde yetişmesinin sonuçlarını tartışır. Batılı aydın için iktidarın bir karşı mücadele şeklinde olduğunu vurgulayan Yıldız, entelektüellerin iktidarda kalmak gibi bir sorunlarının olmadığını savunur. Bunun tersine Osmanlı aydınlarının iktidarda doğduklarını ve burada kalmak için destek aradıklarını belirten Yıldız'ın ifadesiyle "İktidar-kurucu misyonu Türk aydınının eleştirel gücünün gelişmesini önledi, onu devletin memuru hâline getirdi (Yıldız, 1995: 366). Devlet örgütünün içinde olan Cumhuriyet aydını da, kendini toplum için iyi ve doğruyu düşünen sınıf-üstü bir konumda görür. Bu dönemde öncülük görevini sürdüren aydınlar, kendilerine biçtikleri sınıflarüstü konum gereği sorumluluklarını artırdılar. Bunun doğal bir sonucu olarak iktidar aygıtı içinde yer alan aydınlar, bu konumlarını korumak için mücadele ettiler. Sonuçta, iktidarın bu kadar yakınında olma, aydına kurtarıcı, kurucu, yönetici misyonuna ek olarak yeni bir misyon da verdi: Koruyuculuk (Yıldız: 367). Uzunca bir süre devletin eliti olarak kalan Türk aydını, devlet politikasının dışındaki dünya görüşlerine sıcak bak-

madı. Devlet politikalarıyla toplumun edilgenleştirildiği, buna karşılık "aydının" değişimi sağlayacak etkin bir varlık olarak ön plana çıkarıldığını vurgulayan Yıldız, bu nedenle, devletin "aydın memurlar" yetiştirmeye öncelik verdiğini ifade ediyor. Sonuçta, iktidarla bu yakın ilişkisi aydını, "ideologa" dönüştürdü:

> Toplumsal dönüşümlerde yükümlendiği misyona uygun olarak 'öncü' rolü oynamaya çalışan Türk aydını sürekli dayanak aradı. Dayanağını, ya iktidarda ya dış dinamiklerde ya da popülizmde bulmaya çalıştı. Bu nedenle entelektüel yanından çok, siyasallaşma yanı ağır bastı. Bu özelliği, baskılar karşısında varlığını sürdürmek için siyasal olmak zorunluluğundan doğdu. Siyasetin öncelik olarak öne çıkması ise, onu çoğunlukla ideolog ve demagog hâline getirdi (Yıldız, 1995: 376).

Aydınların, iktidarla bu yakın ilişkisi, maddî açıdan onları devlete bağımlı kılıyordu. Geçimini devletten sağlamaları nedeniyle de istese de birçok aydın, özerk ve bağımsız entelektüel kimliğe bürünmekte zorluk çekti. Düşünceyle uğraşan insanların, maddî anlamda bağımlı oldukları devletin ideolojisini eleştirebilmesi ve sorgulayabilmesi neredeyse olanaksızdı. Bu tür bir girişimde bulunanları bekleyen akıbet ise, hemen her zaman aynı olmuştu: İşinden kovulma ve entelektüel uğraşlarının kesintiye uğraması.

Kültürel ve ekonomik nedenler kadar siyasal ikliminin sertliği de bu topraklarda entelektüellerin yaşamasına izin vermemiştir. Cumhuriyet ideolojisinin, toplumu homojenleştirme projesi doğrultusunda kendi dışındaki bütün siyasal-ideolojik akımları tasfiye etmesi, düşünce ortamının yoksullaşmasıyla sonuçlandı. Yıldız'ın ifadesiyle, merkeziyetçi, otoriter ve muhalefete hoşgörüsü olmayan devlette toplumsal eğilimin, özerk gelişmesi istenmezdi (Yıldız, 1995: 369). Böylesi bir ortamda muhalif olmak, farklı bir dünya görüşünü savunmak başlı başına bir cesaret işiydi. Bunu yapanları ise çeşitli cezalar bekliyordu. Bu dönemde Marksizme bağlanmış sol aydınların başına gelenler, buna örnek olarak gösterilebilir.

Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte ortaya çıkan nispî özgürlükçü ortam, çok geçmeden Demokrat Parti'nin baskıcı politikalarıyla sona erdi. Yine aydınlar, büyük baskılarla karşı karşıya kaldılar. Bu dönemde başlayan Soğuk savaş, aydınlar üzerinde sindirme ve baskı politikalarının dozunu giderek arttırdı. Soğuk savaş stratejileri, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de fikir hayatına büyük bir darbe vurdu. Yıldız'a göre soğuk savaş ideolojisi, düşüncenin sınırlarını belirleyerek, uç veren özgürlükçü ortamı yok etti (Yıldız, 372).

Üstü örtük ve açık askerî ihtilaller gibi zaman zaman patlak veren fırtınalar, tomurcuk hâlindeki entelektüelleri darmadağın etmiştir. Bütün askerî darbelerden sonra, entelektüeller, "1402'lik"ler gibi üniversiteden uzaklaştırılmışlardır. Üniversite dışındaki edebiyatçıların büyük bir çoğunluğu ise çeşitli hapis cezalarına çarptırılmıştır. Sivil dönemlerde ise demokratik olmaya çalışan bir sisteminin gölgesi olan otoriter sistem, entelektüellere hayat hakkı tanımamıştır. Orada burda tutunmaya çalışanları ise bin bir zorluk beklemektedir. Özetlersek, bütün bu nedenlerle Türkiye'de entelektüel olmaya çaba harcamak, gerçekten bir cesaret işidir. Kuşkusuz, dünyanın her tarafında entelektüeller, çeşitli baskılarla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak, sayıları az da olsa, üniversiteler, sivil toplum kuruluşları gibi entelektüellere kucak açan kurumlar da bulunmaktadır. Ne var ki Türkiye'de entelektüeller, bir yandan hayatlarını sürdürmek için mücadele ederken bir yandan da devletten ve değişik siyasal ve kültürel kamplardan gelen baskılara karşı göğüs germek zorundadır. Bütün bunları yaparken de kelimenin tam anlamıyla yalnız başınadırlar. Bu topraklarda entelektüel olmak, gerçekten birçok bedeli ödemeyi, baştan kabullenmek anlamına gelmektedir.

Eserleri nedeniyle bazı kesimlerce Türkiye'de düşünce dünyasından dışlanmaya çalışılan Şerif Mardin de mevcut düzeni eleştiren, sorgulayan entelektüellerin, Türkiye gibi çevre ülkelerinde neden az yetiştiği sorusuna yanıt aramıştır. Düşünceyle uğraşanlar hakkında Batı'da ve Türkiye'de üretilen kavramları irdeleyen Mardin, yazısında, "literati" kavramından yararlanır. Geleneksel toplumlarda *literatus* (çoğulu literati) zihinsel becerilerini, toplumun yapısını pekiştirmek amacıyla kullanır. Dinî değerleri kitleye ve gelecek kuşaklara aktarmaya çalışan literati grubu, geleneklerin hatırlatılması işini de yüklenmiştir.

Batı'da özellikle Rönesans'la birlikte, mevcut düzenin değerlerini koruyan *literati* grubu, sorgulamayı ve eleştirmeyi temel alan entelektüel gruplara dönüşmüştür. "Büyüklerin" himâyesinden kurtulan entelektüeller, malî olarak, kendilerini ayakta tutacak kaynakları denetlemeye başlamışlardır. Ancak, bu kurtuluş sanıldığı kadar büyük olmamıştır. Asilzâdelerin himâyesinden uzaklaşıp büyük kuruluşların himâyesine girmek, entelektüellerin konumunu sınırlı ölçüde değiştirmiştir. Modern iletişim araçları, onların etkinliklerini daha çok etkilemiştir. Entelektüeller, modern kitle iletişim araçlarına adeta çöreklenmişlerdir (Özellikle gazetelerin ve dergilerin). Bu iletişim ortamı, sorgulama ve tartışmaya yeni bir meşruiyet temeli sağlamıştır. Artık, her konu, kamusal ortamlarda yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Sonuçta, entelektüeller, *literati*nin yerini almıştır. Mardin'in buraya kadar söyledikleri, erken kapitalist dö-

nem için geçerlidir. Bu dönemde gelişen birtakım kurumlar, göreli olarak kamusal konuların rasyonel ve eleştirel olarak tartışılmasını mümkün kılmıştır (Golding ve Murdock, 1997: 61). Ancak, birçok yazarın da dikkati çektiği gibi Batı toplumlarında da kamusal alanın "çökmesiyle" birlikte, entelektüeller, seslerini duyurabilecekleri iletişim olanaklarından büyük ölçüde yoksun kalmışlardır.

Mardin'e göre entelektüeller, konuları artık bir "kişi" olarak ele almaktadır:

> 'Intellectuel'i 'literatus'tan ayıran yalnız eleştirici olması değil, bu eleştiriyi grubun içinden yapmaması, kolektif görev niteliğini üzerinden atmış olmasıdır. Bu yeni rol, kolektif hayatın bizzat temellerinin sorgulanmasını mümkün kılar, Batı aydınlarında beğendiğimiz 'açık uçlu' düşünceyi yaratır (Mardin, 1991: 261).

Oysa Mardin'e göre, genellikle Türkiye'de düşünceyle uğraşanların literati olma özellikleri hâlâ ağır basmaktadır. Mevcut düzenin yeniden üretilmesine katkıda bulunan bu gruplar, eleştirel olma yeteneğini hâlâ kazanamamıştır (Sırf moda olması nedeniyle birtakım eleştirel yaklaşımları benimseseler de, bu onların belirtilen yapısal özelliklerini değiştirmez). Bu gruplar, lonca sistemine benzer bir şekilde, dışarı kapalı olarak faaliyetlerini yürütürler. Bu anlayış doğrultusunda bilgi, bilmeyenlerden çoğu zaman saklanır. Bu gruplar, doğaları gereği, göreli bağımsızlığı ilke edinen entelektüellere olumlu yaklaşmazlar. Çünkü entelektüeller, onların varlıklarına bir tehdit oluşturur.

Batı'da entelektüeller, insan ruhunun en karmaşık labirentlerine kadar inmişlerdir. İnsanın ruh dünyasını etkileyen dinamikleri, her yönüyle araştırmışlardır. Mardin'e göre, insanın, tutkularıyla, iktidar hırsıyla, ruhunda barındırdığı düşünülen bütün özellikleriyle mercek altına alınması, romantizm akımıyla başlar. İnsanın ruh dünyasının gelgitlerini, parametrelerini belirleyen bu *daemon* güçlere, geleneksel kültürümüzde yer verilmez. Entelektüellerin sorguladığı, sırlarını öğrenmek için çaba harcadığı bu *daemonic* güçler, insan şahsiyetini bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşırlar. Kötülük, nefret gibi olumsuz duygular, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı ve iktidar hırsı, insanın *daemonic* taraflarını oluşturur. Mardin, modern dünyada "aydınlarımızın" bu güçlerle hesaplaşmaktan çekindiğini ileri sürer. *Daemon*'un maskelendiği, kabul edilmediği ve yalnızca kötüyle bir tutulduğu toplumlarda sanat ve edebiyat yetkin örnekler veremez. Mardin'in bu tespiti bilim dünyası için geçerlidir. Nitekim, bu tarafları cesur bir biçimde inceleyen düşünürlerin sayısı azdır. Ancak, edebiyatta, bu yargıyı geçersiz kılacak birçok örnek bulunabi-

lir. Oğuz Atay, Adalet Ağaoğlu, Pınar Kür, Selim İleri, Yusuf Atılgan insan dünyasının bilinmedik, korku uyandıran yanlarını ustalıkla dile getirmişlerdir. Belki bu yüzden, Türkiye'de gerçek entelektüellerin birçoğu edebiyatçılar arasından çıkmıştır.

Türkiye'de entelektüeller, deyim yerindeyse mayınlı alanlarda hareket etmektedir. Etnik ve dinî sorunları, resmî bakıştan biraz farklı değerlendirdikleri zaman başlarına gelmedik kalmamaktadır. Devlet mekanizması hemen harekete geçmektedir. Akademisyeninse, hakkında hemen soruşturmalar açılmaktadır. Şansları yaver gidenlerse, çeşitli soruşturmalarla bu işten yakalarını sıyırırlar. Ancak, akademik kariyerleri çoktan tehlikeye girmiştir. Ne de olsa kutsal devlete gönülden bağlı olan "aydınlar", çeşitli jürilerde onları beklemektedir. Şansları olmayanlar ise, kendilerini doğrudan üniversitenin dışında bulabilirler. Siyasal kamplarına aykırı tezleri gündeme getirenleri ise, aforoz beklemektedir. Siyasal yelpazenin neresinde olursa olsun, ideologlar, düşünce yargıçları gibi entelektüellerin üzerine gider ve kısa bir sürede deyim yerindeyse "hesaplarını görür". Bir taraftan devletin ideologları, diğer taraftan siyasal kampların ideologları. Entelektüel tamamen kuşatılmış durumdadır. Bütün bunlara rağmen entelektüel, doğru bildiği yolda ilerler. Said'in söylediği gibi sürgün olmayı, marjinal kalmayı, yabancı olarak hayatını sürdürmeyi, entelektüel, zaten baştan kabul etmiştir:

> Ne koruyacak makamları ne de başında nöbet tutup gücüne güç katacakları toprakları olan entelektüellerde bazılarını çok rahatsız eden bir şey vardır; kendini beğenenleri de yok değildir ama daha çok kendileriyle dalga geçerler mesela, lafı eveleyip gevelemektense dobra dobra konuşurlar. Ama şu gerçekten kaçış yoktur: Kendilerini böyle gören entelektüellerin ne yüksek mevkilerde eş dostları, ne de resmî makamlarda itibarları olur. İnsan yalnız kalır, doğru; ama her zaman sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir yalnızlık (Said, 1994: 16).

Cangızbay'ın, Said'in, Mardin'in portrelerini çizdikleri türden entelektüellerin sayısı çoğaldıkça, meydanı boş bulup büyülü sözlerle ortaya atılan ideologlar, artık rahat rahat hareket edemeyecekler. Belki o zaman ideologlardan büyük destek alan iktidar sahiplerin de huzuru kaçmış olacak.

KAYNAKÇA

Bauman, Z. (1996). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev: Atakay, K. İstanbul: Metis Yay.

Cangızbay. K. (1998). *Sosyolojik Praksis,* Ankara: Öteki Yay.

Cangızbay K (2000). "Münevverden Entel'e" *Bilim ve Siyaset*, Sayı:1.

Golding, P., Murdock G. (1997). "Kültür, İletişim ve Ekonomi Politik", *Medya, Kültür*

ve Siyaset, Der: İrvan, S. Ankara: Ark Yay.

Kılıçbay, M. A. (1995). "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak" Sabahattin Şen (der) *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yay.

Mardin, Ş. (1991). "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Der: Türköne M. ve Önder T. İstanbul: İletişim yayınları.

Meriç, C. (1993). *Jurnal*, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yay.

Meriç, C. (2000). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yay.

Özlem, D. (1995). "Felsefe Geleneğimiz ve Aydınımız" Sabahattin Şen (der) *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* İstanbul: Bağlam Yay.

Said, E. (1995). *Entelektüel*, Çev: Birkan, T. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Shayegan, D. (1993). *Yaralı Bilinç*, Çev: Bayrı, H. İstanbul: Metis Yay.

Ülgener, S. (1983). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, İstanbul: Mayaş Yay.

Yavuz, H. (1996). *Denemeler*, İstanbul: Boyut Yay.

Yıldız, G. Yavuz (1995). "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", Sabahattin Şen (der) *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* İstanbul: Bağlam Yay.

Avrupa Merkezcilik* Üzerinden Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç

Berrin Koyuncu Lorasdağı- Hilâl Onur**

Giriş

Türkiye'nin 80 yıllık modernleşme tarihinin konusunu oluşturan siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik dönüşümlerin temel referansı, Batı uygarlığı olagelmiştir. Günümüzde de Türkiye'nin Batı'ya entegrasyonu tartışmalarında belirleyici eksen, Batı uygarlığı modelidir. Bu model, Türkiye'nin modernleşme tarihinde olmazsa olmaz "çağdaşlaşma projesi"

---

* Bu kavram Türkçe literatüre Avrupa merkezcilik şeklinde girmiş olsa da, kavramın "Eurocentrism"/"Eurozentrismus"u tam olarak karşılamadığını düşünüyoruz. Kavramın Avrupa merkezcilik mi, yoksa Avrupa merkeziyetçilik mi olarak kullanılması konusunda kararsız kalsak da, çekincelerimizle Avrupa merkezcilik ifadesinin kullanılmasını tercih ettik. Ancak, "Avrupa merkezcilik" kavramının, Avrupa dışının kendisine Avrupa odaklı bakmasını ifade ederek bir anlamda içselleştirilmiş oryantalizm görüntüsü sergilediğine inanıyoruz. Böyle bakılacak olursa, "Avrupa merkeziyetçilik" kavramının ise, Avrupa'nın kendisini aktif bir konumlandırma içerisinde merkez olarak tayin etmesi ve bunu ideolojiye dönüştürerek, oksidental bir tavrı benimsemesine işaret ettiği düşüncesindeyiz. Yine de, gözlenen bu kavram karmaşasının ancak dilbilimciler tarafından çözümlenebileceği kanaatindeyiz.

** Berrin Koyuncu Lorasdağı & Hilâl Onur, Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü.

olarak tanımlanır. Ancak, Türkiye'nin eklemlenmeyi hedeflediği bu projeye, Batı'nın bakışı tartışılmalıdır. Bilindiği gibi, bu yönelime rağmen, Türkiye Batı tarafından hâlâ "hasta adam" ya da "öteki" olarak anılmaktadır.[1] Buna bağlı olarak, Türkiye'nin bu çağdaşlaşma projesi, tek tip ve Batı merkezci modele tekabül eden "bir oksidental uygarlık süreci"ne (Elias 1988 II: 374) eklemlenme olarak algılandığından, uygarlık kavramının yeniden gözden geçirilmesi büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, bir yandan Elias örneğinde söz konusu tek tip ve Batı merkezci uygarlık sürecini ele almak, diğer yandan da Meriç örneğinden yola çıkarak oksidental uygarlık kavramsallaştırmasına eleştirel bir duruşu ortaya koymaktır. Kanımızca bu noktada, neden Elias ve neden Meriç ve uygarlık anlayışlarının ele alındığı açıkça ifade edilmelidir. Elias'ın uygarlık anlayışının tartışılmasının gerekliliği, *Uygarlık Süreci* adlı kitabında Batı'da -kendi ifadesiyle oksidentte- uygarlığın nasıl geliştiğine yanıt ararken, Avrupa merkezci bir tutum sergilemesiyle ilintilidir. Uygarlık için en önemli faktörün kültür olduğu inancıyla orient-oksident ayrımı yapan Elias, "Das Abendland" dediği Batı ve Orta Avrupa'yı 'oksident' olarak değerlendirirken, "Das Morgenland" dediği ve Balkanlar'ı da dahil ettiği Orta Doğu ve Uzak Doğu'yu ise 'orient' olarak görüyor. Burada üstünde durulması gereken nokta, Elias'ın 'orient'in düşük kültürel değerlere sahip bir dünya olduğunu iddia etmesidir (Elias, 1994: 20).

Elias'ın bu bağlamda ele alınmasının bir başka nedeni de *Uygarlık Süreci* adlı kitabının günümüz Batı düşüncesine etkileridir. Zira, bu etkinin en bariz tezahürü Batı'nın siyasal düşüncesinin önde gelen kuramcılarından Karl Raimund Popper'in Elias'ın "uygarlığın oksidental bir süreç" olduğu görüşünden esinlenerek ve daha da ileri giderek "pax civilitatis"[2] önermesidir. Elias'ın bir başka önemi de küreselleşme, kültür ve modernite tartışmalarında öne çıkartılmasıdır. Küreselleşme tartışmalarında, Elias'a gönderme yapılmasının nedeni, daha küreselleşme kavramı kullanılmaya başlamamışken, ulus-devletlerin sınırlarının aşılmasının ve in-

[1] "Boğazın hasta adamı" ifadesi, Alman Orient Institut (Orient Enstitüsü) başkanı Udo Steinbach ve Bassam Tibi tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Bu konuda bkz. Steinbach, U. 1996. *Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas*. Bergisch-Gladbach: Lübbe; Tibi, B. 1998. *Aufbruch am Bosporus. Die Türkei zwischen Europa und dem Islamismus*. München: Diana.

[2] Popper, *pax civilitatis* (Uygarların Antlaşması) olarak ifade ettiği düşüncesinde, özellikle Afrika'daki düşük yoğunluktaki demokrasilerin ilerletilmesi için gerektiğinde uygar dünya olarak betimlediği Batı'nın savaş gibi araçları kullanma hakkının olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Bu konuda bkz. özellikle Popper, K. R., 1974. *Das Elend des Historizismus*. Tübingen.

sanlığın bir bütün olarak düşünülmesinin önemine yaptığı vurgudur. Bu aşamada, küreselleşmenin kültür üzerine etkisinin "homojenleştirici" olacağı fikri, Elias'ın düşüncelerine dayandırılabilir.

Bu çalışmada, Elias ile karşılaştırmalı olarak Meriç'in uygarlık ve kültür anlayışının tartışılmasının nedeni, Meriç'in uygarlıkların farklı zeminlerde gelişebileceğini ve bu anlamda Batı uygarlık modelinin bir *non plus ultra* olmadığını savunmasıdır. O zaman Elias'ın iddia ettiği gibi, uygarlığın Batı'ya özgü olmadığı, Meriç'in temel savıdır. Hattâ Meriç, Batı uygarlığının üstünlük iddiasının bir kendini beğenmişlik olduğunu belirtir. İşte bu noktada, Meriç'in önemi, Türk modernleşmesinin resmî ideolojisini oluşturan Avrupa merkezci modernleşme, uygarlaşma/çağdaşlaşma tartışmalarında belki de 'alternatif' olabilecek bir duruşa sahip olmasıdır.

Çalışmamızda, öncelikle Avrupa merkezcilik ideolojisinin kısa bir çerçevesi sunulacaktır. Daha sonra, Elias'ın uygarlık sürecine ilişkin oluşturduğu model ve Meriç'in uygarlık ve kültür tartışmaları incelenecektir. Değerlendirme bölümünde ise, bu iki düşünürün orient-oksident bağlamında var olan farklılıkları irdelenerek, son dönemlerde Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği konusunda temel probleme işaret eden Türk modernleşmesi/çağdaşlaşması ve Türkiye'nin siyasî yönelimlerine dair yapılan tartışmalara katkıda bulunulmaya çalışılacaktır.

AVRUPA MERKEZCİ İDEOLOJİNİN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL GELİŞİMİ

Uygarlık, kültür, modernleşme, gelişme gibi çalışılması ve anlaşılması zor olan kavramların ve süreçlerin, Avrupa merkezci ideolojinin üzerinde düşünmeden kavranamayacağına inanıyoruz. Avrupa merkezciliğin neler ifade ettiği, çalışmamızın sınırlarını aşsa da, bu ideolojinin uygarlık tartışması bağlamında genel bir çerçevesinin sunulması zorunludur. O nedenle ilk önce, Avrupa merkezciliğin ekonomik boyutunu oluşturan kapitalizmle ilişkisini ele alarak, bu ideolojinin çıkış noktasına işaret edilecektir. Buradan yola çıkarak, Avrupa merkezci ideolojinin ikinci ve çalışmamız açısından önem arz eden siyasî ve kültürel boyutu irdelenecektir.

Avrupa merkezci anlayışın kökeni, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfetmesine kadar götürülebilir. Bahsedilen ideoloji, Avrupalı'nın üstünlüğünü vurgularken, Amerika kıtası yerlilerinin Avrupalı işgalciler tarafından toplu hâlde imha edilmesini örtbas etme hedefini de taşımaktaydı. Max Horkheimer'ın "kapitalizmden söz ediliyorsa, mutlaka faşizmden söz etmek gerekir" cümlesi değiştirilerek ifade edilirse, Avrupa merkezci ideolojiden söz ederken, kapitalizm ile ilişkisinin üzerinde durmak

gereklidir. Çünkü, *Burjuva Tarih Felsefesinin Başlangıcı* adlı eserin-de, Horkheimer, Avrupa merkezciliğin, o dönem Avrupa'sında yaşanan huzursuzluğun da bir sonucu olduğunu vurgular ve bu mutsuzlukları göreceleştirmek için bir antagonizma yaratmaya çalıştıklarını ifade eder. Bu çerçevede arayışlar, "ya Eski Ahit'teki cennete ya da Yunan arkadyalarına ya da bilinmez uzak deryalara" dair gelişmiştir (Horkheimer, 1930: 78). Özellikle, XVI. yüzyılda Avrupa'da oluşturulan ütopyalar, yaşanan sorunlara bir tepki olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Horkheimer ve Adorno'nun, ideoloji üzerine yaptıkları çalışmalara bir giriş mahiyetinde olan şu cümleleri dikkate değerdir: "XVI. yüzyıldan XVII. yüzyıla geçiş dönemindeki yeni çağ burjuva toplumunun başlangıç aşamasından itibaren, yanlış bilinç içeriklerinin en genel koşulları fark edilmeye başlanmıştır" (Horkheimer/Adorno, 1956: 163). İfade edilen bu dönemde, ideolojinin sosyal boyutu ve buna bağlı olarak farklı toplumlara yönelik önyargıların oluşmaya başladığı gözlenebilir.

Samir Amin, Avrupa merkezciliğin modern bir olgu olduğunu ifade ederken, bu ideolojinin köklerinin Rönesans'a kadar gittiğini ve XIX. yüzyıldan sonra başladığını iddia eder. Bu nedenle, ona göre, Avrupa merkezcilik, modern kapitalist dünyanın kültür ve ideolojisinin önemli bir boyutunu oluşturur (Amin, 1989: vii). Amin'in savına göre, Avrupa merkezcilikle ilgilenmenin en doğru yolu, bu kavramın, kapitalizm ideolojisinin içine yerleştirilerek ele alınmasıdır. Bu noktada yapılması gereken, Avrupa merkezciliğin hangi işlevleriyle bir meşrulaştırma aracı olduğunu belirlemektir. Daha da önemlisi, bu işlevlerin kapitalizmin gerçek doğasını nasıl gizlediğini ve karmaşaları ile ilgili bilinci nasıl bozduğunu göstermektir (Amin, 1989: xi).

Avrupa merkezciliğin ekonomik boyutunun önemi göz ardı edilemez. Ancak çalışmamız için önemli olan boyutu, bu kavramın kültürel bir olgu olması ve ideoloji olarak bilimsel çalışmalarda da son derece etkili olduğu gerçeğidir. Avrupa merkezciliğin Batı kültürünün temelini belirlediği ve böylesi bir kültürü oluşturmak için Batı'nın, Said'in ifade ettiği gibi, 'orient'i kurguladığı inkâr edilemez bir husustur. Bunun sebebi, Batı'nın kendi başarılarını, rasyonelliğini, kültürel ve ekonomik hegemonyasını vurgulamak için, 'orient'i yaratmak istemesidir (Budde/Sieverich, 1989: 15). Yaratılan ve kurgulanan Avrupa dışılık olgusu, Avrupalı bilincinde ve sosyalizasyonunda bir dizi etkiye dayanmaktadır. Buna örnek olarak, Avrupa patentli atlaslarda yerleştirilen mekân anlayışı gösterilebilir. Zira, "atlaslarda ve dünya haritalarında, çarpıtılmış mekânsal canlandırılmalarla, en yakın çevremizi en büyük ve en geniş mekân, en

uzak bölgeleri ise giderek küçülen ve önemsizleşen mekânlar olarak algılamamızı sağlayan bir dünya perspektifi çizilmektedir" (Bauer, 1968).

XIX. yüzyıldan itibaren, Avrupa'nın ve Avrupalı'nın dünya tarihindeki rolünün abartıldığı ortadadır. Bu noktada, o dönemde Avrupa'da yapılan siyasal tartışmalara bakmak yeterlidir. Zira, o tartışmalarda, Avrupa dışındaki kültürlerin değerleri göz ardı edilmekte hattâ reddedilmektedir. Bu nedenle, Toynbee'nin tarihsel gelişmeyi yorumlarken Avrupa merkezci bakışı temel alarak, "dünyada toplam otuz dört kültür vardır, bunların yirmi beşi beyaz ırka dahildir ve sadece dokuzu diğer ten rengine sahip ırklara dahildir" sözleri, Ortega y Gasset tarafından şiddetle eleştirilmektedir (bkz. y Gasset, 1964: 203).

Dikkat çekici bir başka eleştiri de, İngiliz tarihçi Martin Bernal'den gelmektedir. Bernal, *Black Athena* adlı eserinde, klâsik Avrupa kültürünün geçmişi olarak Yunan kültürünün gösterilmesinin bir uydurmaca olduğunu ve Afrika köklerinin yok sayıldığını iddia eder. Bu eserde, Bernal, Yunan tarihine ilişkin "Âri modeli ve Eskiçağ modeli" adlarını verdiği iki model sunmaktadır. Birinci modele göre, Yunanistan özünde Avrupalı ya da Âri'dir. İkinci modele göre ise, Yunanistan, Levantlı olarak Mısır ve Sâmi kültür alanının periferisinde yer almaktadır. Bernal, Eskiçağ modelinin, genellikle Klâsik ve Helenistik Çağ'daki Yunanlılar tarafından benimsendiğini savunur. "Bu modele göre, Yunan kültürünün Mısırlılar'ın ve Fenikeliler'in M.Ö. 1500 civarında yaptığı kolonileştirme ve yerli halkı uygarlaştırma sonucunda ortaya çıktığını" belirtir. Bernal'in daha çarpıcı iddiası ise, Yunanlılar'ın, Yakındoğu kültürlerinden birçok şeyi alarak kendi uygarlıklarına mâl ettikleridir (Bernal, 1998: 49). Âri modeli ise, Mısır ve Fenike uygarlıklarının etkisini inkâr ederek, "kuzeyden bir istilâ olduğunu ve istilacıların yerel 'Ege' ya da 'Pre-Helen' kültürüne baskın geldiğini" savunmuştur. Böylece, Yunan uygarlığı, "Hint-Avrupa dili konuşan Helenler ile yerli teb'alarının karışmasının bir sonucu olarak görülmektedir" (Bernal, 1998: 50). Bernal, Eskiçağ modelinin, herhangi bir iç kusur ya da zaafı olmadığı iddiasıyla dış nedenler yüzünden yıkıldığını belirtir. Ona göre,

> XVIII. ve XIX. yüzyıl romantikleri ve ırkçıları için ... Yunanistan'ın yerli Avrupalılar ile kolonileştirici Afrikalı ve Sâmilerin karışımının bir ürünü olması, pek tahammül edilecek bir şey değildi. Bu nedenle, Eskiçağ modelinin yıkılması ve yerine daha kabul edilebilir bir şeyin konulması gerekiyordu (Bernal, 1998: 51).

Romantiklerin ve ırkçıların yapay kurgularının en temel yansıması, Avrupa merkezci ideolojinin doğuşu olmuştur.

Avrupa merkezciliğin, kapitalizme bağlı olarak ve kültürel açıdan gösterdiği gelişmenin kısa bir değerlendirilmesinden sonra, Avrupa düşün dünyasında, bu yaklaşımın ideolojik arka planının hazırlanmasının üstünde durulması gerekmektedir. İddia edilebilir ki, uygarlığın, Batı uygarlığı olarak algılanması ve bunun bir tezahürü olan sömürgeciliğin ortaya çıkması, sözü edilen ideolojik arka plan çalışmalarına bağlıdır. Bu arka planı oluşturan zihniyetin en belirgin ifadesini, Immanuel Kant'ın şu sözlerinde bulmak mümkündür: "Afrika'daki zenciler[3] doğaları gereği, basitlikler ötesine geçen duyguya sahip değildirler ... Zenciler, doğaları gereği bilinçsiz ve değersizlerdir ve zencice bir tarzda o kadar gevezedirler ki, onları ancak dayakla ehlileştirmek mümkündür" (Kant 1960: 880).

Belirtilmelidir ki, bu düşünce tarzı Kant'a özgü değildir. Benzer ifadelere, Fichte, Herder, Hegel gibi Batı düşün dünyasının önemli isimlerinde de rastlamak mümkündür.[4] Bu düşünsel arka planın eyleme dönüşmesinin meşru hâle gelmesini, J. P. Sartre şöyle ifade eder: "Kimse bir suç işlemeden, kendisine benzeyeni talan edemeyeceği, sömüremeyeceği ve öldüremeyeceği için, sömürülenin insan olmadığı, bir ilke hâline getirilir" (Sartre, 1966: 13). Sartre'ın ifadesine dayanarak, Avrupa ve Avrupa dışındakiler arasında, Avrupa tarafından hoş görülecek bir sömüren/sömürülen, baskılayan/baskılanan şeklinde bir ilişki sürecinin başladığı söylenebilir. Bu ilişkinin en belirgin özelliğinin, Batı'nın kendisine bir "pedagojik misyon" yüklemesi olduğu ifade edilmelidir. Bu misyon, Shakespeare'in *Der Sturm* (Fırtına) adlı dramasında, Milanolu dük Prospero'nun Caliban adlı esiri ile yaptığı söyleşide, gözler önüne serilmektedir: "Sen bayağı esir...tenezzül edip kendimi zorlayarak seni konuşturmaya çalıştım. Her saat sana şunu ya da bunu öğrettim. Sen, ey vahşi, sen kendin ne istediğini bilmediğinden, ancak hayvanca guruldadığın için ve bir gün görüşünü bildirebilirsin diye seni kelimelerle bezedim" (Shakespeare, 1854: 249). İşte bu noktada, Batı'nın kendi kendine üstlendiği (yük edindiği!), bilgi götürme, öğretme, eğitme gibi aktif misyonunun, Elias'ın *Uygarlık Süreci* adlı temel kitabının özünü oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde, Elias'ın uygarlık anlayışı irdelenecektir.

---

[3] Bu metnin yazarları, siyasî doğruluk gereği, zenci kavramı yerine siyah kavramını kullanmayı tercih etmelerine rağmen, Kant'tan yapılan alıntının çevirisine sadık kalınması adına, "zenci" kavramını birebir çevirmişlerdir.

[4] Ayrıntılı bilgi için, bkz. Kula, O. B., 2002. *Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi*. İstanbul: Büke Yayınları.

GEÇ TANINAN BİR DÜŞÜNÜR: NORBERT ELIAS

Dünyada geç tanınan, Türkiye'de ise hâlâ çok fazla üzerinde durulmadığına inandığımız Elias'ın, uygarlık sürecine ilişkin fikirlerinin ele alınmasından önce, özgeçmişine değinmenin, düşünsel serüveninin anlaşılmasına katkıda bulunacağı kanısındayız.

ELIAS'IN YAŞAMINDAN KESİTLER

Elias, 1897 yılında bugün Polonya sınırları içerisinde bulunan Breslau'da, Yahudi bir tekstil tüccarı ailenin oğlu olarak doğmuştur. Lise eğitiminden sonra, 1916 yılında Alman ordusuna katılmış ve Birinci Dünya Savaşı'nda, Batı cephesi birliklerinde savaşmıştır. Savaş sonrası, Breslau Üniversitesi'nin hem felsefe hem de tıp fakültelerine kaydolmuştur. "Düşünce ve Birey" adlı doktora tezi üzerine, neo-kantçı geleneğe bağlı hocası Richard Hönigswald ile anlaşmazlığa düşmüştür. Bu anlaşmazlık sonucunda, felsefe disiplininden sosyolojiye doğru bir yönelim göstermeye başlamış ve araştırmalarına, tarihi temel alan sosyoloji çalışmalarının yapıldığı Heidelberg Üniversitesi'nde devam etmiştir. Burada, Max Weber'in kardeşi Alfred Weber tarafından profesör (Habilitation) adayı olarak kabul edilmiştir. Aynı dönemde, Alman muhafazakâr ideolojisinin temel düşünürlerinden Karl Mannheim ile dostluk ilişkisine girmiştir. Daha sonra, Mannheim'a Frankfurt Üniversitesi'nde Sosyoloji Bölüm başkanlığı teklif edilmesi üzerine, Elias, asistan olarak Frankfurt'a gitmiştir. Burada, eleştirel kuramın ve Frankfurt Ekolü'nün önde gelen isimlerinden Max Horkheimer, Herbert Marcuse ve Theodor W. Adorno ile aynı binada çalışmışlardır. Bu mekânsal yakınlığın yanı sıra, Walter Benjamin ile dostluğu sonucunda, İkinci Dünya Savaşı ve sonraki yıllarda Frankfurt Ekolü'ne katkıda bulunmuştur.[5] İlk yıllarında, araştırmalarının temeli olarak tarihselliğe vurgu yapan ve disiplinler arası bir anlayış benimseyen Frankfurt Ekolü'ne yakın olan Elias, ekolün giderek Marksizm'i temel alması ve siyaset bilimi kuramına yönelmesi sonucunda, söz konusu gruptan uzaklaşmıştır.

1933 yılında Nasyonal-Sosyalistlerin iktidara gelmesiyle, Elias'ın akademik hayatı kesintiye uğramıştır. Aynı zamanda, özel yaşamında da büyük bir travma yaşamıştır: Ailesi toplama kamplarına gönderilmiş ve

[5] Karl Mannheim ve Frankfurt Ekolü temsilcilerinin aynı binada ama birbirlerinden kopuk çalışmalar içerisinde olmalarının Elias'ta bir ikileme yol açtığını belirten Rolf Wiggershaus'un görüşlerine göre, Elias'ın, Frankfurt Ekolü ile sürekli bir uzaklığı söz konusu olmuştur. Ortak çalışmalar ise, Benjamin ile olan kişisel bağları süresince gerçekleşebilmişti. Bu konuda bkz. Wiggershaus, R., 1986. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: Carl Hanser.

annesi "Nasyonal-Sosyalist vahşetin" en acı simgesi olan Auschwitz'de öldürülmüştür. Yahudi olması nedeniyle, önce Paris'te iki, daha sonra İngiltere'de kırk yıl sürgün hayatı yaşamıştır. Londra'da, bir Yahudi örgütünün sağladığı küçük bir bursla, yaklaşık üç sene *Uygarlık Süreci* adlı kitabı üzerine çalışmıştır. İlk olarak, 1939'da İsviçre'de basılan bu iki ciltlik kitap, ancak otuz sene sonra Almanca ve İngilizce konuşan halklar tarafından okunmaya başlamıştır.

Uygarlık Süreci'nde Elias, Ortaçağ'dan itibaren Batı Avrupa'daki davranış standartlarının uygarlık sürecinde nasıl geliştiğini, bunun da devletlerin oluşması ve iktidarın tekelleşmesiyle ne şekilde ilintili olduğunu göstermeye çalışmıştır. Özünde, Avrupa uygarlık tarihinin analizini yapan Elias, bu çalışmasında, Batı uygarlığının nasıl ve hangi temellerde geliştiğini göstererek, bu uygarlığın oluşmasının temelindeki motivasyona dikkat çekmiştir (bkz. Elias 1988: xii). Elias, çalışmasının, basit bir tez olmaktan öte, geleneksel sosyolojinin temel varsayımlarını radikal bir şekilde reddeden bir paradigma olarak algılanmasını talep etmiştir. Uygarlık sürecinin duraksama noktalarının olacağı iddiasındaki Elias, *Almanlar Üzerine: XIX. ve XX. Yüzyılda İktidar Mücadeleleri ve Habitusun Gelişmesi* adlı eserinde, bu duraksama ve kırılma noktalarını irdelemiştir.

Elias, 1990 yılında Amsterdam'da 93 yaşında hayata veda etmiştir. Tanınması, 70'li yaşlarının sonunda, özellikle Hollanda'da gerçekleşen bu düşünür, *Uygarlık Süreci* adlı eseriyle bazı sosyal bilimciler tarafından, "dünyanın en orijinal ve çığır açan sosyologlarından biri"[6] olarak değerlendirilmiş ve hayranları oluşmuş olsa da, çalışmaları üzerine yapılan eleştirilerin varlığı da göz ardı edilemez. Geç tanınmasına ek olarak, Elias'ın düşünsel serüvenine dair diğer bir önemli husus da, özel yaşamını alt üst eden -ailesinin yok edilmesi ve kendi dilinden ve kültüründen uzaklaşmak zorunda kalması gibi- tecrübelere rağmen rasyonelliğini koruyabilmesidir. İddia edilebilir ki, Elias, bu rasyonellik sayesinde "uygarlık sürecinde" bir kesit ya da geri dönüş olarak değerlendirdiği Nasyonal-Sosyalizmi, düşünsel planda az tahribatla atlatmayı başarmıştır.

ELIAS VE "UYGARLIK SÜRECİ"

Elias, belirtildiği gibi, psikoloji, düşün bilimleri, felsefe, ekonomi ve tarih alanlarında yapay bir ayrım olduğundan yola çıkarak, disiplinler arası bir

[6] Bkz. L. Coser, "Review of What is Sociology? And Human Figurations", *American Journal of Sociology*, sayı: 86 (1980), s. 194; Z. Bauman, "The Phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, sayı: 13 (1979), s. 123; A. Giddens, "Review of The Society of Individuals", *American Journal of Sociology*, sayı: 98 (1992), s. 389).

çalışma anlayışı benimsemiştir.[7] Amacı, "tüm insanlığı" kapsayan bir kuram oluşturmaktır. Elias için, bu kuramın temelini, farklı ulusal davranış standartlarının karşılaştırmalı yöntemle ele alınması oluşturacaktır. *Uygarlık Süreci* adlı eserinde, bir yandan Batı Avrupa toplumlarının belli bir tarihsellik içerisindeki değişim süreçlerini betimlerken, diğer yandan buna paralel olarak ortaya çıkan hissetme ve davranış kalıplarının dönüşümlerini açıklamaya çalışmaktadır. "Uygarlık" kavramı, Elias görüşünde, insan davranış ve hissedişinin belli bir yönde oluşan uzun vadeli bir değişim sürecini ifade eder (Elias, 2002 II: 299). "Uygarlaşmanın" amaçlanmış, bilinçli ve "akılcı" bir süreç olmadığını da belirten Elias, yine de bu dönüşümün yapısallığı olmayan ve kargaşa içinde gerçekleşen bir değişim de olmadığını vurguluyor (Elias, 2002: 299-300). Elias, uygarlık sürecini, iki yönlü ve birbirini takip eden iki aşama olarak ele alır. Birinci yönü, psiko-oluşum olarak adlandırılan ve insanın gelişme sürecinde ortaya çıkan, "otomatik ve körlemesine işleyen bir öz denetim mekanizmasıdır" (Elias, 2002 II: 305). Öz denetimi, "spontane dalgalanmaların dizginlenmesi, duyguların geri çekilmesi, düşünce alanının anlık olandan aşılarak geçmiş nedensellik ve gelecek devamlılık zincirine genişletilmesi" olarak tanımlayan Elias (1988 II: 333), uygarlık sürecinin psiko-oluşum aşamasının, kavimlerden gelişmiş toplumlara kadar gözlenebileceğini düşünür.

Bir toplumun, uygar olarak tanımlanması, Elias'a göre, ikinci aşama olan sosyo-oluşuma, yani devletin kurumsallaşma aşamasına bağlıdır. Bunun nedeni, uygarlık kavramını "erksiz ve şiddetsiz bir ortak yaşam" (Elias, 1989: 225) olarak tanımlamasıdır. Böyle bir ortak yaşam, kişiler ve devletler arası sorunların, toplumsal pasifizm ile çözümlenmesi sonucu gerçekleşebilir. Toplumsal pasifize edilmenin ön koşulu ise, toplumu oluşturan bireylerin, şiddetten uzak durmalarının sağlanmasıdır. Elias, bireylerin şiddet ögesini reddetmelerini, devletin şiddet egemenliğinin gelişmesiyle ilişkilendirmektedir. Şiddetin, mutlak biçimde devlete ait olduğu anlayışını kabul eden bireyler, şiddet ögesini dışlayan çatışma tarzlarını, davranış standartlarına dahil etmeye başlamaktadırlar (Elias, 1989: 228). Bu bağlamda, Elias'ın uygarlık kuramında, zaman zaman insan gelişmesinde teleolojik bir yaklaşım sergilediği ifade edilmelidir.

[7] Elias'ın disiplinler arası anlayışını temel alan ve çalışmalarını takip eden bazı sosyologlar tarafından, "figürasyonel sosyoloji" şeklinde bir çalışma tarzının oluştuğu görülmektedir. Bu düşüncenin temelinde, insanların sadece ilişkileri ile var oldukları inancını taşıyan Elias'ın, bireylerin bağımsız kimliklerinden ziyade, sosyal ilişkilerinin parçası olan birbirlerine bağımlılıklarıyla anlaşılabilecekleri iddiası vardır.

Tarihsel bir değerlendirme sonucunda, Elias, Batı Avrupa'da birlikte yaşamak durumunda olan insanların sayısının giderek artmasıyla, bu toplumlarda, işlevlerin büyük bir rekabet baskısı altında gittikçe daha fazla farklılaştığı görüşündedir. Bu farklılaşmanın artması sonucunda, tekil kişilerin sürekli bağımlı olduğu işlevlerin ve karşılıklı bağımlılıkların da belirginleştiğini ifade eder. Elias'a göre, toplumsal hiyerarşiler geçişken bir biçime bürünürlerken, sosyal mobilite yaygınlaşır. Farklı sosyal konumdan gelen bireyler karşı karşıya geldikleri için, gittikçe daha fazla insan davranışının birbirine uyarlanmak ve eylemler dokusunun sıkı bir şekilde örgütlenmek zorunluluğu ortaya çıkar. Bu durumda, tekil kişi, davranışlarını daha istikrarlı bir düzenlemeye zorlanır. Bu, kişinin küçük yaştan itibaren aşılandığı bir iç zorlamadır (Elias, 2002 II: 305). Böylesi bir toplumda gelişen rekabete koşut olarak, insanların birbirlerine uyguladıkları baskılar da artar. Elias, bu nedenle, bireylerde, karşıdaki insanın davranışını izleme ve kendi davranışlarını denetleme ihtiyacının oluştuğunu savunur (Elias, 1988 II: 357). Bu durum, artmakta olan insan sayısının, belli bir sistem içinde düzenlenmesi zorunluluğundan ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, kapsamlı ve güvenilir bir öz denetim talebi oluşur. Böylece, uzun vadeli bir görüşe, yönelime ve yoğun denetime doğru bir toplumsal zorunluluk gündeme gelir. Başlangıçta, toplumsal üst tabakanın küçük merkezlerinde başlayan bu süreç, daha sonra, karşılıklı etkileşim ağlarının gelişmesi ve bunun sonucunda, toplumsal işlevlerin, bireylerin davranışlarının ve tüm fizikî araçların dönüştürülmesi ile yaygınlaşır. Bu gelişme, Elias'ın tarihsel bakışında, "Avrupa (oksidental) uygarlık hareketi" olarak ifade edilir (Elias, 1988 II: 362). Ona göre, "Batı, uygarlık yapılarının Batı dışındaki topraklara doğru yayıldığı bir eklemlenme ağının bir tür üst tabakası ve merkezi olma eğilimindedir" ve uygarlık, "Batılılar'ın ayırt edici ve üstünlük sağlayıcı işaretidir" (Elias 1988 II: 347). Elias, Batı'nın uygarlaşma sürecini özel ve eşsiz kılan olgunun, "dünya tarihinde eşi görülmemiş boyutlarda bir işlev bölümünün, eşi görülmemiş bir istikrara sahip şiddet ve vergi tekellerinin, eşi görülmemiş genişlikteki coğrafyaları ve büyüklükteki insan kitlelerini kapsayan karşılıklı bağımlılıkların ve rekabetlerin oluşmuş olmasına" dayandırır (Elias, 2002 II: 322).

Uygarlığın, Batı toplumlarından başlayacağını düşünen Elias, hattâ bunun seferler aracılığıyla ve Batı dışındaki toplumların "üst tabakalarının asimile edilmesiyle, Batı'nın ötesindeki geniş coğrafyalar üzerinde" yayılacağını öngörür (Elias, 2002 II: 329). Batı toplumlarından başlayarak gelişen karşılıklı bağımlılık örgüsünün ve eklemlenme ağının, hayatın zorunlu kıldığı zorlama, yoğun duyguların yatıştırılması ve güdülerin dü-

zenlenmesi sonucunda oluştuğunu belirtir (Elias, 2002 II: 322-3). Görüldüğü gibi, Elias, uygarlığın merkezini, Batı'nın oluşturduğunu ve uygarlığın buradan başlayarak tüm dünyaya yayılacağını iddia eder. Elias'a göre, toplum içindeki tezatların azalması, bireylerin içinde de vaktiyle son derece farklı sosyal kamplara denk düşen davranış tarzlarının birbirine nüfuz etmesi ve karışması, Batı toplumunun gelişim doğrultusu açısından bir hayli karakteristiktir ve bu "uygarlaşma" sürecinin en önemli özgünlüklerinden birisidir. Yine de, bu gelişimin düz bir çizgi hâlinde gerçekleştiğini iddia etmek güçtür.

İkinci Dünya Savaşı sonrası araştırmalarında, Elias, Nasyonal-Sosyalizm'in nedenleri ve yarattığı sonuçlarla yakından ilgilenmektedir. Kafasındaki temel soru, uygarlığın, rasyonellik tarafından yönlendirilen ve kendisini denetleyen insana doğru hemen hemen doğrusal bir ilerlemesi olarak değerlendirilirse, tanımlanması oldukça güç atavizm olan Alman faşizmi gibi bir gelişmenin nasıl mümkün olabildiğidir. Elias'a göre, buradaki sorun, barbarlığın, tarihsel olarak oldukça geç bir dönemde ortaya çıkması ile ilintilidir.

Oldukça sık bir biçimde, uygar davranışın örnekleri olarak gösterilen eski Yunanlar, Nasyonal-Sosyalistler'in şiddeti ile kıyaslanamasa da ona benzer özellikler taşıyan kitlesel imha hareketlerinin uygulanmasını, son derece doğal olarak değerlendiriyorlardı. Atina halk meclisi, Atinalılar'ın sömürge imparatorluğuna boyun eğmeyi reddettiği için, Melos halkının, toptan imha edilmesini kararlaştırabilmişti. Antik Çağ'da, bugün soykırım diye adlandırdığımız pratiklerin düzinelerce farklı biçimleri, varlıklarını korumaktaydı (Elias, 1989: 46).

Demek ki tarih, en azından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçları değerlendirildiğinde, insanın bir süreklilik içinde giderek ahlâkî bir yaratığa doğru geliştiği tezinin, zaman zaman eksik ve gerçek olmadığına tanıklık etmektedir. Bu tarihsel deneyimler sonucunda, Elias, uygarlık konusunda geliştirdiği ölçülerin kesin ve değişmez süreçler olmadığını, aksine koşullara bağımlı olduklarını vurgulamaktadır. Elias, toplumsal ilerlemeyi ve barbar atavizmleri, erkin dışardan dayatılan bir zorunluluk olması ve bu zorunluluğun öz zorunluluklar aleyhine geliştirilmesi nedenine indirgeyerek incelemektedir (Elias, 1998: 47-8).

"Uygarlık" kavramını, Elias, erksiz ve şiddetsiz bir ortak yaşam olarak tanımlamaktadır. Bu ortak yaşam, devletler ve kişiler arası olası sorunların, toplumsal pasifizm ile çözülmesi gerektiği başlığı altında düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, Elias'ın uygarlık kuramının bir diğer önemli özelliği, bireyin karakteristik biçimlenişine, enformel davranış standartlarının, gündelik yaşam alışkanlıkları ve davranışlarının yansımasının ge-

rekli olduğudur. Bu nedenle, Elias "benim sözünü ettiğim uygarlık, hiçbir zaman sonuca varamaz ve sürekli tehdit altındadır" demektedir (Elias, 1989: 225). Uygarlık düzeyinin, toplumun çoğunluğunun maddî ve sosyal fakirleşmesine karşı görece bir teminat olduğunu da vurgulayan Elias, sadece bireylerin "içten dışa doğru" geliştirdikleri davranış ve eğilimlerinin değil, aynı zamanda, toplumsal duraksamaların da uygarlığı tehdit ettiğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla, Elias, uygarlığın, insanların ortak yaşamlarının doğal bir olgusu olduğuna dair genel kabule karşı çıkmaktadır. Aksine, uygarlığı ve toplumsal pasifleştirmeyi, uzun soluklu ve tersyüz edilebilir bir gelişme olarak anlamaktadır. Uygar toplumlarda şiddet unsurunun nasıl ortaya çıkabileceği sorusu, Elias için doğru bir soru değildir; çünkü temel soru, pasifize toplumların nasıl ortaya çıktığı olmalıdır. Bu bağlamda, Elias, uygarlığın ayrıntılı olarak açıklanması gereken özel bir durum olduğunu vurgulamaktadır. *Studien über die Deutschen* adlı eserinde, sadece bir dipnot olarak Konrad Lorenz'e yönelttiği eleştiri, burada biraz daha ayrıntılı ele alınmalıdır. Şimdiki zamana bağlı kalan bir uygarlık anlayışında, şiddetin insanın doğası gereği var olan bir saldırganlık dürtüsü olduğu açıklaması, her zaman öne çıkmaktadır. Bir toplumun saldırganlıklar tarafından belirlenen bireylerle nasıl şekillendirilebileceği sorusu bir kenara bırakılsa bile, saldırgan davranışların incelenmesinde nedenler (*causality*) önem taşımaktadır. Lorenz'e göre, çatışma, (*conflict*) saldırganlığın, Elias'a göre ise, saldırganlık çatışmaların sonucudur. Lorenz'in düşüncesi temel alınırsa, istenmeyen saldırganlık değiştirilemeyecek bir olgu olarak kabul edilmek zorundayken, Elias'a göre şiddet, değiştirilebilir ve engellenebilir bir olgu olarak düşünülmektedir. Elias'ın toplumsal olguların sonucu olarak değerlendirdiği saldırganlığın ve ona bağlı olarak gelişen şiddetin, doğal ve değişmezliği düşüncesi, Lorenz'in yılgınlığına ve umutsuzluğuna karşı bir alternatif olarak ortaya çıkarılabilir.[8]

Her ne kadar Elias, Batı uygarlığının genel gelişimine dair bir model oluştursa da, Batı içinde bir ayrıma gitmektedir. Elias'a göre, bu perspektiften yaklaşmanın önemi ve bu ayrımın katkısı, söz konusu dönemde anlaşılması zor olan ulusların zihniyet farklılıklarının kavranmasına bir ışık tutacağıdır (Elias, 1994: 57). Bu ayrım çizgisini, özellikle Fransa ve Almanya örneklerinde geliştirmeye çalışır. Fransa örneğinde, "uygarlık" (Zivilisation/civilisation) kavramının kullanılmasının anlamlı olduğunu, ancak Almanya örneğinde, "kültür" kavramının tercih edilmesinin daha

[8] Bu konuda özellikle bkz. Elias, 1989: 226.

doğru olduğunu iddia etmektedir.[9] Uygarlık kavramı, İngilizler ve Fransızlar için, Batı'nın ve insanlığın ilerlemesinde kendi uluslarının önemine dair duydukları gurura tekabül ederken, insan varlığının dışsal yönüne vurgu yapması nedeniyle, Almanlar için, ikincil öneme sahip bir kavramdır. Elias, kültür kavramının, Almanlar'ın kendilerini ifade etmelerine yardımcı olan, kendi iç varlıklarını vurgulayan, bununla gurur duymalarını sağlayan ve kendi başarılarını gündeme getirerek, diğer uluslardan farklılıklarının sürekli altını çizen bir terim olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada, "İngiliz ve Fransız uygarlık kavramının, siyasî veya ekonomik, dinî veya teknik, ahlâkî veya sosyal gerçekliklere" tekabül ettiğini, öte yandan Alman kültür kavramının entelektüel, sanatsal, dinî gerçeklere[10] vurgu yaptığını belirtir ve bu tür olguları siyasî, ekonomik ve sosyal gerçekliklerden, mümkün olduğunca ayırma eğilimi gösterir (Elias, 2002: 74). Fransızlar ve İngilizler, evrensel uygarlık iddiası ile sömürgeciliğe yönelirken, Almanlar, partikülarist bir uygarlık ve kültür anlayışı içerisinde, kendi iç sınırlarını çizerler ve farklı olanı sürekli dışlayıcı bir tavır sergilerler. Ancak, bu temel uygarlık ve kültür ayrımının yanı sıra, Fransız ve İngilizler'in uygarlık aşamaları ile öğünmeleri ve Almanların sürekli kültürel üstünlüklerine vurgu yapmalarına rağmen, Elias, her iki anlayışın, temelde aynı noktada birleştiklerini ifade eder: Uygarlık ve kültür, Batı'dan başlayarak tüm dünyaya yayılmak zorundadır (Elias, 2002: 76). Elias'ın geliştirdiği Batı merkezci uygarlaşma sürecine eleştirel bir yaklaşımla bakılmasının gerekliliğinin yanı sıra, "özgün olan uygar insanın gelişimi, olmazsa olmaz "üst-benlik-engellerinin" oluşumuyla ortaya çıkan utancın denetimine bağlıdır" şeklindeki söylemi dikkate alınmalıdır.

---

[9] Kültür ve uygarlık arasındaki ayrım, Elias'a özgü olarak değerlendirilmemelidir. Zira, aynı dönemlerde yaşayan Friedrich Nietzsche bu kavramlar arasında kesin bir ayrımın olduğunu vurgular ve bu ayrımın bilim ve felsefeye yansıdığını belirtir. Elias'ta dikkat çeken nokta, ayrımın özellikle Alman kültür anlayışında hangi dönüşümlere işaret ettiğinin ele alınmamasıdır. Aynı konuda, Nietzsche ve Elias dönemi düşünürlerinden Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı eserinde, uygarlık ve kültür ayrımının normatif tarzda düşünülmesine karşı çıkmasına rağmen, uygarlık kavramının, içinde negatifliği barındıran anlamda düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bu konuda bkz. Nietzsche, F., 1984. *Jenseits von Gut und Böse.* Frankfurt a. M: Insel Verlag; Tönnies, F., 1970. *Gemeinschaft und Gesellschaft.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Leinen, I., 1982. *Aristokratismus und Antipolitik. Umrisse und Motive einer politischen Soziologie in den Schriften Nietzsches.* Diss. RWTH-Aachen. Aachen.

[10] Almanya örneğinde, Elias'ın görüşlerinin gerçekçiliğini vurgulamak açısından "Bildungsbürgertum" kavramına bakmak gerekir. Bilgi ve kültürü içeren bu kavram ile, "klâsik" burjuvazi ile kültür burjuvazisi arasında aşılması zor bir duvarın olduğu düşünülür. "Bildungsbürgertum" o nedenle kültür ile açıklanır.

Bazı değerlendirmelere göre, bu nedenle, Elias XXI. yüzyıl düşünürü olarak tanımlansa da, günümüzde hâlâ var olan şiddet ve saldırganlık politikaları karşısında, bu kuramın tekrar okunması gerekmektedir. Uygarlaşmış toplumlarda, şiddet eğilimli spontane dürtülerin denetlenmesi gerektiğinin bilincinden sonra, planlı ve amaçlanmış şiddet olgusu da anlaşılır kılınabilir diyen Elias, devlet içerisinde yasal ve yasal olmayan şiddet gruplarının varlığından söz etmektedir. Bu olgu, özellikle devletler arası düzeyde, şiddet tekeli olmadığı için karmaşık bir hâl almaktadır. O nedenle, yaşamın bu alanında insanlığın ilkel dönemden farklı olmadığını ifade eden Elias, eskiden bir kabile diğerini tehdit ederken, bugün bir devletin diğerine karşı bir tehlike unsuru olduğunu vurgulamaktadır. Devlet temsilcileri ve üyeleri, sürekli tehdit altında oldukları hattâ başka bir devlet tarafından işgal edilebilecekleri düşüncesiyle, kendilerini korumak için mekanizmalar geliştirmektedirler diyen Elias, bu mekanizmanın temelini, karşılıklı tehdit ve korkuyu tanımlayan "iki yanlı bağlayıcı süreç"[11] olarak ifade etmektedir. Bu bağlayıcı süreç sayesinde, devletler bir rekabet içerisinde giderek daha güçlü olmak durumunda kalmaktadırlar. Güçlü olma talebi, zaman zaman uygarlık sürecinde geliştirilen şiddeti dışlayan davranış standartlarının yok edilmesine, insanların arkaik düzene geri düşmelerine, savaşlara hattâ barbarlıklara neden olabilmektedir. Bu "geri dönüşün" en belirgin örneği olarak, Elias, *Almanlar Üzerine* adlı eserinde, Nasyonal-Sosyalizmi inceler. Barbalığın ve atavizmin günümüzdeki yansımaları olarak ABD'nin Ortadoğu politikaları ve Irak işgali gösterilebilir.

Elias eleştirisi, bize göre üç boyutta ele alınmalıdır. Birinci eleştiri, feminist kuramdan gelmektedir. Uygar insan derken, uygar erkeklerden söz ettiğine yönelik bu eleştiri, Elias'ın orijinal Almanca metinlerinde kullandığı dili hedef almaktadır.[12]

İkinci eleştiri noktası, Elias'ın, uygarlık kavramını "tüm insanlığın kuramı" olarak iddia etmesine rağmen, uygarlık modelinde, sadece aristokrasi ve bu sınıfın davranış standartlarıyla ilgilenmesidir.[13] "Üst-kesim"

---

[11] "İki yanlı bağlayıcı süreç" kavramı ve oluşum süreci konusunda bkz.: Elias, Norbert, 1983. *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie 1.* Frankfurt/M., özellikle S.121 ff. ve ayrıca bkz.: Elias, Norbert, 1985. *Humana Conditio.* Frankfurt/M.

[12] Feminist eleştiriler, daha çok dilbilimciler tarafından ifade edilmektedir. Bu konuda özellikle öne çıkan araştırma için bkz. Klein, G./Liebsch, K., 1997. *Zivilisierung des weiblichen Ich.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp; ayrıca, Pusch, L. F., 1991. *Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

[13] Elias'ın bu konudaki görüşleri için bkz. 1983. *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie 1.* Frankfurt/M., özellikle s. 121-143. Bu görüşünün eleştirisi için bkz. Kilminster, R., 1996. *Norbert Elias und Karl Mannheim.* Nähe und Distanz. In: Karl-Siegbert

olarak değerlendirdiği aristokrasi, uygarlık sürecinde bir tür öncülük görevi üstlenerek, Elias'ın herhangi bir çalışmasında yer almayan "halk"ı etkileyecek ve uygarlık sürecine katılımını sağlayacaktır.[14]

Üçüncü ve bizce daha önemli kuramsal eksikliği ise, insanlığı alt ve üst kesim diye ikiye ayırarak ele almasıdır. Bizce, uygarlığın bir süreç olarak Batı uluslarından başlayarak yayılacağı anlayışı ile Avrupa-merkezci bir tutum sergileyen Elias'ın tüm insanlığın er ya da geç bu sürece dahil olmak zorunda olduğu fikri üzerinde tartışılmalıdır. Elias'a göre, uygarlık kavramının genel fonksiyonu, Batı'nın öz bilincini -millî bilincini- ifade etmesidir. Bu kavram, Batı toplumunu son iki-üç yüzyıl içerisinde, önceki ya da ilkel toplumlardan üstün yapan her şeyi özetler. Elias, bu terimle, Batı toplumunun kendi özel karakteri ve gurur duyması gereken -teknoloji düzeyi, davranışlarının doğası, bilimsel birikiminin ya da dünya görüşünün gelişmesi gibi- özelliği, neyin oluşturduğunu tanımlamaya çalıştığını ifade eder (Elias, 1994: 3). Eliasçı ifadeler olan 'gurur duymak'[15] ya da Batı toplumlarına bir 'özellik' atfetmek, Avrupa merkezci ideolojinin devamlılığına zemin sağlamaktan öteye gitmemektedir. Uygarlık, modernleşme ve ilerleme gibi son derece tartışmalı kavramlara Avrupa odaklı yaklaşımı, özellikle olgun dönemlerinde sürekli eleştiren Cemil Meriç, klâsik Avrupa-merkezci bakışın temsilcisi Elias'a bir karşı duruşu temsil etmesi açısından incelenmelidir.

CEMİL MERİÇ: UYGARLIK MODELİNE FARKLI BİR BAKIŞ

CEMİL MERİÇ'İN YAŞAMI

Meriç'in deyimiyle, "bir adamı tanımak için, düşüncelerini, acılarını, heyecanlarını bilmemiz lâzım hiç değilse. Hayatın maddî olaylarıyla ancak kronoloji yapılabilir. Kronoloji de aptalların işidir" (Meriç, 1994: 237). Bu nedenle, kronolojik bir tanıtım yerine, Meriç'in istediği gibi düşüncelerine ve acılarına değinerek Meriç'in yaşamına bir göz atmak gerekir.

Rehberg (Hg.). *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, s. 352-392.

[14] Jonathan Fletcher, Elias'ın uygarlık kavramını incelediği eserinde, uygarlığın, aristokrasiye mensup çevrelerin davranışları ile toplumun geri kalanlarının davranışlarının arasındaki çizgiyi belirtmekte kullanıldığını ifade eder (Fletcher, 1997: 7).

[15] Kendisi ile yapılan bir söyleşide, Elias, sıklıkla Avrupa toplumlarının ulaştıkları uygarlık seviyesinden dolayı gurur duymaları gerektiğini ifade eder. Bkz. De Groene Amsterdammer, 16.05.1984. (www.usyd.edu.au).

Meriç, 12 Aralık 1916 yılında Reyhaniye'de doğmuştur. Birinci Dünya Savaşı sırasında, ailesi Dimetoka'dan Antakya'ya göç etmiştir. Liseye Antakya Sultanisi'nde devam eden[16] Meriç, 1936 yılının sonlarına doğru, İskenderun Tercüme Odası'na başkan yardımcısı olarak seçilmiştir. Burada Fransız basınını günü gününe takip etme imkânı bulmuş ve uzun yıllar Batı düşününün etkisinde kalacağı bir süreç başlamıştır. Bu, aynı zamanda, Meriç'in düşünsel bir gezgin olarak değerlendirilebilecek yaşamında, dinden şüpheciliğe, inkârdan rasyonelliğe, sosyalizmden Marksizm'e ve Marksizm'den Türkçülüğe geçişin de bir başlangıcıdır. Bu düşünsel gel-gitler, Meriç'in yabacılığına ve aidiyetsizliğine bağlanabilir ki, kızı Ümit Meriç, bu durumu babasının göçmen olma psikolojisi ile açıklamıştır. Ümit Meriç, babasının Avrasyalı bir düşünür olduğunu şu sözleri ile ifade etmektedir (bkz. Yazan, 1998b: 198). "İleriki yaşlarında Meriç, düşünsel gezginliğini tartışırken, kendisini Doğu ile Batı arasında gidip gelen, hiçbir yerde vatanı olmayan ama her yerde yabancı olan bir insan olarak tanımlamıştır" (Meriç, 2003a: 279, 281).

Düşün dünyasındaki arayışlara rağmen, Meriç misyonunu hissetmektedir: "Hilkatin atölyesinde çalışan, yani, yeni bir düşünce, yeni bir tertip yaratan ustaların sayısı üç-beş... Sen onlardan biri olmaya çalışacaksın" (Meriç, 1007: 227).

1942 yılında Yabancı Diller Yüksekokulu'nu bitiren Meriç, mecburî hizmet için Elazığ'a gider. Elazığ'da zorlu geçen iki sene dört aydan sonra istifa etmek zorunda kalır ve İstanbul'a döner. Balzac çevirileriyle uğraştığı sıralarda beklenmedik bir kapı açılır ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, Fransızca okutmanlığı görevine getirilir. Bu dönemde, yeni kurulan *Yirminci Asır Dergisi*'nde yazmaya başlar, ancak yazı arkadaşları ile anlaşamaz.[17]

Meriç, 1954 yılının ilkbahar aylarında yani 38 yaşında iken gözlerini kaybeder ki, bu gelişme onun ilerideki psikolojik yaşamını ve düşünsel üretimini doğrudan etkiler. Gözlerinden birkaç başarısız ameliyat geçiren Meriç, daha sonra Paris'te göz hastalıkları hastanesi olan Quinz-Vingts'e gönderilir. Paris günlerine *Jurnal*'inde yer veren Meriç, Paris'i "okuduğu romanların en tatsızı, en namussuzu, en kahpesi" (Meriç, 1997: 108) olarak değerlendirir.

Paris'ten hayâl kırıklığı ile dönen Meriç için yeni bir dönem başlamaktadır. Korkak, ürkek, isyankâr ... körlüğünü hazmedememiştir:

---

[16] Lise yılları ile ayrıntılı bilgi için bakınız Meriç. 1994. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim, s. 22-8.
[17] Bu konuda bkz. Meriç. 1994. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim, s. 37.

> Sessiz, uyuşuk, kendi kendine yeten bir hayat. Ve ebediyete yönelen bir ihtiras, ebediyete ve kâinata. Kelimeler dünyasının sultanı olmak, zindanımda, hayır fildişi kulemde, sanatın ve düşüncenin gökdelenlerini inşa etmek... Kader buna imkân vermedi. Nemesis'in parmakları gözlerime uzandı (Meriç, 1993: 60).

Kaderine karşı direnç içinde olan Meriç, giderek utangaç ve korkunun etkisi altında bir insana dönüşmesine rağmen, düşünsel üretiminde bir yoğunlaşma yaşar. 1960'lara kadar düşünsel faaliyetinde Avrupa referanslarının ağırlıkta olduğu Meriç, bu tarihlerden itibaren Hint'i keşfetmeye başlar:

> 68'lere kadar insanlığın düşünme tarihini tavâf eden bir şakirttim. Düşünmüyordum, başkalarının neler düşündüğünü öğrenmeye çalışıyordum. Uzun süren bir çıraklık. Bugün bütün nas'ların peçesini sıyırmış, bütün hakikatleri tenkit süzgecinden geçirmiş. Hakikatten başka tecessüsü ve yaşayış sebebi kalmamış insanım (Meriç, 1993: 208).

Hint'e yönelimi birçok kişi tarafından tepkiyle karşılanmış ve anlaşılamamıştır. "... bir tarih hocasının Hint'le uğraştığım için beni nasıl ayıpladığını çok güç unutabileceğim. Eskiden Batı aforoz edilirdi, şimdi Doğu aforoz ediliyor. Daima aforoz, daima duvar, daima husumet. Bu lanet çemberini nasıl kıracağız bilmiyorum..." (Meriç, 1997: 164-5) Meriç'in Hint'i önemsemesinin nedeni, Hint'in bütün inançlara açık olmasıdır. Bu nedenle de, düşünmeye kendini adamış olan insanların yolunun, mutlaka Hint'ten geçeceğini savunan Meriç, hattâ *"çağdaş"* Avrupa'nın Hint'in devamı olduğunu iddia eder (Meriç, 1997: 163).

Hint'e yönelimi, Meriç'i Türk modernleşmesi ile bir hesaplaşmaya götürür. Bu hesaplaşma, uygarlık/uygarlaşma ve/veya Batı/Batılılaşmanın kabul olagelmiş anlamlarını sorgulamasına yol açar. Bu sorgulamanın ilk izlerine, *Bu Ülke*'de rastlanmaktadır. Meriç, bu eserini, yaşamının bütününün yansıması olarak değerlendirir. O güne kadar sofistike bir tarzda topladığı bilgilerini belli bir sistematik içerisinde derleyen Meriç için bu kitabı, sonraki çalışmalarının önemli bir çıkış noktasıdır. Zira, düşünsel üretiminde dönüm noktası olduğunu iddia ettiğimiz *Bu Ülke*, uygarlık, Doğu Batı ikilemi, Batılılaşma, kültür tartışmaları ve aydın sorunsalının ele alındığı *Umrandan Uygarlığa*, *Mağaradakiler* ve *Kültürden İrfana* adlı üçlemesinin öncülü olarak değerlendirilebilir.

1974'te basılan *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinin *Bu Ülke*'nin devamı olduğunu belirten Meriç, "Zirvelerle uçurumlar arasında bir diyalog. Büyük acıların ve büyük ümitlerin kitabı. Bir devrin, daha doğrusu bir medeniyetin muhakemesi, Asya'nın Avrupa ile hesaplaşması ... Göz

karartan bir düşüşün grafiği" (Meriç, 1993: 229). Şüphesiz *Umrandan Uygarlığa, Kültürden İrfana ve Mağaradakiler*'den oluşan üçlemesinin ilkidir ve yazarın temel korku ve şüphelerinin ifade edildiği eserdir. Çalışmamız için bu üçleme, Türkiye'de olmazsa olmaz kabul edilen Batılılaşmanın Meriç tarafından eleştirisini içermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, *Kültürden İrfana* adlı eser, üçlemenin ikincisini oluşturmaktadır. Burada Meriç, uygarlık tartışmalarının mihenk taşları olan kültür ve uygarlık kavramlarının arasındaki ilişkiyi değerlendirmektedir. Bu iki kavramın karşılaştırılması sonucunda, Meriç, uygarlık tartışmalarında söz konusu iki kavramın anahtar rolünün kristalleştiğini belirtir. Bu bağlamda, aydının sorunsallaştırıldığı eseri, *Mağaradakiler*, üçlemenin sonuncusudur. "Çarpık, güdük ve yerine oturmamış düşüncemizin kurşunkalemle çizilmiş bir taslağı..." olarak değerlendirdiği bu eseri yazma amacını ise şöyle ifade eder:

> Mağaranın içi, mağaranın dışı, insanlık, aynı sefil putlara tapan bir şaşkınlar kafilesi. Hakikatte mağaranın içi de dışı da bir. Yüz elli yıldır 'gölgeler alemi'nde yaşıyoruz. Kitap, kendi insanından kopan aydının trajedisi, amacı, bu yeraltı mağarasına bir parça aydınlık getirmek... (Meriç, 2003a: arka kapak).

'Kendi insanından kopmak' ifadesi, Meriç'in Doğu ve Batı arasında kimliksizleşen aydın ve buna bağlı olarak modernleşme eleştirisinin temelini teşkil etmektedir. Doğu ve Batı arasında sürekli bir tercih yapma durumunda olan aydının bu tercih zorunluluğunu topluma da dayatmasının nedeni, Batı merkezci yöneliminde aranmalıdır. Dolayısıyla, Meriç'in aydın eleştirisi, aynı zamanda bir Doğu-Batı ikilemi eleştirisi olmasının yanı sıra uygarlık ve kültür tartışmalarının temel alınacağı yeni bir yönelime de işaret etmektedir. İkilemler ve Türkiye'yi belli bir konumlandırma içerisinde analiz etme uğraşları ötesinde, ülkenin hem Doğu, hem de Batı karakter özelliklerini taşıdığı kabulünden yola çıkarak, uygarlık modeline farklı bir duruşun geliştirilmesi, günümüzde de yaşanan ikilemler ve eklemlenmeler sorununa bir alternatif teşkil edebilecektir.

Cemil Meriç ve Uygarlığa Farklı Bir Bakış

Cemil Meriç, uzun yıllar Avrupa merkezci perspektifin etkisinde düşünce hayatını sürdürmüş olsa da, 1960'lar Doğu'ya, özellikle de Hindistan'a yönelmeye başladığı yıllardır. Bu yönelimin sonucunda Meriç, Batı merkezci ideolojinin tanımlamalarıyla değerlendirilen uygarlık, medeniyet, kültür gibi kavramların, eleştirel bir gözle tartışılması gerekliliğini vurgulamıştır. Meriç'i önemli kılan nokta, Cumhuriyet'in temelini oluşturan

Türk modernleşmesinin bir Batılılaşma projesi olarak hayata geçirilmesinin eleştirisidir.

Meriç'in Türk modernleşmesine yönelttiği temel eleştirisi, 1923 sonrasındaki dönemden itibaren geçmişle bir kopuşun başlatılması ve "mazisinden vazgeçmiş bir milletin" (Meriç, 1993: 242) yaratılmaya çalışılması ile ilintilidir. Bu iddiasına şu sözlerinde rastlamak mümkündür: "Ruh anomisi içinde olan gençlik, harabeler içinde doğdu. Nereye gidecekti? Ali Suavi'den Ziya Gökalp'e kadar hepsi Osmanlı'yı silmek istedi. 700 yıl zaferden zafere koşan ve insana haysiyeti öğreten bir medeniyeti, bir barbarlar medeniyeti olarak görmeye başladık" (Meriç, 1993: 303). Bu bağlamda, yeni ulusun Osmanlı medeniyeti mirasından koparılmasına karşı çıkar ve bu kopuşun aydınlar tarafından gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Böyle bakılacak olursa, Meriç'in Türk modernleşmesini sorgulaması, özünde bir aydın eleştirisini barındırır. Bu eleştiri, *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinin girişinde çarpıcı bir şekilde ifade bulur: "Zavallı Türk aydını... Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unutur hazineleri olduğunu. Düşman putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev papağanlaşır" (Meriç, 1996: 9). Aydının bu olmazsa olmaz olarak belirlediği Batı'ya ait olma isteği, kendinden ve toplumundan kopuşla sonuçlanmıştır. Ancak, bu kopuşun bir anda olmadığı, bir süreç hâlinde geliştiği ifade edilmelidir. Aşağıdaki sözler bu dönüşümün gerçek yüzünü sergilerken, Meriç'in aydının teslimiyetinden duyduğu rahatsızlığı ve acıyı dile getirmektedir:

> Zafer sabahlarını kovalayan bozgun akşamları. İhtiyar dev, mazideki ihtişamından utanır oldu. Sonra utanç, unutkanlığa bıraktı yerini, "Ben Avrupalıyım" demeğe başladı, "Asya bir cüzamlılar diyarıdır". Avrupalı dostları acıyarak baktılar ihtiyara, ve kulağına "Hayır delikanlı", diye fısıldadılar, "sen bir azgelişmişsin". Ve Hıristiyan Batı'nın göğsümüze iliştirdiği bu idam yaftasını, bir "nişan-ı zişan" gibi gururla benimsedi aydınlarımız (Meriç, 1994: 96).

Şu âna kadar anlaşılacağı gibi, Meriç'in Türk modernleşmenin eleştirisinin ardında yatan husus, modernleşmenin bir medeniyet projesi olarak kabul edilmesidir. Böylesi bir anlayış, nasıl bir medeniyete sahip olduğumuz ve nasıl bir medeniyete sahip olmamız gerektiği tartışmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, toplumun geri kalmışlığının bir sebebi olarak görülen Osmanlı ve İslâm medeniyeti/geçmişi, Türk aydını tarafından ötekileştirilerek reddedilmiştir. Bu redd-i miras temelinde geliştirilen Türk modernleşmesinin hedefi, yeni bir medeniyet örneği arayışında odaklanmıştır. Bu arayışlardan biri de, Avrupa medeniyetinin temeli sayı-

lan, Yunan medeniyeti olmuştur. Meriç, aydının Yunan medeniyetini yüceltmesini şu sözlerle eleştirir: "Yunan yüceldikçe, Osmanlı'ya duyulan husumet de kabarır. Yunancılık bir baştan başa sarar Avrupa'yı. Bu yeni mezhep, İngiliz ile Rus'u, Alman ile Fransız'ı kaynaştırır" (Meriç 1996: 10). Bu durumda, özellikle, Yahya Kemal'le birlikte Türk *intelijansiyasının* "Yunan'ı Kadime" duyduğu hürmet ve hayranlığın "çılgın bir aşka" dönüştüğünü ifade eden Meriç, Yakup Kadri ve Hasan Âli'den örnekler vererek şöyle bir değerlendirme yapar:

> ...gönülleri çağdışı kalmaya razı olmayan garpperest aydınlarımız Yunan'dan fazla Yunancı kesilirler... Ama Balkan savaşı kopmak üzereymiş, Avrupalı dostları hasta adamın mirasını bölüşmek için sabırsızlanıyormuş, onlara ne! Dava: Ne pahasına olursa olsun Osmanlı'yı yıkmak. Medeniyet bunu icap ettirmiyor mu? Efendileri yalan mı söyleyecek? Kendine yeni cetler arayan kibar intelijansiyamız, elbette ki Yunan'ı Moğol ve Hun'a tercih edecekti (Meriç, 1994: 143).

Osmanlı'nın yıkılışı ile Cumhuriyet'in kuruluşu arasındaki sancılı geçişte, aydının sorgusuz sualsiz Batı'ya öykünmesini şiddet ve acıyla eleştirdiği yukarıdaki cümlelerin, bugün yaşadığımız dünya için de geçerli olmadığını iddia etmek mümkün müdür?

Meriç'te dikkat çeken husus, aydın, uygarlık, teslimiyet, kopuş, modernleşme çerçevesinde geliştirdiği eleştirilerindeki sürekliliktir. Bu eleştirilerinden yola çıkarak, hangi motiflerle bezenmiş bir uygarlık modeline yöneldiği ve bu modelin hangi ölçülerde bir alternatif oluşturabileceği tartışılmalıdır. Bunun yapılması, Meriç'in uygarlığa ve oryantalizme yaklaşımının irdelenmesine bağlıdır.

MERİÇ DÜŞÜNCESİNDE UYGARLIK VE ORYANTALİZM

> Kaynaklarından kopan bir intelijansiyanın kaderi bir mefhum hercümerci içinde boğulmak. Umrandan habersizdik, medeniyete de ısınamadık. İnsanlığın tekâmül vetiresini ifade için kendimize lâyık bir kelime bulduk: Uygarlık. Mazisiz, mûsikisiz bir hilkat garibesi (Meriç, 2003: 86).

Türk modernleşmesi yaklaşımına bağlı olarak, Meriç, çağdaşlaşmanın bir Batılılaşma olarak ifade bulmasını sorgular. Çağdaşlaşma ile Batılılaşma arasında herhangi bir fark görmeyen Meriç, eskiyen bir kavram olan Batılılaşmanın yerine çağdaşlaşmanın kullanıldığını savunur ve çağdaşlaşmanın bir Avrupalılaşma olduğunu şu sözleriyle ifade eder: "Çağdaşlık masalı, bir ihraç metaı Batı için, kokain gibi ... şuuru felce uğratan bir zehir. Çağdaşlaşmanın halk vicdanında adı asrîleşmektir, asrîleşmek yani maskaralaşmak, gâvurlaşmak" (Meriç, 1996: 25). Bu konuda, Attilâ İl-

han'ın *Hangi Batı?* adlı kitabına gönderme yapan Meriç, genel itibariyle İlhan'ın fikirlerini paylaştığını, ancak ayrıntılarda farklılaştıklarını söyler. İlhan'ın, 'çağdaşlaşmak' sorununu, 'çağdaş' yöntemlerle ulusal uygarlık bileşimi yapmak şeklinde anlamasını eleştiren Meriç, çağdaş yöntemin başka bir medeniyetin çıkarlarına hizmet edecek araçlardan oluştuğunu ve bunların ülkeden ülkeye aktarılamayacağını savunur (Meriç, 1996: 26).

Bu eleştirisinden yola çıkarak, Meriç, uygarlığın ne anlama geldiğini ele alır ve uygarlığı, içeriği çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen "karanlık ve kaypak bir kelime" olarak tanımlar (Meriç, 1996: 81). Her insan topluluğunun "az veya çok zengin, az veya çok eski bir medeniyeti" olduğunu düşündüğünden, milletlerin üstünlük iddiasını bir kendini beğenmişlik olarak görür. Meriç, bu noktada, 'uygarlık/medeniyet' kavramı yerine 'umran' kavramının kullanılmasını önerir. İbn Haldun'a dayanarak, 'umran' kavramını "bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimâi ve dinî düzen, âdetler ve inançlar" olarak tanımlayan Meriç, umranı "tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime... Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütün" olması nedeniyle tercih ettiğini belirtir (Meriç, 1996: 86).

Kavramların içeriği ve nelere tekabül ettiği konusunda hassasiyetini sürdüren Meriç, kökleri itibariyle, kültürün Batı'ya, irfanın ise Doğu'ya özgü olduğu düşüncesinden yola çıkarak, uygarlık yerine umranı, kültür yerine de irfanı koyar. Ona göre, irfan daha kapsamlı, "düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan" ve tüm insanların ortak değerlerini, bugünlerini ve yarınlarını, rasyonelliklerini ve irrasyonelliklerini içeren bir kelimedir (Meriç, 1994: 173). Oysa, kültür, katı ve tek yönlü bir kavram, *Homo Economicus*'un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal (Meriç, 1994: 173). Hattâ Meriç'e göre, kültür bir "bukalemun" (Meriç, 1986: 9), tarif edilmesi zor bir kelime, "kâh suda, kâh karada yaşayan bir hilkat garibesi" (Meriç, 1994: 173). İrfan ise maddî ve manevî dünyanın, hem ilim hem imanın bir arada olmasını yansıtır. İçeriklerinin boşaltıldığına inandığı bu kavramların yeniden anlamlandırılmasının gerekliliğine yoğunlaşan Meriç, yaptığı ayrımlarla, Batı dünyasının ürünü olan kültür ve uygarlık/medeniyet kavramlarının statikliğini ve buna bağlı olarak insanlığı ikiye ayıran Avrupa merkezci yaklaşımı deşifre etmeyi hedeflemektedir.

Bahsedilen hedef, onu oryantalizm eleştirisine yöneltir. Oryantalizmi, emperyalizmin keşif kolu, Avrupa'nın uydurması olarak değerlendiren Meriç, bu olgunun "Avrupa'nın sefil menfaatlerine giydirilmiş tülden bir elbise" olduğunu belirtir (Meriç 1993: 346). Bu noktada, temel eleştirisini Maxim Rodinson'a dayandıran Meriç, oryantalizmin yapay bir kavram

olduğunu belirtir. Aynı zamanda, oryantalizm, Avrupalılar'ın Doğu düşüncesini, "aşağı yukarı bir düşünce" olarak stigmalaştırmalarına, bir araç teşkil ettiğini söyler. Rodinson'a kıyasla, Batı'yı daha zalim bir şekilde eleştirdiğini öne sürdüğü Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserini, üzerinde çok konuşulması ve tartışılması gereken bir yapıt olarak değerlendirir. Said'in, nesnel bir yaklaşımla, Batı'yı ve yapay oryantalizmi eleştirdiğini ifade eden Meriç, eseri, iki dünyanın, yani Doğu ve Batı'nın, muhasebesi olarak değerlendirir.

Ancak Meriç, oryantalizm tartışmalarında iki tehlikeye de işaret etmekten geri kalmaz. Oryantalizm eleştirisinin mutlaka bir özeleştiriyi, yani Doğu'nun kendisine nesnel bir bakışını da beraberinde getirmesini savunan Meriç, "gıyaben hakkında verilen mahkumiyet kararlarının farkında bile" (Meriç 1988: 70) olmadığını iddia ettiği şuursuz Doğu'nun, oryantalizmin yaygınlaşmasında önemli bir işleve sahip olduğunu vurgular.

Oryantalizm tartışmalarındaki ikinci tehlike, Meriç'e göre, Said'in tahlillerinin bazı bilim insanları tarafından "sömürge ilmi ile emperyalistlerin ilmi diye" (Meriç 1988: 67) iki ayrı bilim olarak yorumlanmasıyla kutuplaşmalara yol açabileceğidir. Bu durumun, özellikle "müzmin bir fikir tembelliği içinde bocaladığını" (Meriç, 1988: 67) söylediği Türk toplumu için, yanlış bir yönelim tehlikesi oluşturabileceğini iddia eden Meriç'in şu sözleri bir özeleştiri olarak okunabilir:

> 1960'lardan sonra böyle bir kitap yazmayı ben de çok isterdim. Kitabı tanıdıktan sonra, böyle bir işin üstesinden gelemeyeceğimi anladım. Said'in kaynaklarından çoğu benim de zaman zaman faydalandığım kitaplar. Ama böyle bir terkibi yine de başaramazdım. Said, bana göre, fazla insafsız. Emperyalizmden çok ağzı yanmış. Yine de bana kıyasla daha az Doğulu (Meriç, 1988: 70).

Bu cümleler, aslında Edward Said'in çalışmasına gıpta ile bakmasına işaret etmektedir. Ancak Meriç'in kendisi de, eleştirdiği Türk aydını tiplemesinin sınırları içinde hareket eder ve aydınların bu konudaki yetersizliğine dikkat çekerek yapılabilecek en doğru şeyin, "Said'leri çevirmek ve yorumlamak" (Meriç, 1988: 70) olduğunu söyler. Meriç, oryantalizm eleştirisi yaparak, Avrupa'nın kendi medeniyetini tek saymasına karşı çıkar.

> Avrupa medeniyeti, cihanşümul beşer medeniyeti olmayıp birçok medeniyetlerden bir tanesi. Roma ve Yunan medeniyetleri bile Avrupa medeniyeti değil, Akdeniz medeniyetidirler. Kendini insanlık tarihinin mihveri sanan Avrupa, zamanı çağlara ayırır: Eski çağ, orta çağ, yeni çağ. Oysa

> her büyük medeniyetin ayrı bir eski çağı, ayrı bir orta çağı, ayrı bir yeni çağı vardır (Meriç, 2003: 108).

Bu düşünceleri doğrultusunda Meriç, medeniyetlerin doğrusal ve ilerlemeci bir gelişme göstermediklerini ve medeniyetlerin ancak kendi değerlerini geliştirerek tüm insanlığa mâl olabileceklerini ve bu anlamda, hiçbir medeniyetin bir başka medeniyet üzerinde tahakküm hakkının olmadığını vurgular. Yine de, Meriç, medeniyetlerin, pragmatizm içerisinde, başka medeniyetlerden alabilecekleri ögelerin varlığını da ifade eder (Meriç, 2003: 109). Meriç'in, her uygarlığın kendine özgü değerleri ve insanlığın uygarlık serüvenine eşit derecede katkıda bulunma ihtimallerinin olduğu şeklindeki yorumu, Elias'ın geliştirdiği ve Avrupa merkezci ideolojinin temel taşlarından birini oluşturan, ilerlemeci ve evrensel olarak kabul edilen uygarlık modelinin gelenekselliğine bir farklı duruş arayışını temsil etmektedir.

Uygarlık modeline farklı duruşunun yanı sıra, Meriç'in özgün düşüncesi, kültür ve medeniyet ilişkisinde, kültürü öne çıkarmasıdır. "Her kültürün kendine göre bir medeniyeti vardır. Kültürün kaçınılmaz akıbetidir medeniyet. Olmakta olanın, olmuş hâle gelmesidir. Serpilişten sonraki katılılaşma, hayatı kovalayan ölüm" (2003: 111). Meriç, kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi irdelerken, kültürü, yavaş yavaş gelişen, aşamalardan geçen bir olgu olarak ele alır ve medeniyetin, kültürün bir parçası, daha doğrusu son merhalesi olduğunun altını çizer. Dolayısıyla, kültürü, insan gibi doğan, gelişen ve ölen bir mefhum olarak tanımlayan Meriç, her kültürün, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık gibi aşamalardan geçtiğini belirtir. Bu aşamalardan sonra, kültürün, amacına ulaşarak katılaştığını, yaratıcı gücünü kaybettiğini ve sonunda, medeniyete dönüştüğünü iddia eder. Kültürün yaratıcı ve canlı karakterinin karşısında, medeniyetin ölü, içi boşalmış ve durağan bir olgu olduğunu şu örnek üzerinden vurgular: Yaratıcı döneminin Paris, Londra, Berlin ve bilhassa New York gibi dev kentlerde sona erdiğini, bu kentlerde yaşama arzusunun yok olduğunu, "samimi imanın yerini bilimsel bir dinsizliğin, yaşlılara saygının yerini soğuk bir maddeciliğin, vatan ve devletin yerini milletlerarası toplumun almasıyla, bu kentlerin kalpten çok birer beyin, yuvadan çok mezar" olduklarını vurguluyor. Bu durumda da, Meriç'e göre "medeniyetin meyvelerini, emperyalizm, beynelmilelcilik, kuvvet ihtirası ve sınıf kavgası" oluşturur (Meriç, 2003: 111).

Kültürün, Avrupa menşeli bir kelime olmasından dolayı cazip bulunduğunu belirten Meriç, Batı dillerine XVIII. asrın sonlarında giren bu kavramın, her ülkede ayrı bir anlam taşıdığını vurguluyor (Meriç, 2003: 87). Her kültürün nev-i şahsına münhasır olduğunu, bunun için de dün-

yada bir değil, birden çok kültür olduğunu ifade eden Meriç, hiçbir değerin ve inancın hiçbir kültür tarafından aynı tarzda anlaşılamayacağına, ancak tıpkı medeniyetler gibi, her kültürün başka kültürler tarafından ödünç alınabilecek unsurları içinde barındırdığına işaret eder. Bu anlamda da yaşayan her kültürün, farklı kültürlere kapalı olduğunu belirtir (bkz. Meriç, 2003: 111).

Kültürlerin bu şekilde binlerce yıl yaşayabildiğini belirten Meriç, medeniyetin ömrünün altı yüz yılı aşmayacağını savunur.

Medeniyet merhalesini idrak eden kavim (veya kavimler), adalet, hürriyet, içtimaî veya ferdî refah gibi ideallerini gerçekleştirdikten sonra ya eski zaferleriyle avunmaya, mâzinin geleneklerini ezelî birer ideal olarak yüceltmeye başlar, taşlaşır (Çin gibi). Yahut da, tezatlar, çatışmalar, çözülüşler içinde bocalar (Hıristiyanlığın yayılışı sırasındaki Roma gibi). Ama bu çırpınış uzun sürmez. Ümitsizlik, yerini, kendi kendinden memnunluğa ve taşlaşmaya bırakır (Bizans gibi) (Meriç, 2003: 109).

Çöküşü, her medeniyetin kaçınamayacağı bir son olarak gören Meriç, bu durumu şöyle açıklar: "Her kültür, büyük değerlerden bir veya birkaçını gerçekleştirir...Her değerin bir gelişme sınırı vardır. Medeniyet bu sınıra varınca görevini tamamlamış olur; ölüme mahkumdur artık. Görevleri sona erince tarih sahnesinden çekilirler" (Meriç, 2003: 110).

'Uygarlık Süreci' *Versus* 'Alternatif Modernite Denemesi' mi?

Elias, özellikle *Almanlar Üzerine Çalışmalar* adlı eserinde, uygarlığın bir süreç olduğunu ve zaman zaman barbarlığa geri dönülebileceğini savunur. Bu tahlilden yola çıkarak Nasyonal-Sosyalizm vahşetini uygarlık sürecinde yaşanan bir "barbarlık" ve "geri dönüş" kesiti olarak değerlendirirken (Elias, 1989: 232) Nasyonal-Sosyalizmi olağanlaştırmaya çalışır. Özellikle de Yahudi bir Alman düşünürü olmasına, bir Auschwitz sendromunu yaşamasına ve bilimsel faaliyetlerini sürgünde sürdürmek zorunda kalmasına rağmen, Elias'ın Nazi Almanyası'nı katı bir rasyonellikle değerlendirmesi dikkat çekicidir. Elias'ın uygarlık modelinin temel karakteri, uygarlığı sürekli bir devinim hâlinde olan bir süreç olarak algılamasıdır. Bu nedenle de, uygarlığın insanlık var oldukça işlenmesi gereken gerilemeler ve ilerlemeler içeren bir süreç olduğunu ifade eder.

Elias'ın katı rasyonelliğini, 16 Mayıs 1984 tarihinde Aafke Steenhuis ile yaptığı söyleşide, gözlemek mümkündür. Avrupalılar'ın uygarlık adına başka yerler üzerinde egemenlik ve denetim kurma isteğini eleştiren gazetecinin görüşüne karşılık Elias, Batı'nın, doğayı kontrol aşamasında son derece büyük başarılar kazandığına ancak Afrika'daki tecrübelerine

dayanarak, oradaki insanların Avrupalılar kadar kontrollü olamadıklarına, hattâ sömürgeleştirmeden önce o kıtada birçok savaşın yaşandığına işaret eder. Bu noktada yanlış anlaşılmamasını talep eden Elias, amacının bütün insanlığın aynı seviyeye ulaşması olduğunu belirtir. Avrupa'da da Birinci ve İkinci Dünya Savaşları gibi iki barbar savaş ve toplama kampları gibi bir vahşetin yaşandığını belirten Steenhuis'e karşılık Elias, bu vahşete değinmeyerek, Afrika'daki savaşların daha barbarca olduğunu iddia edebiliyor (www.usyd.edu.au). Bu noktada, Elias'ın özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı, işlenen suçları ve o dönemde kendisinin de bundan etkilenmesi gerçeğini aşamadığı, bilâkis katı bir rasyonellikle, irrasyonel bir Avrupa savunuculuğunu yaptığını görmek gerekir.

Elias'ın bu katı rasyonelliğine karşılık, Meriç'te dikkat çekici husus, duygusallığı ve beraberinde getirdiği tepkiselliğidir. Bizce bu duygusallığı yansıtan ve Batı öykünmesine karşı tepkiselliğini en somut biçimde gözler önüne seren şu ifadeleridir:

> Cennet, cehennem...her meseleyi basit bir "dilemma"ya irca etmişiz. Daima iki ihtimal. İkiden fazlasını düşünemiyoruz. Avrupa! Ah Avrupa, canım Avrupa! Neden ah Avrupa? Hep gözün rehberliği: "Beldeler, kâşâneler" masalı. Arka sokaklar, arka sokaklardaki sefalet? Ondan bahseden yok... Tarihin ölüme mahkum ettiği kavimlerde hep aynı psikoz: Kendini küçük görme psikozu. Avrupa cennet, Asya cehennem. Neden "beldeler, kâşâneler"? Sanıyorum ki şarklı olduğundan utanan tek şarklı kavim biziz. Gerici, ilerici... Şarklı gericidir, garplı ilerici. İslâmiyet huzuru çok ucuza satmış. Yollar o kadar belli ki düşünmeye lüzum yok. Şarap içmeyecek, domuz yemeyecek, zina yapmayacaksın, beş vakit namaz vs. Sonra periler, gulamlar, huriler... Tasavvufun itibara mazhar olmaması da bundan. Yunus Emre'de bile hep "şol cennetin ırmakları! (Meriç, 1997: 163-4)

Meriç'teki bu duygu yoğunluğu, çalışmalarında da kendisini açığa çıkartmaktadır. Özellikle kavramlar üzerinde gösterdiği titizliği ve ilgilendiği bütün kavramlara bir alternatif yaratma isteği, düşüncesinde bir karmaşa görüntüsü sergilemektedir. Sözünü ettiğimiz karmaşa, medeniyet/uygarlık yerine umran, kültür yerine irfan kavramlarının kullanılmasının gerekliliğini vurgulamasına rağmen, beklenen açılımı net bir şekilde sunmakta yetersiz kalmaktadır.

Uygarlık kavramını, Elias bir süreç olarak değerlendirirken, Meriç, başı ve sonu olan, yani doğan, büyüyen ve ölen ve dönemsel olan bir olgu olarak düşünür. Elias için uygarlık, tüm insanlığın ulaşması gereken tek bir model iken, Meriç'te tek bir uygarlık söz konusu olamaz, çünkü dö-

nemsel olarak yaşadığını iddia ettiği uygarlıklar, değişik coğrafya ve konjonktürlerde ortaya çıkarlar. Bize göre, Meriç'in bu uygarlık anlayışı, Elias'ın geleneksel ilerlemeci ve zaman zaman kırılmalar ve geri dönüşler yaşansa da, doğrusal olarak tanımladığı uygarlık sürecine karşı, bir alternatif modernite çabasının nüvelerini barındırmaktadır. Elias'ın Batı toplumlarına özgü uygarlık modeli taslağına karşı, Meriç'in atipik olarak değerlendirilebilecek alternatif uygarlık arayışı çabası, çalışmamızın bu iki düşünürün karşılaştırılması üzerine odaklanmasını zaruri kılmıştır.

Elias ve Meriç'in uygarlığa bakışlarındaki bu temel fark, kendisini orient-oksident bakışında ortaya koyar. Uygarlık=*Abendland* görüşünün etkili olduğu Elias, Batı'da başlayan bu uygarlığın zamanla tüm dünyaya yayılacağını savunurken, oryantalist bir yaklaşım içerisindedir. Buna karşılık Meriç, referanslarını Bati düşün dünyasından almasına rağmen, bu tek tip bakışa tepkisel bir duruşla Doğu'nun önemini vurgulamıştır. Ancak Meriç'in bu noktada, Elias'a kıyasla somut bir modeli ya da önerisi olduğunu söylemek çok zordur.

Bu çalışmada, amacımız Elias ve Meriç'in uygarlık anlayışlarını irdeleyerek, Türk siyasal hayatına yön veren modernleşme-çağdaşlaşma-Batılılaşma tartışmalarına bir katkıda bulunmaktır. Ancak araştırmamızın sonucunda, bu çalışmanın kapsamını aşan sorularla karşılaştığımızı ifade etmek isteriz. Öncelikle, bundan sonra yapılacak bilimsel araştırmalarda üzerinde durulması gereken konular bizce şu sorular çerçevesinde ele alınabilir: Türkiye'nin Batılılaşma serüvenine, Batı düşüncesindeki yaklaşımlar nelerdir ve Batı ve uygarlık sınırlarının çiziminde düşünsel temeli oluşturan Elias ve diğer bilim insanlarının görüşlerini nasıl okumak gerekir. Bunun yanı sıra, orient-oksident ikilemine, orient olarak belirlenen bizim gibi ülkelerde hangi açılımlar sunulmaktadır ve bu ikilemin ötesinde ne gibi tartışmalar gereklidir, çünkü Meriç'in ifade ettiği gibi: "Kendimizi, Batı'nın imâl ettiği çarpıtıcı bir aynadan seyrediyor, daha doğrusu bu aynadaki hayâle göre inşâ etmeye çalışıyoruz... Işık, çok defa, gözlerimizi kamaştırıyor; aydınlatılan eşyayı değil sadece aydınlığı görüyoruz" (Meriç 1988: 68).

Kaynakça

Amin, S., *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.

Bauer, H., "Entwickelte Länder und Entwicklungsländer bauen eine Dritte Welt", *Die Industrie*, Nr. 34, 1968.

Bauman, Z., "The Phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, sayı: 13, 1979.

Bernal, M., *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi: 1785-1985*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Budde, H. ve Sievernich, G. Europa und der Orient: 800-1900. Eine Einführung. In: H. Budde u. G. Sievernich (Hrsg.). *Europa und der Orient: 800-1900*. Berlin: Bertelsmann, 1989.

Coser, L. "Review of What is Sociology? And Human Figurations", *American Journal of Sociology*, sayı: 86, 1980.

De Groene Amsterdammer, 16.05.1984. (www.usyd.edu.au)

Elias, N., *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

Elias, N., *Humana Conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Elias, N., *Was ist Soziologie?* Weinheim/München: Juventa, 1986.

Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation I und II*. 13. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

Elias, N., *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.

Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.

Elias, N., *Reflections on A Life*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Fletcher, J., *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*. Cambridge: Polity Press, 1997.

Giddens, A. "Review of The Society of Individuals", *American Journal of Sociology*, sayı: 98, 1992.

Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Gechichtsphilosophie*. Stuttgart: Klett, 1930.

Horkheimer, M./Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1956.

Kant, I., Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: I. Kant, Werke, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 1, *Vorkritische Schriften bis 1768*, Darmstadt: Athenäum, 1960.

Kilminster, R., Norbert Elias und Karl Mannheim. Nähe und Distanz. In: K.-S. Rehberg (Hg.). *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

Klein, G. / Liebsch, K., *Zivilisierung des weiblichen Ich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.

Kula, O. B., *Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi*. İstanbul: Büke Yayınları, 2002.

Leinen, I., *Aristokratismus und Antipolitik. Umrisse und Motive einer politischen Soziologie in den Schriften Nietzsches*. Diss. RWTH-Aachen. Aachen, 1982.

Meriç, C., *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.

Meriç, C., *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim, 1993.

Meriç, C., *Jurnal I. 1955-65*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim, 1993.

Meriç, C., *Jurnal II. 1966-83*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim, 1993.

Meriç, C., *Bu Ülke*. 9. Baskı. İstanbul: İletişim, 1994.

Meriç, C., *Umrandan Uygarlığa*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim, 1996.

Meriç, C., *Saint-Simon. İlk Sosyolog. İlk Sosyalist*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim, 2000.

Meriç, C., *Kırk Ambar*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim, 2002.

Meriç, C., *Bir Dünyanın Eşiğinde*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim, 2002.

Meriç, C., *Mağaradakiler*. 8. Baskı. İstanbul: İletişim, 2003.

Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*. Frankfurt/M: Insel Verlag, 1984.

Popper, K. R., *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1974.

Pusch, L. F., *Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.

Said, E. *Orientalism*. New York: Dintage, 1978.

Sartre, J.-P. *Vorwort zur deutschen Ausgabe "Die verdammten dieser Erde"* v. Frantz Fanon. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966.

Shakespeare, W. "Der Sturm, Erster Aufzug, Zweite Szene, in: Shakespeare", *Dramatische Werke*, übersetzt v. A.W.v. Schlegel u. L-Tieck, Bd.4, Berlin: Reclam, 1854.

Steinbach, U., *Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas*. Bergisch-Gladbach: Lübbe, 1996.

Tibi, B., *Aufbruch am Bosporus. Die Türkei zwischen Europa und dem Islamismus*. München: Diana, 1998.

Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

Gasset, O. *Eine Interpretation der Weltgeschichte. Rund um Toynbee*. München: Hanser, 1964.

Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: Hanser, 1986.

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı

HENRI BERGSON
Çeviri: M. Mukadder Yakupoğlu

Bergson'un *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*'nda temel yaklaşımı durağan ile devingen arasında kurduğu temel karşıtlıktır. Bu karşıtlıklardan birinin kökleri zihindedir ve bilime, onun durağan, mekanik ülkülerine ulaşır, diğeri sezgiye dayalıdır, varlığını felsefecilerin, sanatçıların ve büyük mistiklerin yaratıcı atılımında bulur:

"Azizlerin niçin taklitleri vardır ve iyiliğin büyük insanları neden arkalarından yığınları sürüklemişlerdir? Hiçbir şey istemiyorlar ve buna rağmen elde ediyorlar. Çağırmak zorunda değillerdir; yalnızca varolurlar; varoluşları bir çağrıdır. Çünkü bu başka ahlâkın özelliği tam da budur. Doğal ödev baskı veya zorlamayken, tam ve mükemmel ahlâkta bir çağrı vardır."

"Ruh, onu sürükleyen akımla derinden sarsılmış olarak, türün ve bireyin birbirlerini dairesel olarak koşullandırmasını isteyen yasadan bir an için kurtularak, kendi üzerinde dönmekten vazgeçer. Sanki onu çağıran bir sesi dinliyormuş gibi durur. Daha sonra kendini ileriye doğru bırakır. Onu hareket ettiren gücü doğrudan algılayamaz ama simgesel bir görmeyle onun tanımlanamaz varlığını hisseder veya keşfeder. Sonra büyük bir neşe, içinde eridiği bir esrime hâli veya kendinden geçiş hâli gelir..."

DOĞU BATI
DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ARAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. İDEOLOJİLER I

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com
tel :0(312)425 68 64 / 425 68 65



20 0Ł
16 0Ł

TAKDİM
Süleyman Seyfi Öğün
Türk Püritanizmine Dair Notlar

İDEOLOJİ VE SOSYAL BİLİMLER
Eiyen Mahçupyan
Modernizmin Yabancılaşması Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Tıkanması Üzerine Bazı Düşünceler

Kurtuluş Kayalı
Memleketi Tanımak

RESMİ İDEOLOJİ
Ahmet Yaşar Ocak
Osmanlı Resmi Yahudi İmparatorluk İdeolojisi Meselesi

Halil İnalcık
Atatürk ve Atatürkçülük

ATÖLYE: SİYASET BİLİMİ ÇALIŞMALARI-II
E. Fuat Keyman
Sosyal Demokrasi ve Türkiye

Oğuz Adanır
Ulusal Burjuvazi ve Laik Ahlak

BİZ SİZ ONLAR
Mesut Yegen
Yahudi-Kürtler ya da Türklüğün Yeni Hudutları

Necati Polat
Yeni Anti-semitizm: *Efendi* Üzerine Notlar

CİNSİYET POLİTİKALARI
Serpil Sancar
Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi

"ZİHNİYET, AYDINLAR VE İZM'LER"
Rüstem Erkan & Faruk Bozgöz
Aydınlar, Toplumsal Sınıflar ve İdeoloji

V. Ertan Yılmaz
Düşünce Hayatının İki Zıt Figürü: Entelektüeller ve İdeologlar

Berrin Koyuncu Lorasdağı
Hilal Onur
Avrupa Merkezcilik Üzerinden Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207