DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:10 | SAYI:41 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2007 | ISSN: 1303-7242



"MEDENİYETLER ÇATIŞMASI"

DOĞUBATI

10. YIL

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 41
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Savaş Köse
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, 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.

Reklam kabul edilmez.

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

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet

Dağıtım: Yaysat

Kapak Resmi: Mary Loise Pratt,
Imperial Eyes, Travel writing and transculturation

İÇİNDEKİLER

TAKDİM: DOĞU BATI'DAN
Otto Pöggeler 11
Doğu-Batı Diyalogu: Heidegger ve Lao-Tzu

HAY BİN YAKZAN-ROBINSON CRUSOE
Halis Çetin 45
Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)

HUNTINGTON
Samuel P. Huntington 69
Sağlam Milliyetçilik

Samuel P. Huntington 83
Medeniyetler Çatışması mı?

HUNTINGTON'A CEVAP
Edward W. Said 109
Cehaletin Çatışması

"MEDENİYETLER ÇATIŞMASI"
Bayram Soy 117
Birinci Dünya Savaşı'ndan İkinci Irak Savaşı'na Orta Doğu: Medeniyetler Çatışması mı, Çıkar Mücadelesi mi?

Şener Aktürk 147
Braudel'den Elias'a ve Huntington'a "Medeniyet" Kavramının Kullanımları

Atalay Gündüz 177
Medeniyetler Çatışması ve Türk Batılılaşmasının İmkânsızlığı

Dilek İmançer 193
Medeniyetler Çatışması ve Hollywood

Bihter Çarhoğlu 207
Medeniyetler Çatışması ve Batı Medyasında İslâm Söylemi: Almanya Örneği

KİMLİK
E. Fuat Keyman 217
Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden-Düşünmek

TÜRK DÜŞÜNCESİ
Hilmi Ozan Özavcı 231
Prens Sabahaddin'in Fikrî Kaynakları: Le Play ve *Toplum Bilim*

KENZ
Ali Utku 261
Vico'nun *Yeni Bilim*'i: Tarihsel Bilimleri Yeniden Düşünmek



"Davud, Golyat'a Karşı"

Peter Paul Rubens

DAVUD, GOLYAT'A KARŞI

Soğuk Savaş'ın ardından, "Medeniyetler Çatışması" başlığıyla sıra dışı bir şöhrete kavuşan Samuel P. Huntington, o günden bu yana gündemden düşmeyecek bir tezin hararetle tartışılmasına vesile oldu. Yeni rüzgârların estiği bir zamanda Huntington, teorisine dayanak sağlayacak konjonktürel bir çıkış yakalamıştı. Sovyetler Birliği dağılmış, birbiri ardınca yeni devletler kurulmaya başlamıştı. Batı'nın Bosna'daki soykırımı ürkütücü bir sessizlikle karşılaması dahil, Balkanlar'da eski dramatik günlere geri dönülmüştü. Dünyanın dört bir tarafında siyasi tehditler yükseliyordu. Uzak Doğu ülkelerinde ekonominin taze gücü keşfedilmişti ve başta Wallerstein ekolü olmak üzere bu ülkelerin kaç yıl sonra güç dengelerini nasıl alt üst edeceğine dair tahminler yürütülüyordu. Sıcak çatışmaların merkezi Orta Doğu'ydu ve yeni ideolojiler oluşturulurken 90'lı yılların en işlevsel terimi "fundamentalizm" keşfedilmişti. Terör, modern akla hitap etmekteydi ve terör eylemi sanılanın aksine şok edici, tanımlanamaz ve kaynağı belirsiz bir eylem değildi. Amerika'nın görevi tüm bu hızlı değişimleri "savaş ekonomisi" içinde birer birer eritmekti.

İşte böyle bir ortamda Huntington, pek yakın bir gelecekte patlak verecek olan muhtemel bir savaşı ilân ediyordu. İç karartıcı bir savaşın tasvirini yapmaktan öte bir adım değildi bu. Bundan böyle ittifaklar mensup olunan medeniyetlere göre tayin edilecekti. Öyleyse, Westphalia Barışı'ndan itibaren süregelen uluslar arası güç ve çıkar ilişkileri bir yana itilip, yeni bir Mukaddes İttifak mı kurulacaktı? Huntington, geleceğin savaşını kültürel ve dinî katmanlara ayırmıştı. Modern dünyada din motivasyonu yüksek bir güçtür derken esasen Haçlı savaşlarının ölü toprağını

üzerimize seriyordu. Dini "tutku" boyutuyla ele alıyor, ideal bir savaş tasarımının eksikliklerini geçmişten tamamlıyordu. Medeniyet bakımından merkezî önem taşıyan bölgelerde cepheler açmaktaydı. Slavlar pençesini gösterecek, iki bin yıllık Konfüçiyan husumet yeniden dirilecek, Davud ile Golyat ezelî mücadelesine tekrar geri dönecekti. Yüksek bir senteze sahip olmakla övünen medeniyetler şimdi birbirini mi boğazlayacaktı? Daha en başta "Medeniyetler Çatışması" terimi kulakları tırmalarken, medeniyetin kendi dışındaki unsurlarla kaynaşması ölçüsünde bir medeniyet olarak telakki edilebileceği gerçeği unutuluyordu.

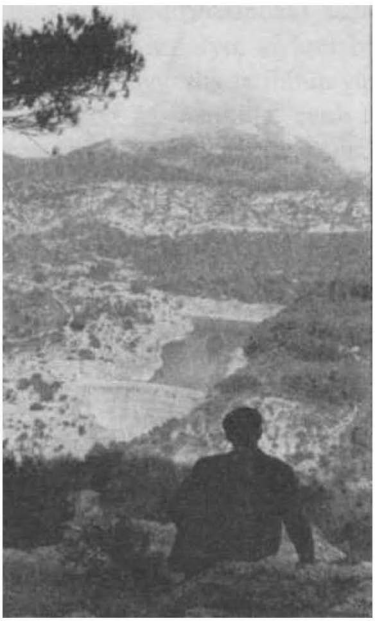
Huntington, ünlü tezini ortaya attığında eşzamanlı olarak farklı çevreler tarafından sert biçimde eleştirilmekte gecikmedi. Teorisindeki elçabukluğu ve medeniyetleri sınıflandırmasındaki aceleciliği gözden kaçacak gibi değildi. Kehânet yüklü senaryo, siyaset biliminin zayıf diliyle kaleme alınmıştı. Kimi yerlerde uygarlık tarihinin yüzeysel bilgilerine yer veriliyor, kimi yerlerde tarihsel düşmanlıklar canlı tutulmaya çalışılıyordu. Huntington'da, Bernard Lewis'in yaşlı ve muhafazakâr öfkesini görmek mümkündü ve çoğu yerde fark etmeden oryantalizmin imzası kullanılıyordu.

Gene de Huntington, bir noktada haklıydı. "Medeniyetler Çatışması" tezi, Batı'nın güç kaybını dile getirmekteydi. Güncel sorunların başında Avrupa'nın yeniden üretmekte zorlandığı değerler vardı. Batılı kültür ve Batılı olmayan kültürler arasına derin bir ayrım konulmuştu ve toplumların batılılaşmadan nasıl modernleşebileceği sorusu sorulmaktaydı.

Huntington'ın "negatif" tezini gündeme getirmek ideal medeniyet paradigmaları tartışmasının dışında yer alır. Bu tür spekülasyonlarla, sadece düşüncenin hayaletleriyle karşılaşabiliriz. Dünya topyekûn bir felâkete sürüklense de, düzeni kaostan çıkarma çabası düşüncenin ufkunu daraltmaktadır. Herhangi bir siyasi teorisyen gelecek için daha çok iyi niyet beslemelidir. Huntington'a karşı bir alternatif olarak takdim bölümünde sunulan yazıda Otto Pöggeler, insanı, doğayı ve medeniyetler arasındaki farklılıkları anlamak bakımından sözü edilen iyi niyeti ve olması gereken derin çabayı göstermektedir.

Taşkın Takış

TAKDİM: DOĞU BATI'DAN



"Martin Heidegger Saint-Victoire tepesinde", Fotoğraf: François Fedier, Eylül 1968

DOĞU-BATI DİYALOGU: HEIDEGGER VE LAO-TZU*

Otto Pöggeler

Bernhard Welte, Martin Heidegger'in 14 Ocak 1976 günü akşamı kendisini evine davet ettiğini yazar. Heiddeger, ilahiyatçı ve kendisi gibi Messkirchli olan Welte'e, memleketinde gerçekleştirilecek olan cenaze töreninde konuşup konuşamayacağını sormuştur (bu tören çok kısa bir süre sonra, 28 Mayıs'ta gerçekleşmiştir). Welte o dönemde Meister Eckhart üzerine ders vermekte olduğundan, bu düşünür, konuşmalarının merkezi haline gelmiş ve Heiddeger'in dikkatli soruları da bir mistik olan Eckhart'ın sözünü etmiş olduğu "ilgisizlik" (*Abgeschiedenheit*) üzerine odaklanmıştır.[1] Heidegger gençliğinde yalnızca mantık ve dil kategorilerine ilişkin Skolastik doktrinlerle ilgilenmekle kalmamış, mistisizm üzerine bir kitap yazma sözü de vermişti. Yirmili yaşlarını sürerken Eckhart'ın "Opus tripartitum"u ile tanıştığında öyle coşkuludur ki, öğrencileri sürekli ondan Eckhart hakkında bir çalışma beklerler.[2] Ancak Heidegger 1931 yazından itibaren Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtı hakkında verdiği derslerde, aslında Eckhart'ın Orta Çağda, *analogia entis* doktrininde fazla aceleci bir şekilde yanıtlanmış olan sorulara çözüm getiren tek kişi olduğunu, ama ilk girişimden sonra, "Varlığın" sonlu bir yüklem olduğuna ve

---

* Çeviren: Jale Özata Dirlikyapan

[1] Cf. Welte'in Günther Neske'nin *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977) adlı yapıtında yer alan bildirisi, s. 249vd.

[2] Heidegger'in Eckhart'a olan ilgisi için, bkz. Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege* (Tübingen, 1983), s. 131.

(tam anlamıyla *intelligere*, yani bilginin açıklığı olan) Tanrı'ya atfedilemeyeceğine ilişkin anlayışından vazgeçtiğini söylemiştir.[3] 1947'de yayımlanan kısa denemesi "Der Feldweg"de, gençliğine ve memleketi Messkirch'e ilişkin bir anıyla, "Eckhart'ın, o eski yorum ve yaşam ustasının", Tanrı'nın sadece kır yolundaki "şeyler"in "söylenmemiş" dilinde Tanrı olduğuna ilişkin sözü arasında bir bağlantı kurar.

Bernhard Welte, 1979'da, Eckhart hakkında bir kitap yayımlamış ve ölümüne çok yakın bir zamanda Heidegger ile bu düşünür üzerine yaptığı son konuşmayı da bu kitaba aldığını söylemiştir.[4] Welte, Heidegger sayesinde, "mistik" bir şekilde tasavvur edilen *intelligerin* Varlığa açıklık kazandırmasını ve böylece metafizik ile mistisizmin, ayrıca metafizik ve mistik gelenekler ile Heidegger'in yeni düşüncesinin muntazam bir bütünlüğe erişmesini sağlayarak, metafizik geleneği yeniden ele alır. Ayrıca bu bütünlük, hem Batı mistisizmi hem de Doğu Asya tefekkürü için, yani birbirinden bütünüyle farklı olan iki dinî gelenek için de varsayılır. Keiji Nishitani, Zen Budizmi'nin etkisindeki bir felsefenin perspektifiyle, *Was Ist Religion?* (*Religion and Nothingness*) adlı müthiş kitabında, Avrupalı ve Amerikalı okurlara, Heidegger'in, Doğu ve Batı düşüncesi arasında yeni bir karşılaşmayı nasıl mümkün kıldığını göstermiştir.[5] Nishitani, yalnızca hiçlik uçurumunun üzerine çökmekle kalmayan, aynı zamanda geçmiş ve geleceğin boyutlarında sonsuz bir derinliğe, geçmişin ya da geleceğin kendini tamamen ötekine katabileceği bir derinliğe sahip olan zaman deneyiminden başlayarak, Heidegger'in ortaya attığı belirleyici sorulara giden yolu aydınlatmıştır. Kıta Avrupası geleneğinin, bu birbirine karışma meselesini tek taraflı ve iki misli yanlış bir şekilde ele aldığı doğrudur: İran ve Musevi kaynaklarında, tarihin biricikliği keşfedilmiştir ve ardından Kierkegaard'dan sonra yeniden, kişisel ve tarihsel olan, mitsel sonsuz dönüşün ve mekanik bilimin kişidışılığının karşısında konumlandırılmıştır. Öte yandan, Nietzsche'de ve sonsuz dönüş istencinde, kendisinin olan şeye ilişkin daha fazla yanılsamaya bırakmayan bir tutum keşfedilir. Kierkegaard'ın tanrıcılığı ya da bu tanrıcılığı varoluşçuluğa dö-

---

[3] Heidegger'in 1931 yazında verdiği ders, *Aristoteles, Metaphysik Q 1-3* (Frankfurt, 1931) adlı kitapta yayımlanmıştır; bkz. özellikle s. 46d. Eckhart'ın gelişimine ilişkin sonraki münazara tartışmalı olmuştur. K. Albert, *Meister Eckhart's These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartititum* (1976) adlı yapıtında Eckhart'ın sonraki çalışmasıyla ilgilenir: Varlık Tanrı'dır. R. Imbach, *Deus est intelligere* (1976) erken dönem incelemelerine (*Quaestiones*) dayanır: Tanrı bilgidir. Ancak Tanrı'da Varlık ve bilgi "aynıdır".

[4] Bernhard Welte, *Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken* (Freiburg, Basel, Wien, 1979).

[5] Keiji Nishitani, *Was Ist Religion?* (Frankfurt, 1982), s. 124d.; *Religion and Nothingness* (Berkeley, Los Angeles, Londra, 1982), özellikle s. 64d.

nüştürmesi ve Nietzsche'nin ateizmi, yanlış yollardaki son deneyler olarak kalmışlardır; bunun aksine Meister Eckhart "sükûnet" (*Gelassenheit*) ve ilgisizlik vesilesiyle, dolayısıyla Ben'in ölümü aracılığıyla, Tanrı'dan Tanrılığın "mutlak hiçliği"ne uzanan yolda öncülük edecektir. "Tanrılığın 'hiçliğini', kişisel 'Tanrı' temelinde muhafaza ederken, düşüncesini 'başka bir mecrada', Tanrıcılığın ve ateizmin ötesinde, tersine 'ruh'un bağımsızlığının Tanrı'nın varlığıyla esaslı bir birlik içinde kurulduğu alanda sürdürür ve geliştirir". Dolayısıyla, Heidegger'in bizi Batılı metafizik geleneğin ve onun çıkmazlarının dışına yönlendirme girişimine güç veren Meister Eckhart'tır; ve Doğu ile Batı düşüncesi diyalog halinde olduğu sürece, Batı da Doğu kadar, kendine dönmesini sağlayacak yolu bulabilir.

Bizzat Heidegger "What Calls for Thinking" ("Düşünmeyi Gerektiren Nedir?") başlıklı dersinde, Batı geleneğinde sözünü ettiğimiz yanlış yolların iki doruk noktasını keşfetmiştir: Bir taraftan, tövbe yoluyla yeniden Tanrı iradesine yönelerek insan iradesini korumaya alma girişimi; diğer taraftan, zamandan ve onun "geçmiş olması"ndan kaynaklanan intikam duygusu içinde, paradoksal bir biçimde tam da aynısının sonsuz dönüşünü arzulayan istenç.[6] Hiçbir durumda kişi kendini zaman içinde uygun bir yolda –düşünmek için düşünce isteyen bir çağrı tarafından talep edilen yolda– bulamayacaktır. Eğer Heidegger, Eckhart'ın "sükûnet"e ilişkin tartışmasına çok değer veriyorsa, onda "günah niteliğindeki ben-merkezcilikten kurtuluşu ve Tanrı iradesi uğruna bireysel iradenin terk edilişini" görüyordur hâlâ. Dolayısıyla, Eckhart da yukarıda sözü edilen Batı geleneğinin yanlış bir yolu olmaz mı? Eckhart'a yönelik bu eleştiri, onun *Pedagojik Söylemler* (*Reden der Unterweisung*) adlı yapıtı için de geçerli olabilir pekâlâ. Burada Eckhart geçici olarak hâlâ geleneksel dinî terminolojiye bağlıdır ve sükûnet ile ilgisizliğin "Tanrı'ya sahip olma" halini (*Gotthaben*) dinleyicilerine ve okurlarına yakınlaştırır; fakat burada Tanrılık uğruna Tanrı'yı var eden Eckhart gözden kaybolur. Ancak böylece insandaki kıvılcımı, Tanrılık yaşantısıyla aynı olarak tecrübe eder. Meister Eckhart, bütünüyle "Neo-platonik" bir biçimde, şeyleri ilgisizlik uğruna bir kenara koyar; bu özel yolla metafizik gelenekle uyum içinde, en yüksek varlık olarak Tanrı'dan, olanı geri kazanan teoloji-üstü bir konuma erişebilir. Ancak Eckhart için belirleyici olan, *son* "mistik" deneyimlerinde Neo-platonik ve metafizik yolu geride bırakmasıdır. Ama yine de Heidegger düşünce yoluna *en başından* farklı yaklaşılmasını ister gibidir: Koşulsuzluktan (*Unbedingtheit*) vazgeçme durumunda, Tanrılık şeylerin

[6] Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?* (Tübingen, 1954), s. 44; *What is Called Thinking?* (New York, 1968), s. 105. Ve *Gelassenheit* (Pfullingen, 1959), s. 36; *Discourse on Thinking* (New York, 1969), s. 63.

ve işlerin söylenmemiş dilinde bulunmalıdır (Eckhart'ın bizzat "Misit dominus manum suam" söylevinde istediği şey budur). Mistik hiçlik olarak hiçliğin saf ışık olduğunu varsayabilir miyiz? Aslında ışık ve karanlık bize en başından eşzamanlı olarak verilmez mi? Ama her şeyin kendi dili içinde, söylenmemiş, kendi kendini esirgeyen şeyin merkez olması, böylece bizzat şeylerin, bizi şeylerin üzerinde kontrol kurmaktan kurtaran ilgisizliğe taşıması yoluyla. "Şey"den başlayarak ilgisizliğin belirlenimine giden bu farklı yola girmesi konusunda Heidegger'i cesaretlendiren Uzak Doğu meditasyonu olabilirdi.

Bu arada, Heidegger'in, felsefesinin Taocu geleneğe ve Zen Budizmine yakınlığını konuklarına memnuniyetle itiraf ettiğini belirten birçok tanık olmuştur. Hawaii Üniversitesi'nin, düşünürün sekseninci yaşgünü vesilesiyle düzenlediği "Heidegger ve Doğu Düşüncesi" başlıklı sempozyumda, özellikle bu yakınlığa açıklık getirilmiştir.[7] Aslında, ellili yıllardan beri bazı kişiler Heidegger'in estetik duyguyu ontolojik deneyimle veya ontoloji-öncesi deneyimle tanımladığını söyleyerek bu yakınlığı ifade etmeye çalışmışlardır. Heidegger'in meditasyona dayalı düşünceyle meşgul olması için, "analitik yaklaşımdan, dolaysız, sezgisel yaklaşıma" geçişi gerçekleştirmesi için, kendini temsilî düşünceden kurtarması gerekmiştir. Ama Heidegger'de "estetik" sözcüğünün yer aldığı olumsuz bağlam hatırlanacak olursa, kısa ziyaretler sırasında gerçekleşen konuşmalardan doğan bu tür tanıklıklara bir parça şüpheyle yaklaşılması gerekir. Heidegger, felsefi konuşmalarda, sonradan eski formülasyonların yerini alacak olan özgün meseleler çevresindeki geçici yönelimleri ve uzlaşımları benimsedikten sonra, epey yavaş bir şekilde yol alırdı; ayrıca İngilizce Heidegger'in hâlâ zar zor anladığı ve çok az saygı duyduğu bir dildi. Her halükârda, hayli çok sayıda Japon filozof Heidegger ile çalıştığı ve ömür boyu süren çabayla kazandıkları yakınlığı geliştirdikleri için, aceleci konukların tanıklıklarına pek de ihtiyaç duyulmaz.[8]

Nishida, Alman İdealizmine giden bir köprü inşa etmiştir; Schelling ön planda olduğunda, aynı zamanda Hegel'in dolayım üzerindeki ısrarı aracılığıyla ortaya çıkan yeni bir yönelim de söz konusuydu. Buna işe girişen, Freiburg'da çalıştıktan sonra Japonya'da, 1924'te, "Heidegger'in yaşam fenomenolojisi"nin "fenomenolojide yeni bir dönüm noktası" ol-

---

[7] "Heidegger and Eastern Thought" başlıklı sempozyumun bildirileri, *Philosophy East and West* 20'de yayımlandı, no.3 (Temmuz 1970).

[8] Heidegger'in "estetik" yaklaşımı için bkz. Chuang-yuan Chang, *Erinnerung an Heidegger*, s. 65d. Çin ve Japon sanatı özellikle durgun bir güzellik ve böylece "estetik" sergilese de, yine de Budizm'de estetikten uzaklaşma görülebilir; örneğin bkz. Yoshinori Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus* (Leiden, 1972), s. 89d.

duğunu bildiren ilk kişi olan Tanebe'ydi. Count Kuki, Japon meslektaşlarına *Varlık ve Zaman*'ı açıklamıştır. Ardından Nishitani, Heidegger'in Nietzsche'yi konu alan derslerine katılmıştır. Ancak Nishitani, temel deneyimin nihai dolaysızlığı konusunda Tanabe'den daha ısrarcı olmuştur. Ve "Öküz ile Öküz Sürüsü"nün Çin kaynaklı eski öyküsü, Kōichi Tsujimura ve Hartmut Buchner tarafından, çağdaş bir Zen ustasının yorumlarıyla, 1958'de Heidegger diline tercüme edilmiştir. Tsujimura, Heidegger'in sekseninci yaş gününde Messkirch'de, "Martin Heidegger'in Düşüncesi ve Japon Felsefesi" üzerine bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada, Zen'den etkilenmiş bir felsefi uğraşın, Heidegger'den, çağdaş durum üzerine –bizim için, teknolojinin halihazırdaki gelişimi– daha iyi düşünmeyi öğrenebileceğini göstermeye çalışmıştır.

Zaten Heidegger, *Dile Giden Yolda* (*On the Way to Language)* adlı kitabına, Japon bir konukla yaptığı ve 1953-1954 yılları arasında kâğıda dökülen bir konuşmayı dahil etmiştir. Bu tür bir diyalogda Heidegger hiçbir şekilde Zen'e veya meditasyona dayalı bir felsefeden yola çıkmamıştır; daha ziyade kendisine ve diğerlerine, "Metafizik nedir?" konulu dersindeki ve farklı geleneklerden gelen Japon düşünürlerle konuşmasındaki hiçlik meselesi hakkında çok farklı şeylerin düşünülüp düşünülmediğini sormuştur sürekli. "Dil Üzerine Konuşma" ("Conversation on Language") başlıklı parçada, Varlık ile dilin nihai olarak bağlantılandığı kendi rotasına dönüp bakarken, Japon dilindeki ilkel sözcüklere olan ilgisini yeniden kazanmaya çalışmıştır (sözcüklerin Almanca çevirisi kontrol edilmelidir elbette). Üstelik Heidegger, eskiden beri Japon bilim adamlarıyla çalıştığını ama Çinlilerden daha çok şey öğrendiğini savunur. 1946'da, *Lao-tzu*'nun Almanca'ya tercüme edilmesi için Çinli bir bilim adamıyla işbirliği yapmıştır; ancak 81 bölümün sadece sekizini tamamlayabilmişlerdir.[9] Heidegger, Batı geleneğini "tahrip etme" çabasında, Aristoteles'e ilişkin Helenistik analizlerle ve sistemleştirmelerle ya da geç mistisizmle yetinmemiştir; esas olarak sürekli bilgi vermiş ve üstelik belki de düşünce meselesini (*Sache*) çarpıtmış olan en eski düşünürlere bakmıştır. Peki, Uzak Doğu ile girdiği diyalogda, benzer şekilde bu geleneklerin başlangıçlarına geri dönmek zorunda kalmamış mıdır?

---

[9] Heidegger'in Çinlilere yönelik tercihi ve Lao-tzu tercümesi hakkında bilgi için, Hans A. Fischer-Barnicol ve Paul Shih-yi Hsiao'nun *Erinnerung*'daki yazılarına bakabilirsiniz, s.102 ve 122d. Heidegger'in Lao-tzu çevirileri *Nachlass*'ta henüz saptanmamıştı (Profesör Hsiao'nun son ciltteki yazısına bakabilirsiniz). Heinrich Wiegand Petzet, Heidegger'in Ernst Jünger'e gönderdiği *Tao Te Ching*'in 47. bölümünün bir çevirisini sunar [bkz. *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-76* (Frankfurt, 1983), s. 191]; Petzet, çevirinin Heidegger'e ait olduğunu varsayar, ancak gerçekte bu çeviri Jan Ulenbrook tarafından yapılmıştır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, "yorumbilgisi"nin ve "yorumbilgisel"in tanımlaması olan ve radikal olduğu kadar da evrensel olan fenomenolojik ontolojisinin *logos*unu geliştirmiştir. Bu felsefi uğraş, Varlığın açıklığı olarak *Dasein*'a ortaya çıktığı yerden yeniden dönmelidir; halihazırdaki tarihsel durumla kaynaşmalıdır; bu durum aracılığıyla gizli kökene ulaşmalı ve böylece durumu yeni bir gelecek yönünde dönüştürmelidir. Bu tür bir felsefi uğraş, felsefenin tarihsel olarak Yunanlarla olan başlangıcının, düşüncenin başlangıçlarından sadece biri olduğunun ve belki de düşüncenin kökenini tek taraflı ve çarpıtılmış bir şekilde ifşa ettiğinin farkında olmalıdır. Bu minval üzere, örneğin Georg Misch –bir dünya seyahati sırasında felsefi görüşleri üzerinde düşünme fırsatı bulduktan sonra– felsefe üzerine yazılmış bir ders kitabı olan *The Way Into Philosophy*'de (1926 ve 1950) Herakleitos'un *Logos*'unu, Hintlilerin *Brahman*'ı ve Çinlilerin *tao*'su gibi ilkel terimlerinden ayırmıştır. Heidegger Varlık ve zaman sorununu, an'ın mekânı olarak (*Augenblicks-Stätte*) hakikatin *Ereignis*'ine aktardığında, zamanı "zaman-oyun-mekân" (*Zeitspielraum*) olarak ve böylece sürüp gitmekte olan ve şeylerin hareketsizlik ve dinginlik içinde kalmalarına izin veren bir hareket olarak tasavvur etmiştir; dil olarak *logos* da ilk kez buradan ortaya çıkmıştır. Böylece, *Dile Giden Yolda*'da (*On the Way to Language*) Lao-tzu'ya başvurabilmiştir: "Belki de düşünce dolu sözlerin tüm sırlarının gizi 'Yol', *tao* sözcüğünde gizlidir, yeter ki bu ismin söylenmemişliğine geri dönmesine izin verelim ve bunun üstesinden gelebilelim. . . . Her şey yoldur." [10] 1957'deki "Özdeşlik İlkesi" dersinde, Yunan terimi *logos*u ve Çin terimi *tao*yu, düşüncenin yol gösterici ve tercüme edilemez sözcükleri olarak kendi *Ereignis* (temellük olayı) konuşmasına ekler.[11]

Lao-tzu, Heidegger için evrensel ve tarafsız bir tarihsel tefekkür sonucunda değil, daha ziyade tam anlamıyla belirli bir bağlam içinde önem kazandı. Nasyonal Sosyalizm dünya üzerinde tahakküm kurmak amacıyla girdiği savaşta nihayet 1945'te yenik düştüğünde, Heidegger, en azından 1933'e kadar, kendisini bu hareketin gerçek hedefleri hakkında bir kuruntu içinde, yeni "buluş"un emri altında konumlandırmış olduğu gerçeğiyle yüz yüze geldi. Aralık 1945'te –kendisinin "Yirmi üç sorudan oluşan sorgulama mahkemesi" olarak tanımladığı– Nazizmden arındırma faaliyetleri sırasında, Heidegger bir çöküntü yaşadı ve mecburen üç haf-

[10] Bkz. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), s. 198; *On the Way to Language* (New York, 1971), s. 92.
[11] *Identität und Differenz* (Pfullingen, 1957), s. 25; *Identity and Difference* (New York, 1969), s. 36.

talığına bir senatoryuma yatırıldı.[12] Dağ kulübesinde yazdığı *Aus der Erfahrung des Denkens* (From the Experience of Thinking), çam ağaçlarıyla ve ineklerin çıngırak sesleriyle ilgili değildir; bu yapıtta düşünce, ciddi bir hastalığı olan ve ancak şimdi iyileşen biri gibi, iklimleri ve günün saatlerini basitçe tecrübe ederek kendini toparlamaya ve yapacağı şeyi yeniden ele almaya çalışır (Japon bilim adamlarının yorumlarında dile getirdikleri gibi).[13] Ölüm döşeğinde (*in extremis*) yazılan bu derlemeyle bağlantılı olarak bir de Heidegger'in Lao-tzu'yu tercüme etme girişimi vardır. Çinli meslektaşlarının, Heidegger'in siyasi aşırılıklara dair hissettiği acıyı Mencius'un bir özdeyişiyle hafifletmeye çalışmaları şaşırtıcı değildir: "Tanrı birine büyük bir görev vermek istediğinde, öncelikle kalbini ve iradesini acıyla doldurur." Lao-tzu tercümesi çok ilerlemese de, Batı düşüncesinin başlangıcını en büyük Doğu Asya geleneklerinden birinin başlangıcıyla yüz yüze getirme girişimi, bu hassas durumda Heidegger'in dilini dönüştürür ve düşüncesine yeni bir yönelim kazandırır. Heidegger'in, Brecht'in Lao-tzu şiirini sevmesinin nedeni, muhtemelen, kendisinin de o zamanlarda Lao-tzu gibi dağlarda dolaşması ve sonsuz bir mesafeden dolayı yaşadığı çağa ters düşmesi ama buna rağmen onu büyük ölçüde etkilemiş olmasıdır.

I

Avrupa'da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda insanlar Doğu'nun gelenekleriyle aralarında birçok köprü kurdular; Heidegger de Taoizmi epeyce erken bir dönemde keşfetmişti. 1930'da Bremen'de hakikatin özüne dair verdiği konferansta, yeni bir yol izledi ve takip eden tartışma "insan kendini başka birinin yerine koyabilir mi?" sorusuyla sekteye uğradı. Bu, öznelerarasılığa ilişkin, diyalogcuların Heidegger'e karşı eleştirel bir biçimde yöneltilebileceğini düşündükleri bir soruydu. Heidegger öteki katılımcıların şaşkın bakışları içinde, Chuang-tzu'nun özdeyişlerini istedi ve ev sahipliğini yapanlar bir Buber tercümesi bulabildiler; bunun üzerine Heidegger balıkların mutluluğuna ilişkin bir öyküyü yüksek sesle okudu (Bölüm 17). Bu bölümde Chuang-tzu, balığın akıntıda suyun dışına zıplarkenki neşesine dikkat çeker. Arkadaşı ona, kendisi bir balık olmadığı halde balığın neşesini nasıl bilebildiğini sorar. Chuang-tzu da onun (arkadaşının) kendisi (Chuang-tzu) olmadığını belirtir; dolayısıyla onun (Chuang-tzu'nun) balıkların neşesini bilmediğini nasıl bilebilir? Sonuç

[12] *Erinnerung*, s. 124 (Hsiao); Petzet, s. 52 (Nazizmden arındırma faaliyetleri hakkında) ve s. 227 (Brecht hakkında).

[13] "The Thinker as Poet", Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought* içinde. Çev. Albert Hofstadter (New York, 1975).

olarak, balıkların neşesini akıntının kenarında yürürken yaşadığımız neşeyle biliriz. Bu son önerme, tüm uygunsuz düşünceleri kişinin kendini başkasının yerine koyması sorunsalına dayandırmaya çalışır. Heidegger, hiç kuşkusuz bu sorunun çözümü için sadece bazı ipuçlarının verildiği *Varlık ve Zaman*'a ilişkin tamamen yerinde bir idrak geliştirebilmiştir.[14]

Burada söz konusu olan şey öncelikle, "bir şey hakkında bir kavrayışa sahip olma" konusunda, diğerleriyle sen ile ben arasında bir ayrım yapmadan mutabık olduğumuz birlikte-varlıkla (*Mitsein*) ilgilidir. Heidegger, *das Man*'dan söz eder ve buna rağmen çözümlemeleri öncelikle, örneğin, ırkların "doğa"sıyla meydana gelen toplumu dikkate almadan ortak bir işte kendini kaybetmeye ilişkin örneklerle ilerler. Birlikte-varlığın bu "otantik olmayan" tarzı, *Dasein*'ın, kendine giden yolu bulması için ihtiyaç içindeki diğer *Dasein*'ı özgürleştirmek amacıyla ona yardım ettiği, "ötekiler için duyulan ileriye yönelik endişe"de (*vorausspringende Fürsorge*) görünür olur. Bu noktada kendisinin tek kullanımlık ve küçültülmüş bir "biz" içinde dolayımlanmasına izin vermeyen bir ötekilik ortaya çıkar. Kaygı (*Angst*), esasen ölüm karşısında duyulan kaygı, *Dasein*'ı *solus ipse* (yalnızca kendim) halinde tekilleştirir; ölümün "anlatılamazlığı" karşısında her ötekilerle-birlikte-varlık başarısız olur, ama yine de *Dasein*'ın ötekinin varlık-olanaklarını anlamasına izin veren, kesinlikle, ölüme-yönelmiş-varlığın "aşılamayan olanağı"dır. Ve dolayısıyla "varlığın nasılı" hakkında, ötekine ilişkin, yeterli olamasa da inkâr edilemez bir kavrayışa sahip oluruz. Chuang-tzu, gezintide duyduğu neşe sayesinde, akıntıdaki balığın neşesini paylaşabilir. "Katılımda" ve "mücadelede", bu "kader", "insanlar"ı aynı çatı altında bir araya getiren topluluğun kuşaklar boyunca kendine inşa edebildiği şeyden kurtarılabilir. Bu tanımlamada ötekiyle kurulan ilişkiye dair bir eksiklik bulunabilir; bu eksiklik ötekinin benim için sorumluluk üstlendiği, Mesih'e ait olan herkes için barış talebiyle kişinin kendini birinin varlığıyla ve vatanıyla "mitsel" bir şekilde sınırlamasının gerçekleştiği "etik" boyuttur.[15] Ancak Heidegger'de ötekiyle kurulan ilişkinin eksik olduğunu söylemek aceleci bir iddia olacaktır. Bu, belirli geleneklerde gözlendiğinden farklı bir şekilde gözlenir – yani, arkadaşların nihai aşamada, birbirlerine, kendi kendilikleri ve ötekilikleri içinde kalmalarına izin verdikleri *arkadaşlık* ilişkisi gibi; öyle ki, her biri için "dünya hazır bir şekilde oradadır"; (Nietzsche'nin, *Zarathustra*'nın "On Love of the Neighbor" ("Komşu Sevgisi Üzerine") baş-

[14] Bremen tartışması hakkında bilgi için bkz. Petzet, s. 24; aynı zamanda bkz. *Sein und Zeit*, s. 122,188, 263d., 384.

[15] Heidegger'e ilişkin "etik" eleştiri için bkz. Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen* (Freiburg/München, 1983), s. 108d.

lıklı bölümünde, aceleci ve tartışma yaratacak bir şekilde belirttiği gibi) birinin ötekine bağımlı (*angewiesen*) olduğu *komşu sevgisi* (*Nächstenliebe*) gibi değil.

Heidegger, Chuang-tzu'nun öyküsünü özellikle birlikte-varlık sorunuyla ilişkilendirir. Ama bu öykünün, Taoizm'de, doğanın tüm unsurlarını –insanlar ve balıklar gibi– bir araya getiren evrensel sempatinin daha uzağa ulaşma içerimi yok mudur? *Varlık ve Zaman*, bizi "kucaklayan" doğanın, yani "bir tür Romantik doğa kavrayışı anlamında" doğanın, elde hazır bulunan veya ele geçmeye hazır olan "bir şey olarak doğa" olmadığına, dolayısıyla bilimsel veya teknolojik anlamda tahakküm altına aldığımız doğa olmadığına işaret eder (*SZ* 65, 211). Hattâ Heidegger, 1929-1930 kışında verdiği konferansta, insanın yaşayan öteki varlıklardan bir uçurumla ayrıldığını gösterir; "Contributions to Philosophy"e ("Felsefeye Katkılar") göre, doğayla ancak içimizdeki çınlamanın "yankı"sında karşılaşılabilir.[16] Dolayısıyla Heidegger, insanı evrensel bir sempatiyle varolan her şeyle bağlantı içinde görmez; doğal doğa içinde ilkel bir şekilde kaybolma durumuna dönmeyi de gerekli görmez. Werner Heisenberg, "The View of Nature in Contemporary Physics" ("Çağdaş Fizikte Doğa Görüşü") başlıklı konferansında, Chuang-tzu'nun su çıkrığı öyküsünü hatırlatmıştır (Bölüm 12): Eski bir bahçıvan toprak için su çıkrığı kullanmayı reddeder; çünkü makine kullanan biri makine gibi çalışır, makine gibi çalışan birinin de makineye benzer bir yüreği olur ve *tao*yla arasındaki ahenkli birliği yitirir. Heisenberg, halihazırdaki tehlikenin, bilimsel-teknolojik dünyada hâlâ yalnızca kendimizle karşılaştığımız gerçeğinde, inşa ettiğimiz dünyaya şeyleri dahil ettiğimiz sürece onlarla karşılaştığımız gerçeğinde yattığını düşünmüştür.[17]

Heidegger, "The Question of Technology" ("Teknoloji Sorunu") başlıklı yazısında bu tezi düzeltmiştir: Teknoloji dünyasında karşılaştığımız şey artık kesinlikle kendimiz değildir; teknoloji dünyasından kaynaklanan zorluk da değildir. Bu zorlukla baş etmek, şeylerin kendi sınırları içinde teknolojik olarak kullanımının tarihsel bir görev olarak ve böylece birçok olanaktan biri olarak kabulüne öncülük etmelidir. El değmemiş doğaya öylece geri dönemeyiz; atom enerjisi bile doğal bir şeydir: Güneş üzerindeki etkinliği kısa bir süre için bile dursaydı, dünya üzerindeki hayat bü-

[16] Heidegger'in 1929-30 yılları arasında verdiği dersler için bkz. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt, 1983), s. 261d. "Beiträge zur Philosophie", Heidegger'in 1936-38 yıllarına ait, "Beiträge"deki yaşam sorunsalı üzerine yayımlanmamış bir çalışmasıdır. Bkz. *Der Denkweg Martin Heideggers* başlıklı kitabım (Pfullingen, 1983), s. 257.

[17] Heidegger'in Heisenberg eleştirisi için bkz. *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), s. 35: "On the Question of Technology", On *the Question of Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt (New York, 1967).

tünüyle sona ererdi. Chuang-tzu'nun bahçıvanının, ölü bir makine olarak kullanmayı reddettiği su çıkrığı, Heidegger için farklı bir tarihsel durumda kesinlikle ölü bir makine değildir. Heidegger yel değirmenlerinden yarı-otomatik olarak söz eder; nitekim bunlar rüzgâra adapte edilmişler, dolayısıyla doğayla iç içe geçmişlerdir ve onu kullanıma "uygun hale" getirmezler. Hiç kuşkusuz Heidegger, Kopernik dünya görüşünde ifade edildiği gibi "doğanın doğallığı"na dönüşü istemek konusunda şair Johann Peter Hebel ile uyuşmaktadır.[18] Ancak bu doğallık tarihsel bir şey olarak görülür: Doğal dünya, gündelik hayat, yaşam-dünyası temel değil, daha ziyade öteki düzenlemelerle ilişki içinde bizi doğayla yeni bir karşılaşmaya yönlendirebilen, tarihsel anlamda değişken ürünlerdir. Eğer Goethe, Hebel'in evreni kırsallaştırmak istediğini söylemişse, o halde Heidegger tarihsel bir geçmiş dönemin kırsal yaşamına bakarken, gelecekte hiç kuşkusuz geçmiş zamanlarda olduğundan tamamen farklı olması gereken yeni bir tür dünyada-varlığın yetişmesini ve hayat sürmesini ister. Her halükârda, doğanın bilimsel-teknolojik yorumunun "dünyanın gizemini çözen tek anahtar olarak çığırtkanlık etmesine" izin verilmemelidir. Aslında Nishitani, bilim ve teknolojinin patlaması ile nihilizmin yükselmesi gerçeğinde, kişisel bakış açısından kaynaklanacak polemiklere girmeden, mekanizmalarda ve otomatizmde bile içkin bir anlam bulma çabasını fark ettiğinde, Heidegger'in bir adım ötesine geçer. Oysa Heidegger, insanda sadece bir parça doğa gören bir insan görüşü üretmek için, ilkel Yunan zemininin yeniden kazanımını, (sözde) erken *phusis* deneyimi aracılığıyla, Uzak Doğu gelenekleriyle ilişkilendirmekten epey uzaktır (Karl Löwith de neredeyse bunu öne sürmektedir).

Heidegger, Hölderlin'le birlikte, dolayısıyla Yunanlarla diyalogdan veya onlardan farklılaşmadan yola çıkarak, farklı bir geleceğe erişmeye çalışır. Ama Hölderlin'in tersine, sadece Yunan'ı Doğu'dan ayırmakla kalmamış, aynı zamanda Batı'nın kökeniyle, Doğu Asya dünyasının Taoizm'deki kökenini ilişkilendirmiştir. Heidegger, örneğin Bremen ve Münih'te, Emil Preetorius'un koleksiyonunda Çin, Japon ve Kore sanatını izleyebilmiştir. Okul yıllarından itibaren, Uzak Doğu'dan çokça beslenmiş ve (Doğu Asya geleneğine bağlanmayı deneyen) Amerikan ressam Tobey'le bir temas kurmaya çalışan ressam Bissier'in arkadaşı olmuştur. Noh dramasına ve Zen resmine özel bir ilgi göstermiştir. Böylece, 1960'ta Bremen'de "Image and Word" ("İmge ve Sözcük") başlıklı bir konferans verdiğinde, Taocu sanat anlayışını dikkate alabilmiştir.

---

[18] Hebel dersi, Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-76* içinde yeniden yayımlandı. (Frankfurt, 1983), s. 133vd. ve özellikle 144vd.

Bu konuşmanın girişi beş metne odaklanır: "Augustine'den bir alıntı (*Confessions* X, 7 ve 8), Herakleitos'un 112'nci kısmı, Chuang-tzu'nun çan-ayaklığı öyküsü (Bölüm 19), Paul Klee'nin Jena'da verdiği 'On Modern Art' ('Modern Sanat Üzerine') başlıklı konferansı –ve Heidegger'in kendi iki dizesi, 'Nur Gebild wahrt Gesicht / Doch Gesicht ruht im Gedicht' (Yüzü koruyan yalnızca imgelerdir / Ama yüz şiire dayanır)." Augustine'in pasajı en başta yer alır, çünkü Avrupalılar için bu pasaj onların felsefi-dinî miraslarının bir özetidir. Augustine bize görmemeyi, duymamayı, tatmamayı, bunlar yerine içe dönmeyi tembih eder; bu uyarı, paradoksal bir şekilde, Petrarch'ın Ventoux dağına tırmanırken okuduğu söylenen pasajda doruğa ulaşır; bu da dünyanın doluluğuna ilişkin yeni bir keşfin kanıtıdır. Öngörüyle birlikte yürüyen hafızada, her şey düşüncede bulunur; ancak bu nedenle varlıkları zamana bağlıdır (hatırlamak ve öngörmek); Varlık ve zaman sorunu da Varlık ile düşünce arasındaki Greklere has bağlantıyı bozar. Augustine, sonradan mistik söz olarak anlaşılan sözü (X, 3) kalpte arar; böylece Varlık ve zaman bahsinden çok Varlık ve söz bahsini açar.

Heidegger, hakikatiyle birlikte zamana veya temellük olayına (*Ereignis*) ait olan Varlık ile söz arasındaki bu bağlantıya, Herakleitos'un 112'inci kısmında gönderme yapıldığını görür. Heidegger, *phusis* sözcüğünde Herakleitos'un kilit terimini bulduğuna ve bu sözcüğün "hâkimiyetin ortaya çıkışı" (*das aufgehende Walten*) şeklinde anlaşılması gerektiğine inanır. Böylece 112'nci kısımla birlikte, hakiki bilgeliğin doğru ya da aşikâr olanın söylenmesine veya yapılmasına dayandığını ve dahası, kendisinden doğanın kendisini gösterdiği gerçeğine (*phusis*) kulak vermekle oluştuğunu söyleyebilir. *Introduction to Metaphysics (Metafiziğe Giriş)* adlı yapıtında da "Varlık" ("Being") sözcüğünde, *phusis*'le, ayrıca *fui* ve *bin* ile arasında bir bağlantı olduğu düşünülen *bhu* kökünü duyar.[19]

Heidegger, konuşmasının üçüncü bölümü için itici gücünü *Chuang-tzu*'dan aldığında, Bremen'deki insanların, eski ticaret kentinin on dokuzuncu yüzyılın sonunda dünya ticareti açısından en önemli ikinci Alman kenti olmakla kalmadığını, aynı zamanda Doğu Asya sanatını ve bununla birlikte Taocu bilgeliğin zekice ortaya konmuş yalın düşüncelerini de fazlasıyla çektiğini unutmadıklarını varsayıyordu. Heidegger, çan-ayaklığı öyküsünü seçtiğinde, Taoizm'in "estetik" olduğunu belirterek teşvik etmeyi arzuladığı düşünce tarzını doğrular gibi görünebilir. Ama önceden Japon bir konukla yaptığı ve *On the Way to Language* (*Dile Giden Yolda*)

[19] Bkz. Petzet, s. 65, 175d. Herakleitos'un 112. kısmı hakkında bkz. Heidegger ve Fink, *Heraklit* (Frankfurt, 1979), s. 248; aynı zamanda bkz. *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1953), s. 54d.; An *Introduction to Metaphysics* (New Haven ve Londra, 1977), s. 70d.

adlı yapıtında yer alan konuşma, Doğu Asya sanatını ve dünya deneyimini "estetik" kategorisine koyma konusunda bir uyarı niteliğindedir. Heidegger'e göre, Avrupa geleneğinin "estetik" anlayışı, duyarlıkta, duyarlık dışı veya ötesi bir şey bulur; ama bu yaklaşım, uzaklık ile dinginliğin içe işlemesi deneyimi uğruna terk edilmelidir. Bu içe işleme durumu, imâ ve jest aracılığıyla kendine çeker ve aynı zamanda belli bir mesafeyi korur, böylelikle dili söyleyeceği sözü sessizlikten alan bir "mesaj" iletir.

Heidegger, 1934 yazında verdiği konferans kadar erken bir zamanda, sözü edilen meseleden ani bir sapmayla, mantığa ilişkin soru sormuş ve sonra da Herakleitos'tan türeyen sorunu bir dil sorunu olarak işlemiştir. Varlık ve *Logos* ya da Varlık ve dil meselesi, Hölderlin üzerine ve Varlığın hakikati meselesi olarak daha somut bir şekilde kavranmış olan sanat uğraşının kökeni üzerine verilen sonraki konferanslarda yer almıştır; ki bu –ve tanrıların üzerinde olan Kutsal– dile getirilmeli ve çalışmalarda sunulmalıdır. Heidegger, bir sanat yapıtının ne olduğunu söyleyebilmek için, örneğin biçim ve içeriğe ilişkin geleneksel şemayı yürürlükten kaldırdı. Önceden Dilthey Batılı sanat felsefesindeki bu temel ayrımın üstesinden gelmeye çalışmış ve içerikten doğan biçim ile zaten daima biçimlenmiş olan içeriği araştırmıştır. Heidegger bu "yorumbilgisel" fikre uyarak, *Varlık ve Zaman*'da anlamayı (*Verstehen*) her zaman yapılanmış olarak ve yapıyı da (*Befindlichkeit*) her zaman anlama olarak tasavvur etmiş ve bu ölçüde en azından ilk olarak yapı-anlama artikülasyonundan veya "söylemi"nden (*Rede*) hareket etmiştir. Bremen tartışmasında bu temayı, Chuang-tzu'nun çan-ayaklığı öyküsü aracılığıyla ortaya koyabilmiştir: Uzun bir oruç ile konsantrasyon ve meditasyon dönemi sayesinde marangoz, ormanda, zaten halihazırda çan-ayaklığı olan o tek ağacı bulabilir, bu şekilde bu kusursuz sanat uğraşında içerik ve biçim tamamen aynı olabilir.

Ancak bu Bremen konferansında Heidegger, yalnızca geleneksel dinî-metafizik görüşlerden, Batı için Herakleitos'ta ve Uzak Doğu için Taoizm'de bulduğu başlangıçlara geçmekten fazlasını yapmak istemiştir. Çağımızı yeni bir başlangıca yönlendirecek şekilde, bu ilkel düşüncenin izini sürmek istemiştir. Bu nedenle, ressam Paul Klee'nin Haziran 1924'te yaptığı ve Bauhaus'ta öğretmen olarak yaşadığı deneyimleri özetlediği bir konuşmaya dikkatleri çeker. Bizim yüzyılımızın ressamları, modern sanatı oluşturan öğeleri, anlatım ve inşalarının soyutlamalarında açıkça ifade etmişlerdir; Klee bu öğeleri kuramsal olarak da kavramaya çalışmıştır. Konferansında, çizgiye ve çizgi oyununa, aydınlık ve karanlık tonların ağırlığına ve renk değerlerine yönelik ölçüleri tayin eder. Ressam, bu öğeleri tanıdık bir şeylerle –örneğin bir bitki veya yıldızla– bağdaştırıla-

bileceğimiz şekilde, yapılar içinde kaynaştırabilir. Eğer ressam çalışmasına bundan başka bir şeyler dahil ederse –yüzen bir bedenin dikey konumu veya yatay düzeni ya da pozu gibi– o zaman temel yapılar yerine karmaşık kompozisyonlar sunabilir. Bu resimlerde ressam görünür olanı resmetmez (geleneksel ikonolojileri de takip etmez); daha çok görünürün alanında, tüm olanaklı dünyaların anahtarını arar. Heidegger, ellili yılların sonuna doğru, teknoloji çağında sanattan söz edebilmek için, *Holzwege* yazısına Klee'nin düşüncelerinden çıkan sanat fikri hakkında bir sonuç bölümü yazmak istemiştir.[20] Ancak dolaylı bir sanat değil, böylesine "lirik" bir ton verilmiş ve inanılmaz derecede değişken bir sanat üreten bu ressam, nasıl olur da bizi teknoloji çağındaki sanat meselesine sevk edebilmiştir? Çünkü Klee, nükleer fizikteki bilimsel-teknolojik gelişmeleri, kozmolojiyi ve evrim teorisini kesinlikle sanatın karşısına koymaz, daha ziyade bunları modern sanatın kilidini açma çabasına dahil eder!

Heidegger, Klee'nin resimlerinde kuramsal düşüncelerinde dile getirebildiğinden daha fazlasını açığa vurduğunu söylemiştir. Kuram, yeni-Kantçı bir konum tarafından çok güçlü bir şekilde koşullanır (ve fazlasıyla tek-yanlı olarak, Conrad Fiedler'de de gördüğümüz şekilde, biçimselden yol alır). Klee, resimlerine "şiirsel" başlıklar vererek sanatının diğer bir kökenini –belirleyici kökenini– aklımıza getirmiştir: Sonlu-kadere bağlı olanın veya kaderde olanın yakalandığı, sınırlı bir açıklığın kendini gizlenmekten kurtardığı ve mükemmelliğe giden uzun yolda içkin bir anlama işaret ettiği şiirsel öğeyi. Sanat, yapısal öğelerinin biçimlenmesine teknolojik gelişmeleri dahil ettiği için, bunları içeriden sınırlayabilir: Her biçimlendirmeye yönelik sınırlılığın ve sonluluğun hatırlatıcısı, bilimsel-teknolojik yaklaşımın aşırı ölçüde artışını kontrol altında tutar. Her şeyi bir nesneye ve kaynağa dönüştüren temsilî ve sömürücü bilim ve teknolojinin "çerçevelemesi"nin (*Ge-Stell*) üstesinden, yeryüzü ile gökyüzünün, ölümlüler ile "tanrılar"ın kutsallıklarının etkileşim içinde olduğu Dörtlüde (*Geviert*) gelinir. Yalnızca çerçeveleme ve dörtlü birlikte dünyayı kapsarlar. Heidegger, "kulübe kitapçığındaki" yüz, resim ve şiir hakkındaki iki dizesini, 1960 yazında verdiği "Sprache und Heimat" ("Dil ve Anayurt") başlıklı Hebel konferansının sonuç bölümünde bizzat kendisi açıklamıştır: "Dörtlünün yüzünün dışarıda ışıldamasına neden olan tek şey şiirsel sözdür. İlk kez şiirsel söz, ölümlülerin gökyüzü altında, yeryüzünde, tanrılardan huzurunda yaşamalarına izin vermiştir. İlk kez onların şiirsel sözleri, yerleşim insanının dünyevi yolculuğunda bir dinlenme yeri

[20] Bkz. *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 155vd. ve özellikle 180. Petzet de, Heidegger'in, sanat hakkındaki yazısına Klee ile ilgili "ikinci bir bölüm" eklemek istediğini bildirir (s. 154vd).

olabilen yerli bir mekân için korumayı ve işlemeyi, sığınağı ve kutsallığı sağlamıştır [*Hut und Hege, den Hort und die Huld*]."

Heidegger, düşünceyi uyandırmak için kendi girişimlerine Doğu Asya geleneğinden birtakım itkiler getirebildi. On yıllık bir dönemi aşkın bir süre, Japon öğrencilerinin, onun düşüncesinin perspektifinden kendi geleneklerini nasıl yeniden temellük etmeye çalıştıklarını gözledi. Avrupa ve Uzak Doğu arasındaki diyalogun zor olduğu kadar gerekli de olduğunu düşünüyordu; her karşılaşmada varlığını hissettiren yabancılığı da gözden kaçırmak istemiyordu. Öğrencilerle yaşam boyu süren diyaloglarla, konuklarla yapılan kısa görüşmeler arasında bir sürü fark vardır; yine de, böyle kısa bir ziyaretin anlatımı, Heidegger'in neden bu tür karşılaşmaların peşinde koştuğu ve gelenekler arasındaki farklar ve aynı zamanda şüphe duyulan ortaklıklar hakkında ne düşündüğü konusunda biraz fikir verebilir. Bangkok'tan Budist rahip Bikkhu Maha Mani tarafından yapılan ziyaretin ayrıntılı bir anlatımı mevcuttur. Taylandlı köylü bir ailenin oğlu olan bu kişi, yalnızca manastırının parlayan ışığı değil, aynı zamanda bir radyoda çalışmaktan hicap duymayan bir üniversite profesörüdür. Şaşırtıcı bir biçimde, Heidegger ile televizyon kameralarının önünde bir görüşme yapmayı kabul etmiştir; ama önceden Heidegger'in Zähringen'deki evinde geçen saatler daha önemlidir. Görüşmenin tüm havasının, rahibin Alman bir filozofla konuşmayı istemesi yüzünden bozulup bozulmadığı sorulabilir pekâlâ, zira felsefe kendisinin bir idol içinde cisimleşmesine hiçbir zaman izin vermez. Heidegger daha sonra bir Amerikan televizyon kampanyasıyla birlikte konum almak için rahip ve felsefe profesörü olan bu kişinin orayı terk ettiğini öğrenecektir.[21]

Heidegger konuşmasında tek işinin bizi tüm yaşamımız boyunca yanımızda taşıdığımız hapishaneden –Platon ile başlayan, felsefî sistemler ve doktrinler, itiraf taahhütleri ve dinî bölünmeler ile eğitim sistemleri nedeniyle ortaya çıkan varsayımlar aracılığıyla her konuşmayı çarpıtan, iki bin yıllık ezici güçten– kurtarmak olduğunu söylemiştir. "Çok fazla kültüre sahibiz!". Yalnızca Almanların değil, genel olarak Avrupalıların gerçeklikle ve kendileriyle tek anlamlı, basit ve sıradan bir ilişkileri yoktur. Batı dünyasındaki bu büyük noksan, çeşitli alanlardaki karışık fikirlerin zeminini oluşturur ve Asya'ya yönelmenin nedeni de tam olarak budur. Otuzlu yılların başında, fenomenoloji temelinde akademik bir felsefe inşası, Heidegger'i tatmin etmiyordu artık; partilerin ve kiliselerin, komünal yaşam için yapılar sağlama konusunda başarısızlığa uğradıkları görülüyordu. Böylece 1933'te Heidegger üniversiteden köklü bir değişim

[21] Bkz. Petzet, s. 175vd. ve özellikle 183, 185, 188-190.

istedi ve Nazi felâketinden sonra "yeni bir düşünce"yi gerekli gördü ve bu düşünce için gerekli olan güdüyü, Asya'da hâlâ canlı olan tinsellikten devralmaya çalıştı. Çağdaş anlam arayışının kaotik kargaşasından nostaljik kaçışın burada ne derece rol oynadığı sorulabilir; yine de Heidegger, "yeni düşünce"nin daha ayrıntılı tanımlamasında, Batı yolu ile Doğu yolu arasında bir ayrım yapmıştır.

Varlık sorunuyla uğraştığında, basit ve bağlayıcı olan her zaman Heidegger'in düşüncesinin merkezinde olmuştur: Hint-Germanik diller "is" sözü ile kurulurlar, dolayısıyla Varlık teması Batı felsefesinin başlıca ve temel sorunu olagelmiştir. Özellikle 1929 yılında Freiburg'da verdiği "Metafizik Nedir?" başlıklı açılış dersinden itibaren Heidegger, Varlığı, varolan her şeyle zıtlık halinde hiçlik olarak düşünür. Nihilizmin, varlığın 1944-1946 yılları arasındaki gelişim aşamaları aracılığıyla belirlenimi, gerçek nihilizmin hiçliğinin aşılabilir bir şey olmadığını, daha ziyade, gizem gibi, Varlığın hakikatini bütünüyle belirlediğini göstermiştir. Bu hakikatin dile gelmesini sağlayan *logos,* Herakleitos tarafından, insanın kendisini getirmesi gereken bir toplanma olarak tanımlandıysa, o halde "yeni düşünce", hakikatin ortaya çıkması uğruna "Ben"in ve iradenin, yok olmasına yol açan tefekkür ve mistisizm alanına yaklaşır. Yine de geriye "Budist doktrinden bir fark" kalır: Batı, insanı hayvanlardan ve bitkilerden, tek başına Varlıkla olan bilinçli ilişkisine, ona yanıt verebilme (onu karşılayabilme) yeteneğine ve dile –ki bunların tümü onu *Da-sein* olarak belirler– dayanarak ayırır. Aynı zamanda bu *Dasein*, insanı "sürekli yeni uğraşlara" zorlayan sonlu bir şey olarak görülür. Bu konuda –çarpıtıcı geleneklerin ortaya çıkması anlamında– tarih belirleyicidir (Rahibin vurguladığının tersine: "Biz tarihi hiç bilmiyoruz. Sadece dünyalar geçiyor önümüzden"). *Dasein*'ın sonluluğundan ve tarihinden çıkan sonuç, bizim durumumuzun, doğrudan dışına atlayamayacağımız belirli bir kümelenme olduğudur.

Bu yeni düşünce, felsefenin ötesine, dinî bir boyuta taşımaz mı bizi? Heidegger'in rahiple olan görüşmesinde, konu tam da "Kutsal"a geldiğinde bazı sorunlar çıkmıştır. Heidegger, Rudolf Otto'nun, 1917'de *Das Heilige* (Kutsallık Fikri) adlı yapıtında ortaya çıkan fenomenolojik din felsefesiyle ilgilenir. Ama 1920-21 kışında *Introduction to the Phenomenology of Religion*'ı (Din Fenomenolojisine Giriş) okuduğunda, Otto'nun tanımlamasını düzeltmiştir: Din, akıl almaz olan bir şeyin gerçekleştiği akıldışını şemalaştırmaz, bunun yerine fiilî yaşantıyı tarihsel olarak yeniden kökenine yönlendirir. Bu şekilde, olgusallığın resmi anlamda bildirici olan varoluşçu yorumbilgisi, aynı zamanda inanca ilişkin varoluşçu hükümlerle ilgili olan bir teolojinin bilimsel statüsünü destekleyebilmiştir.

Ancak Heidegger Marburg'dan ayrılışıyla aynı zamanda arkadaşı Rudolf Bultmann'ın ilgi alanlarını da terk ettiğinde, Kutsal'dan yeni bir tarzda söz açmaya başlamıştır: Varlık veya onun hakikati, sadece tarafsız bir yapısal açıklık olmakla kalmayabilir, aynı zamanda muhtemelen *Dasein*'a kurtuluş getiren ve böylelikle kendini erişilemez gizem aracılığıyla, Kutsal olarak gösteren şeydir. Heidegger, bu Kutsallık deneyimi için "din" tabirini kullanmamaya karar vermiştir, çünkü bu sözcük Latinceden gelir ve verili olan vahiye otoriter bir şekilde "yeniden bağlanma"yı ifade eder. Rahiple olan görüşmesinde bile din bahsi, sadece geçici bir anlaşmaya ulaşmaya hizmet eder: Kutsala ilişkin konuşmada, peygamberlerin ve azizlerin sakallarını ve auralarını hemencecik akla getirebilmek zordur. Eğer Kutsal üzerine yapılan konuşma dinsel boyut ile ne kastedildiğini gösterebiliyorsa, böyle bir konuşmanın hâlâ kendine özgü zorlukları vardır.

Taylandlı rahip dinin "kurucuların özdeyişleri"nden öte bir şey olduğunu düşünmez. Heidegger bu tanımlamaya ateşli bir yanıt verir: "Ona söyleyin ben sadece tek şeyi belirleyici sayarım: Kurucunun sözlerini izlemek. Sadece bu –ne sistemler ne de doktrinler ve dogmalar– önemlidir. *Din Taklittir.*" Genç Heidegger, pratik ve dinsel hakikati, kuramsalla birlikte "hakikat" olarak kabul ettiği ölçüde fenomenolojik felsefe yaklaşımını dönüştürmüştür: Bir keresinde, kafası karışmış öğrencisi Löwith'e, geleneksel dinselliği yeniden pratik yaşamla kaynaştıran bir kitap olan *The Imitation of Christ*'i verir. Eğer Eckhart, Heidegger için sadece bir yorum ustası değil aynı zamanda bir yaşam ustası olmuşsa, bunun nedeni Heidegger'in kendi felsefesiyle insanları yaşama, uygulama alanına ve dinsel boyuta yönlendirmek istemesidir. Ama arkadaşı Bultmann'la birlikte Yuhanna'nın İncil'ini okumamıştır yalnızca; otuzlarda, Heidegger'e göre Hölderlin'in ilahileri Kutsal'ın dile getirilmesi konusunda birinci yüzyılın İncil'inden aşağı kalmaz. Ama Hölderlin'in sözcükleri, kanalların dünya hâkimiyeti için mücadeleden haberdar olduğu, ona göre davrandığı ve bu mücadeleyi ürettiği bir zamanda hâlâ duyulabilir mi? Filozof ne bunun ne de başka bir teolojinin verili olduğunu varsayabilir; ama gelecekte dinsel bir boyutun yaşamda yeri olup olmayacağını ve bunun ne şekilde olacağını sorgulamalıdır. Dolayısıyla Heidegger, Bangkok'tan gelen rahiple konuşmasında, insan meselesi dinî bir bakış açısıyla ortaya koyulamayacağından ve Batı'da insanın tüm dünyayla olan ilişkisi hâlâ allak bullak olduğundan, yeni bir düşünce biçiminin gerekliliğini vurgular. Eğer din insanın "yeniden bağlanması" ise, son günlerde bu durum, konumların ve doktrinlerin sadece kendilerini göstermeye çalıştıkları bir

kargaşa içinde yok olmuştur. Düşünce, insanı yeniden yaşamın dinsel boyutuyla basit ve bağlayıcı bir ilişkiye yönlendirebilir mi?

Heidegger bile Kutsala ilişkin sözlerini anlaşılır kılma konusunda güçlük çeker: Bunu "kurtuluş" (*das Heile*) yönünden yapmaya kalkışır ama aynı zamanda "uyum" fikrine giden bir köprü kurar.[22] Batı'da ve Almanya'da hiç kimsenin, sıkça yinelediği formülasyonu anlamadığını söyler: "Kutsal olmadan İlahi'yle bir temasımız olamaz. İlahi'yle temasın kesilmesi durumunda Tanrı deneyimi yok olur." Rahip, Heidegger'e Tayland'da anlaşılacağı konusunda söz verebileceğini düşünür. Ancak Kutsallık bahsi, aynı zamanda ve özellikle Uzak Doğu'da tuhaf kaçmaz mı? Nishitani, orada "birkaç akademisyen"in "Kutsal" fikrini dinî boyut bağlamında kullandıklarını yazar (s. 5). Ancak bu sadece birkaç akademisyenin sorunu değil (özellikle, Rudolf Otto'nun takipçileri arasında), aynı zamanda Heidegger'in kendi yaklaşımının da sorunudur. Bu yaklaşımın, Uzak Doğu gelenekleriyle bağlantı kurması mümkün müdür? *Pi-yen-lu*'nun ilk bölümüne göre, ilk Zen pîri Bodhidharma, Liang hanedanının imparatoru Wuti kendisine "kutsal hakikat"in özgün anlamını sorduğunda şöyle yanıt verir: "Alabildiğine geniş. Hiçbir şey Kutsal değil!" 1929 yılında yazdığı, aklın doğası (*Vom Wesen des Grundes*) hakkındaki yazısında, idollerine kaçarak kendinden uzaklaşamayan insanı bir mesafe varlığı olarak (*ein Wesen der Ferne*) tanımlayan Heidegger'de bu belirlemenin bir benzeri vardır. İmparator, pîre, önünde duranın kim olduğunu sorduğunda pir "Bilmiyorum" der. Heidegger de kim olduğumuzu bilmediğimiz öncülünden ilerler ve tam da bu nedenle, dinî boyutun yaşantılarımızın ne şekilde bir parçası olduğunu yeniden sorgulamalıdır. Belki Lao-tzu'nun ve Taocu geleneğin bakış açısından, Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hiçlikle, uzaklıkla ve Kutsal'la nasıl ilgilendiği aydınlatılabilir.[23]

Heidegger'in Aralık 1949'daki Bremen dersleri serisi, "Insight into That Which is" ("Olana Yönelik İçgörü"), daha sonra Haziran 1950'de Münih'te tekrarlanan "The Thing" ("Şey") başlıklı dersle başlamıştır. "Şey" üzerindeki bu güçlü ve katı ısrar, hiçlikle olan o "mistik" ilişkiyi dışlamaz mı? Şeye ilişkin bir paradigma olarak testi örneği verilir. Testi, Neolitik dönemin yaratıcı bir icadıdır: Taşlar ateşte parçalanırken, yanmış

---

[22] Platon'dan beri, akıl "ahenk" aracılığıyla dünyayı bir sanat eseri haline getirir; Schleiermacher'in *Reden über die Religion* adlı yapıtı da evrene ve dinsel aracıya ahenk atfeder; ancak antik ahenk kavrayışını din sezgisi ve duygusu içinde eritir. Ama Heidegger, ahengi "ruhun inayeti" ve "durgunluk" olarak anlayan Zen Budist yazıların tercümelerini düşünüyor olabilir: örneğin bkz., D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton, 1970).

[23] "Dinsel boyut" hakkında bilgi için bkz. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* başlıklı kitabım (Freiburg / München, 1983), s. 353vd.

kil suyu kavrar ve kaynama noktasına getirir; "sihirli bir şekilde", örneğin mantarı yenebilir bir şey haline dönüştürür. İlk keşiften, Yunan vazolarına veya modern zanaatin testilerine varmak için epey zaman gerekecektir. Rilke –Heidegger'in *Holzwege*'deki Rilke yazısında ("*Wozu Dichter?*" / "Şairler Neye Yarar?") belirttiği gibi– evler, su kuyuları, paltolar gibi "üretilmiş" (*gewachsen*) nesnelere, teknolojinin meçhul imâlatlarına, Amerika'dan akan "sahte-şeylere, yaşam süslerine" karşı durabilmiştir. Heidegger daha sonra bir testide, testiden bir "biçim" olarak soyutlanabilen bir "varlığın" değil, daha ziyade, testinin içerdiği şeyin sonucu olan ve hizmetinde tüm biçimin kullanılabilir olması gerektiği "boşluğun" mühim olduğunu gösterir. Testi, boşluğuyla, bu hiçlikle birlikte suyu veya şarabı içerir ve akıtır. Su ve şarap yaşam için gereklidir; tanrıların şerefine toprağa dökülen şarap, dünyayı Kutsal bir şeye dönüştürebilir. Böylece yeryüzü, şarap üzümünü dünyadan çekip alan gökyüzüyle bir olabilir; ölümlüler kendilerini Kutsal ve ilahî boyuttan kavrarlar. Testi gibi bir şey (thing), yeryüzü ile gökyüzünü, ölümlüler ile tanrıları, kendi Dörtlülerine toplar (*Ding* sözcüğündeki eski *thing* kökü, bize bu bir araya gelişi anımsatır). Testiyi "varlığından" ziyade "boşluğu" bakımından ele alan bu görüş, *Lao-tzu*'nun on birinci bölümünde desteklenir; bu bölümde testinin yararı, boşluk içermeye uygun oluşuna bağlanır: "Bir şey elde ederiz, ama bu şey Hiçliğe dayanarak kullanıma sokulabilir." Heidegger'in, Çerçeveleme, Tehlike ve Dönüş'e ilişkin sonraki dersleri, Batı'nın, şeylerin "varlığı" peşinde nasıl koştuğunu, böylece kazanç uğruna, kendini nasıl sadece bilimsel nesnelere ve teknolojik ürünlere tutunma Tehlikesine attığını, insanı ve Tanrı'yı bile nasıl yararlı mallara dönüştürdüğünü gösterir. "Varlık"ın yolu yanlış bir rota haline gelir; ancak Heidegger'in amacı hiçlik ve boşluğu Varlığın karşısına koymak değildir yalnızca. Bunun yerine, Bremen konferanslarında, şey dünyanın yaklaşmasına ve öylece kalmasına izin verdiğinde, dünya şeylerin içinde yer aldığında ve insan tüm istenci "koşulsuz"a (*das Unbedingte*) bıraktığında, Varlık ve hiçliğin "dünya" (*Welten*) içinde kaybolduğunu söyler.

Heidegger, temel sözcüğü *Ereignis*'i, *tao* ve *logos* gibi sözcüklerle kıyaslar ve "method" (metot) sözcüğünde, "yol" ("way") sözcüğünün Yunanca karşılığının hâlâ tınladığını, ancak metot üzerinde ısrarın ve metodun mutlaklaştırılmasının bir yolun her aşamasını ve böylece temellük olayına yönelik toparlanma edimini bozduğunu sıkça belirtir. Kendisini bir taraftan yol ile *logos* arasına, diğer taraftan yol ile olay arasına sokan, mantığın gelişimidir. Heidegger, bu mantığa uygun olan yeri belirlemek için birçok incelemesinde "düşüncenin temel ilkeleri"ni (*Grundsätze des Denkens*) açıkça belirtir. Bu başlığı taşıyan bir makalesi, *Festschrift*'te V.

E. von Gebsattel'e adanmış olarak yayımlanır (bu kişi, Nazizmden arındırma faaliyetleri sırasında sağlığı bozulduktan sonra Heidegger'le ilgilenmiştir). Makalesinin sonuna doğru *Lao-tzu*'nun yirmi sekizinci bölümünden bir alıntı yapar: "Parlaklığının farkında olan kişi kendini karanlığında gizler." Lao-tzu'nun bu sözü, "herkesin bildiği ama çok az kişinin muktedir olduğu" bir hakikatle bağlantılıdır: "Fani düşünce kendini kuyunun karanlık derinliklerine bırakmalıdır ki gündüz vakti yıldızı görebilsin." Heidegger, mezar taşına bir yıldız konmasını istediğinde, bu onun geçici bir dürtüyle "yıldız"dan söz etmediğini göstermiştir: Platon'dan beri, karanlık olmadan her şeyi ışığında yıkayan güneş, ilahi aklın imgesiyken, yıldız karanlıktan ve onun gizemli derinliklerinden tek başına bizim için yükselir. Ancak Heidegger, Lao-tzu'da, yalnızca gizli kökenine dönerek tarihimizi belirleyen yönelimin hizmetindeki en eski düşüncelerin izini arar. Bunun için, bir kez daha kendi yolunda kararlı bir şekilde ilerlediği görünen şeyi açığa çıkaracak bir ifadeye ihtiyaç vardır. Heidegger, "düşüncenin ilkeleri"ne dayanarak böyle bir ifadelendirmeye girişir.[24]

Kuşkusuz Heidegger'in, çelişkisizlik ilkesi veya dışlanmış orta kanunu yerine "düşüncenin ilkeleri"nden söz etmesi şaşırtıcıdır. Önceki ilkeler, düşüncenin uygun bir tümdengelimli akıl yürütmeye uymasını sağlamaya çalışırlar. Ancak, düşünce söz konusu olduğunda sorun sadece geçerli bir çıkarım değildir; geleneksel belirlemelere göre, *calculemus* ile birlikte *distinguamus* sorunu, *ars iudicandi* ile birlikte *ars inveniendi* sorunudur –ve belki de geçerli çıkarımla birlikte paradoks da önemlidir. Heidegger, düşüncenin ilkelerine ilişkin konuşmasında, açıkça Alman idealizmi geleneğini sürdürür. Bu geleneğin, kesinlikle bir *art de penser* vaat etmiş olan Port Royal mantığı geleneğinin yerini aldığı görülebilir. İdealist gelenek, her ne kadar, örneğin "eşittir" işareti özdeşlik hükmüyle özdeşlik savı arasındaki ayrımı yok etse de, aceleyle ödünç alınmış matematiksel semboller vasıtasıyla bir biçimselleştirmeye varabileceğini düşünmüştür. Kant'a göre mantık esasen Aristoteles'te tamamına ermişken, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'ine göre, Kant ve Hegel'e rağmen, "ilkel ve esas halinden tek bir adım bile ilerlememiştir" (s. 188). "Tek olanaklı adım onu en *temelinden* [yani, Varlık yorumuna ilişkin belirleyici bir perspektif olarak] oynatmaktır sadece." Gerçekte mantık, idealizm çağında zaten düşüşe geçmişti ama Heidegger de, "eşittir" işaretiyle biçimselleştirmeyi kabul ettiği ölçüde bu düşüş periyodunu izler ve özdeşlik, çe-

[24] Bkz. Heidegger, "Grundsätze des Denkens", *Jahrbuch fur Psychologie und Psychotherapie* 6 içinde (1958), s. 33-41.

lişkisizlik ve dışlanmış orta ilkeleri için (ve diğer yayınlarda, yeterli neden ilkesi için de) bir sistemleştirme kurmaya çalışır. Burada dikkate alınmayan şey, son girişimlerinde iki-değerli mantık için çelişkisizlik ilkesinin varsayılabileceğini, ama dışlanmış orta kanununun varsayılamayacağını gösteren matematiksel mantıktır.

Tersine, Hegel ile birlikte düşüncenin diyalektikte son bulduğu ve Hegel'in çelişkiyi "tüm hareketin ve yaşamın kaynağı" olarak selamladığı belirtilebilir. Heidegger, benzer bir anlayışı Novalis'ten aktarır ve kendisiyle uzlaşım içinde olan bir çelişki örneği olarak, Hölderlin'e atfedilmiş "In lieblicher Bläue" şiirinden bir dizeyi gösterir: "Yaşam ölümdür ve ölüm de bir yaşamdır". Heidegger, şaşırtıcı bir biçimde, gerçekte bu yaşam ve ölüm görüşünün, iki-değerli mantığın kurallarına göre kaçınılması gereken bir tür çelişkiyi ileri sürüp sürmediğini sorgulamaz. Diyalektik düşünce anlayışı ile birlikte, Hegel'in (çok iyi bilindiği gibi Hegel, *Mantık* kitabının sonuna "metot"u yerleştirir ve onu mutlaklaştırır) dünyanın teknolojik açıdan tahakküm altına alınmasını kolaylaştırdığı ileri sürülür. Bu şekilde dize bu diyalektikten, dünya tarihini, sayesinde insanın kendisini var ettiği ve kendisi için doğayı ele geçirdiği emek olarak gören genç Marx'a yaklaşır. Burada açıklamanın dışında kalan şey, Hegel'in kendi diyalektiğini Newton fiziğinin karşısına koyması, "yöntemli" karakteriyle modern fiziğin bu diyalektikle birleştirilemeyeceği ve daha sonra bizzat Marx'ın, önceki yazılarındaki tüm aşırı umutları azaltmıştır. Hegel'in yanında, gençlik arkadaşı Hölderlin bulunur ve Heidegger'e göre Hölderlin, "Andenken" başlıklı ve –Heidegger'e göre "çelişkili bir şekilde"– şaraptan, bardaktaki "karanlık ışık" olarak bahseden şiirinde bir alternatif sunar. Heidegger, Hölderlin'in bu ifadesini, Lao-tzu'nun bilgeliğe ilişkin dizesiyle tamamlar: "Parlaklığının farkında olan kişi kendini karanlığında gizler." Ancak "karanlık ışık", "binlerce güneşten daha parlak" olan bir atom bombası patlaması ile tezat oluşturur.

Heidegger'in bu sıralamaları ne ifade eder? Bardakta kırmızı bir Bordeaux şarabının "karanlık ışığı", güneşin üzüm asmasını yeryüzünün dışına çektiği güney manzarasına gönderme yapar; kuzeydeki evinde Hölderlin, şarabın içinde bu gökyüzü ve yeryüzü meyvesine sahiptir. Şarap karanlıktır, çünkü gökyüzü ile yeryüzü birliğinin gizeminden doğar; şarap aydınlıktır, çünkü bir şey olarak, gökyüzü ile yeryüzünü yaşamın olanaklı kılındığı bir açıklığa doğru çeker. Dionysos'un hediyesi olarak şarap, Hölderlin'in, tüm yaşam ilişkilerini yenileyen ve dönüştüren Dionysos'un ortaya çıkışıyla ilişkilendirdiği şairlere gönderme yapar. "Şiirsel", bu yeryüzünde yaşamamızı sağlar, çünkü o Dünyayı, kendi kendini gizleyen gizemden –Dünyanın açtığı ve şimdiki haline gelen gizemden– kadere bağ-

lı-sonlu bir açıklık olarak ortaya çıkarır. Böyle bir dünyada yaşayan insan, kendisini gizemin karanlığında gizlemesi gereken bir ışıktır. Lao-tzu, yirmi sekizinci bölümde, kadın ile erkeğin, aydınlık ile karanlığın, övünç ile utancın bir araya getirildiği birlikten söz eder. Bir yandan, atom bombasıyla birlikte kişi, teknolojiyi kasten kendi amacı doğrultusunda yönlendirerek –ona bahşedilene minnettarlık duyarak– enerjileri, yaşanabilir bir dünyanın sınırlı açıklığı içinde anlamlı bir şekilde kaynaştıramadan yeryüzünden çeker. Parlaklık, bilim ve teknoloji onu dünyanın her yanına sıçrattığı için, ölçüsüzce salıverilmişliği içinde kendi kendine zarar verir bir durumdadır. Ama Heidegger, Hölderlin'in geç dönem şiiriyle Lao-tzu'nun sözünü bağlantılandırırken, modern-öncesi veya teknoloji-öncesi bir dünyaya dönüşü savunmaz; bunun yerine bizim bu çağdaş dünyamızı varlığını sürdürebilecek şekilde rayına oturtmak ister. Sorun, teknolojik gelişmelerin, sözcüklerin ve şeylerin yeniden olanaklı hale geleceği ve insanların "şiirsel" bir yaşam sürmelerine izin vereceği şekilde sınırlarını belirleyip belirlemeyecekleridir.

Heidegger, Varlık ve zamanı, sonra da Varlığın hakikatini, bir dinamik (*Bewegung*) olarak, başlanmış (*Unterwegs*) bir yol olarak ve özgül bir yer (*jeweiligen Ort*) olarak sorgulamıştır. Hakiki ile Kutsalın gerçekleştirilmiş zaman-oyun-mekânı ve an-mekânı (*Augenblicks-Stätte*) olarak zaman, kendini güncelliği içinde kabul etmek ve ardından kendinden vazgeçmek için güç kazanır. Böylece zaman, şimdi artık *aeternitas* veya *sempiternitas*, sonsuz dönüş veya sonsuz irade değil, hareketsiz bir durgunluk içindeki bir geçiş olan sonsuzluk içinde salınır. Heidegger, kitabının kapağına *Lao-tzu*'nun on beşinci bölümünden, güzel el yazısıyla yazılmış iki dize koyar. Çünkü bu dizeler, Özgün-Doğayı, çalkantılı bir su gibi bulanık bir varlık olarak tanıyan ustaları karakterize eder: Sadece, sürüp giden yola girişen kişi, yaşam suyunun çalkantısının hareketsizlik içinde durulmasını sağlayabilir ve geri kalanı hareket aracılığıyla doğurabilir.

II

Heidegger'in Lao-tzu'yu tercüme etme girişimi, düşüncesinin ilerlediği yolda önemli bir adım oldu. *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından hemen sonra, fenomenolojik felsefeyi bıraktı; çünkü felsefeye ilişkin bu yeni temel bilgi, onun için felsefe geleneğinde sadece "akademik" bir varyasyon haline gelmişti. Artık Heidegger, Varlığın tarihçesinden yola çıkarak, metafizik geleneğin zeminine dönmeye ve bu arınma girişimine ilkel sanat ve şiirde bir refakatçi bulmaya çalışıyordu. Bu girişim ve ortaklık, şeylere evrensel teknolojik yaklaşımın, mevcut güçlerin ve eğilim-

lerin dünya hâkimiyetine yönelik mücadelesine tâbi olduğu bir dünyada buldu kendini.

Hölderlin üzerine ilk ders, şairin bir ülkeyi Ren nehri gibi nasıl yaşanabilir kıldığını araştırırken, ikinci ve üçüncü dersler, Titan ilahileri döneminden taslakları ön plana çıkarmıştır. Hölderlin'in Ister ilahisi, Heidegger'e daha küçük olan memleketini anımsatmıştır (yukarı Danube vadisi). Ister her zaman yoldadır; ama hareket halindeyken dinlenir de: Aylak aylak gezinirken bir mekân kurar. Güneş'i ve Ay'ı yansıtırken, ilahiliği de "aklında" taşır; gökyüzü ile yeryüzünü, yeni fikirlere açık yoksunluğu ve yoksulluğu aracılığıyla birliğe kavuşturur. Şair bile daha fazlasını yapamaz. Üstelik Hölderlin savaştan sonra, Stefan George'un Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından ona gösterdiği yolda değil gibidir artık (Almanya'nın istikbâlinin "temel taşı", "Yeni Tanrı"nın elçisi). Hölderlin'in geç dönem yıkıcı karalamalarına ve "deliliğinin şiirleri"ne, Trakl'da rastlanır ve Hölderlin daha ziyade bu yankıyla duyulur. Trakl, savaşa çağrılmadan önce, zaten insanı tükenişte görüyordu. Böylesi bir el etek çekme durumunda, Kutsalın "hüznü" kendini gösterdi. Savaş ve aynı zamanda "soğuk savaş", yeryüzüne verilen aşırı hasar, silahlanma ve tüketicilik, insan varoluşunun kısılıp kaldığı delilik halinin görmezden gelinemeyeceğini gösteriyordu bir bakıma. Trakl'ın sözünü ettiği delilik hali (*Wahn-Sinn*), "başka türlü hissetmek" ve böylece bir dönüşümü mümkün kılmaktı. Heidegger, 1962 yılındaki "Zaman ve Varlık" konferansında, yeni düşüncesinin temel meselelerini ortaya koyduğunda, giriş bölümünde, görece zor yüklenimler olarak, Heisenberg'in yeni fiziğinden, Trakl'ın "Siebengesang des Todes" adlı şiirinden ve Klee'nin öldüğü yıla ait olan "Heilige aus einem Fenster" ile "Tod und Feuer" resimlerinden bahsetmiştir.[25] Klee'nin resmi "Ölüm ve Ateş" (kendir bezi üzerine suluboya), canlı bir koyu kırmızı üzerinde mavimsi-beyaz bir kurukafa tasvir eder. Modern ressamın bu resmi, Budistlerin kurukafayla tefekküre dalma uygulamasını fazlaca hatırlatır. Klee, Heisenberg'in yanına konabilir; çünkü ressam sadece teknolojik çağa ait olan sanat biçimleri yaratmakla kalmamış, aynı zamanda onun aşırılıklarına yeni sınırlar getiren sanat biçimleri yaratmıştır.

Lao-tzu, ülkesinin kesin olarak düşüşe geçtiğini gördüğünde, sınırı geçmek için arşivini Chou sarayına bıraktı. Heidegger *Lao-tzu*'dan yararlanmış olduğu için, arşivini Batı geleneğinin eklemlendiği bir yere bırak-

[25] Bkz. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, 1969), s. 1. Bkz. Nishitani, s. 105d. Nishitani, T. S. Eliot'un, ölünün Londra Köprüsü üstünde uçtuğu "The Waste Land"iyle bir karşılaştırmaya da girişir. Heidegger'in Klee'ye duyduğu ilgi için bkz. *Die Frage nach der Kunst: von Hegel zu Heidegger* başlıklı kitabım (Freiburg/München, 1984).

tı. Metafizik zemine dönüş aynı zamanda kişinin kendi kökenine giden bir yoldu; ancak, tözsel düşünceyi geride bıraktığı varsayılan bu köken, sonunda yeniden önceden-verili, yarı-tözsel bir başlangıç olarak anlaşılmıştır. Hölderlin, şiirinde Sophokles'e yönelmişse, o halde Sophokles onun için erişilmez, ama hâlâ yönü gösterebilecek uzak bir dağ menzili gibiydi. Ancak şiirin ve düşüncenin Greklerle başlangıcı, Hölderlin ve Heidegger'de, sadece, araştırılmakta olan öteki başlangıçtan dolayı görünür bir hale gelir. Heidegger Doğu Asya geleneğiyle diyaloga geçtiğinde, kökene giden yol birkaç olanaklı yola ayrılır. Heidegger, Batılı düşünce yolunu ele geçirecek ve dönüştürecek olan kendi düşünce yolundan bile (*Denkweg*), nihayetinde yolların çoğulluğu olarak söz etmiştir. Ama yine de, Herakleitos ve Lao-tzu'nun, Heidegger'in kendi düşüncesini eklemlediği iki yapı olup olmadığı sorusu doğar. Heidegger'in Herakleitos'ta bulduğu düşünceler, bir zamanlar Anadolu kıyılarında ortaya çıkmış olan düşüncelerle uyuşur mu? 1934-1935 kışında başlayan Hölderlin konferansları, "Herakleitos'un ilkel düşünceleri"nin gücünden başlayarak "Alman felsefesinin Meister Eckhart'la başlangıcı"na ve sonra Hölderlin, Hegel ve Nietzsche'ye giden bir çizgiyi takip eder.[26] Ama Heidegger, Herakleitos'taki şiirsellik ve mitsellikte, Eckhart'ın söz-mistisizmini ve Hölderlin'in felsefeyi şiirselliğe ve mitselliğe bağlayışını görmez mi? İlk olarak Herakleitos'a, bir oluş filozofu rolü yüklenmişti; böylece Nietzsche, Apolloniyenin Dionysiak zeminini bize hatırlatma görevini ona verebilmişti. Nietzsche, trajedi ve mitin eski özgün zeminini geri kazanma girişiminde, Herakleitos'un *aiõn* sözünü, Herakleitos'tan sonra dünyanın seyri tanrıları ve insanları bir oyuna sokmuş gibi yorumlamıştır. Heidegger "nedensiz" bir oyundan söz ettiğinde (*ein Spiel "ohne Warum"*), Nietzsche ve Eckhart ile kurduğu bağlantı açıktır; ancak burada hâlâ hakiki Herakleitos'tan mı söz etmektedir? Benzer şekilde, Heidegger'in Lao-tzu'dan verdiği örneklerin, sadece kendisinin aradıkları olup olmadığı da sorulmalıdır. Daha da ileri gidilebilir: Neden Herakleitos ile Lao-tzu? Neden İsiah ile Konfüçyüs değil? Neden sadece Herakleitos ve Lao-tzu'dan bu yana geçen 2500 yıllık süre, yani tarihimizin en son dönemi söz konusu ediliyor da, geleneklerinin çeşitliliği içinde insanlığın tüm tarihinden söz edilmiyor?

Varoluşçu yaşam felsefesine gelince, genç Heidegger bu felsefenin, yorumbilgisel bir eklemleme sayesinde tekilleştirilmiş hükümleriyle birlikte, dinamik yaşamın ve varoluşun tarifsizliğine gönderme yapmayı

[26] Bkz. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Frankfurt, 1980), s. 133d.

mümkün kıldığı konusunda ısrar etmiştir. Bu eklemleme, onun sonraki çalışmalarında giderek imge-sözcüklerin bir yapısı haline gelir. Heidegger artık "aşkın ufuk"tan değil, yeryüzüne ait olan gökyüzünden, dörtlüden ve açık alandan (*Lichtung*), yol ve mekândan, Varlığın çobanı ve ölümün komşusu olarak insandan söz eder. İmgeler, anlamın ayırt edilebilir ve açıkça belirtilebilen ama belki de tükenmez boyutlarına sahiptir. Böylece Heidegger *Ding* sözcüğünde eski *thing* sözcüğünü duyar (ve bu nedenle etimolojiyi yardıma çağırır). *Ereignis* sözcüğü artık bir olay anlamına gelmez; Herder'in yazdığı biçimiyle *Er-äugnis* halini, ama aynı zamanda Varlık ile insanı birbirine tahsis eden ve böylece her şeyin kendini göstermesine izin veren "özdeşlik" halini alır. Hölderlin'in şiirleri hakkında yazılmış yazılarda bile esasa ve temel sözcüklere yönelik bir yoğunlaşma vardır (Hölderlin üzerine yapılan çalışmalar, eşanlamlı sözcüklere ilişkin bilgi alanlarının araştırılmasında yeni bir bilimsel yaklaşım öne sürme konusunda Heidegger'e karşı çıktıklarında bile, bu yolda onu izlemişlerdir). Heidegger, Hölderlin'in son yapıtlarını, Trakl'ın şiirlerindeki yankıdan yola çıkarak okuduğunda, geleneksel anlam yapılarının tasfiyesi baskın çıkmaya başlar –bu durum, kısmen Rimbaud'nun Trakl üzerindeki etkisinin neticesidir. Lao-tzu'yu tercüme etme girişimi, Heidegger'i gramerleri ve mantıklarıyla Batı'nın alfabetik dillerinden, her bir sözcük için tek bir karakter kullanan ideografik dile yönlendirmiştir. Artık, sadece tikel imge-sözcükler vurgulanmamış (yol, boşluk ve genişlik, hareketsizlik, testi ve şey), tek bir sözcük üzerindeki yoğunlaşma daha da şiddetlenmiştir. En önemlisi, Heidegger yaşlılığında enerjisinin büyük bir kısmını (belki de çoğunu), sadece birkaçı yayımlanmış olan bu kısa parolalara ve "şiirlere" harcamıştır. Düşünceyi bir meditasyonda basit olan üzerinde toplamak ve bu meditasyonu bir şiirde sabit tutmak, Doğu Asya gelenekleri ışığında, diyelim Fichte'nin ve Humboldt'un sonnetleriyle olduğundan daha kolay anlaşılabilir. Çin'de ve Japonya'da bu tür şiirlerin sabit bir geleneksel biçimleri vardır; ancak bu tür gelenekler Heidegger'e göre geçerli değildir.

Heidegger, derin düşünceyi uyandırmayı hedefleyen bu yeni hitap yolunu geliştirerek felsefeyi ve bilimi toptan terk etmiş olmuyor mu? 1941-1942 kışındaki Hölderlin konulu ders kadar erken bir dönemde, "bilimin sabit aygıtı"yla, "yüreğin hakiki sesi"ni dinlemeyi karşı karşıya koyar.[27] Bu diğer "bilimsel olmayan" düşünceden, "tüm 'devrimler'in, temelsiz bir insanlığın dizginlenemez gücünün kör çaresizliğine düşmesi karşısında" bir "dönüşüm" gelişmeye başlar; "çünkü bu tür devrimler çevreyi dö-

[27] Bkz. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"* (Frankfurt, 1982), s. 93, 108.

nüştürürken statükoya geri dönerler ve statükoya karışırlar". Heidegger, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1946'da, psikiyatrist Medard Boss ile temasa geçmiştir (Heidegger bu kişiyle birlikte, genç doktorlar için 17 yıl sürecek olan Zollikon seminerlerine rehberlik etmiştir). Daha sonra, bu temasın motivasyonu olarak, doktorların ve terapistlerin arabuluculuğu sayesinde çalışmasının "akademik felsefenin kısıtlılığının üstesinden gelebileceğini ve acı çekmekte olan çok sayıda insanın yararına, çok daha geniş etki alanlarına ulaşabileceğini" dile getirir. Lao-tzu'yu tercüme etme girişimi, bilimin tüm standartlarını bir kenara mı atıyordu peki? Heidegger, bir dilin grafemlerini [sözlü dili temsil eden yazılı dil sembolü], anlamadığı konuşma sözcüklerini "okur" ve "çevirir". Ancak bizim öncelikle, Heidegger bu şekilde konuştuğu ve okuduğu zaman gerçekten neler olup bittiğini anlamamız gerekmez mi? Heidegger, öncelikli meselenin tek anlamlı kavramlar ve bunların tutarlı bir şekilde bağlanmaları değil, daha ziyade çok boyutlu ve tükenmez anlamlara sahip imgeler olduğu bir dil ister. Heidegger Taylandlı rahipten etkilenmiştir, çünkü o, konuşmaya ilişkin bakış açılarını teker teker sıralamamış ve çizgisel, söylemsel ve analitik bir yolda ilerlememiştir: "Bir Avrupalı konuşmasını 'öncelikle', 'o halde', 'üçüncüsü' vs. diyerek sürdürür. Ama burada 'mantıksal bir ilerleme' yoktur; bunun yerine, her şey *tek bir* merkezden ortaya çıkar." Çeşitli anlam boyutları içinden, her sözcük diğeriyle bağlantılıdır; daha derin boyutlara geçiş, düşünceyi dönüştürür ve onu bir yola sokar.[28]

Heidegger'in "The Thing" ("Şey") başlıklı yazısının son cümlesi şöyledir: "Sadece Dünyadan sökülüp alınan (*gering*), bir şeye dönüşür." Bu cümle iki satır halinde, kısa bir şiir olarak yazılabilir; o zaman Heidegger bu sözcükleri bir epitet olarak, örneğin ziyaretçi defterinde giriş olarak kullanabilirdi. Eğer *gering* sözcüğünü anlamak istiyorsak, onu, Heidegger'in dersinde yerinden oynattığı ve bu sözcükte harekete geçirdiği tüm anlam boyutlarıyla bağlantı halinde düşünmemiz gerekir. *Gering*'de, dörtlünün mücadele içinde, "dört"ten ortaya çıkışının (*Sichherausringen*) ve böylece dışa akışın (*Herausrinnen*) sesi duyulmalıdır. Böylece, yeryüzü ile gökyüzünün, tanrıların ve ölümlülerin *Gering*'i halkaya dönüşür (Nietzsche'deki başka bir metafizik düşünce biçiminde, zamanın sonsuzlukta salınmasını sağlayan halkaya). Dahası *Gering* dördün birliğinin "halka"sını, yani bu birliğe boyun eğmeyi, ama aynı zamanda, sözü geçen birliği yansıtan *Ringe*'yi, şeyin fark edilmez esnekliğini içerir. Küçük olan (*das Geringe*) aynı zamanda basittir; böylece mistiklerin bahsettiği

[28] *Erinnerung an Martin Heidegger*, s. 31 (Boss); Petzet, s. 184.

anlamda yoksulluk, Hölderlin'in şu dizesinde ileri sürdüğü şekilde yeniden ele alınır: "Küçük olana bile müthiş bir başlangıç görünebilir." [29]

Heidegger, aynı zamanda bir geçiş olan tarihsel sonda, Batı için antik Yunan'da, Uzak Doğu için Lao-tzu'da bulduğu başlangıçlara uyum sağlar. Antik Yunan'da, şairin ve düşünürün yolları henüz ayrılmıştır. Felsefe ortaya çıktığında, *tertium comparationis*'e göre birini diğeriyle ilişkilendiren Homer öyküleriyle bağlantı içindedir. Dolayısıyla bir konuşma olarak (*Sprechen*) düşünme, birini diğerinin içine koyan ve böylelikle her şeyi, karşıt olanları bile felsefeyle ilişkilendiren (daha sonra Varlığın analojisi olarak işlenmiş analojiyle) *logos*a karşılık gelebilir (*entsprechen*). Parmenides, Tanrıçaya yakarır ve bu yüzden Heidegger, 1942-43 kışından itibaren verdiği derste, başlangıçta düşüncenin *logos*unun mitin karşısında olmadığını, onunla bağlantılı olduğunu gösterebileceğini düşünür. Eğer Grekler artık hiyeroglifik yazıyı kullanmayıp fonetik alfabeyi benimsemişlerse, o halde harflerden oluşması gereken sözcükler onlar için kişinin işletebileceği uzlaşımsal işaretlere dönüşmüştür. Öyleyse, mantık kurallarına uygun olan ve geçerli bir çıkarım sağlayan bu sonuçları, dilbilgisi kurallarına göre işlenmiş bir dilde ayırt etmek yetersiz bir adımdı. Böylesi bir çıkarım, ayrıca bu çıkarımdan geliştirilen diyalektik, "hakikat"i temin edebilir mi?

1973 yılındaki Zähringen seminerinde Heidegger, Herakleitos'un "diyalektik yönünde ilk adım"ı (yani, Hegel'in, Varlığın analojisini aşmaya çabalayan diyalektiği yönünde ilk adımı), attığını vurgulamıştı; ama diyalektiğin kendisi sorunluydu ve kendisine verilen görev için bir çözüm sunmuyordu. Bu nedenle Parmenides'in, Herakleitos'tan daha derin ve daha önemli olduğu düşünülür. Buna rağmen Heidegger, Parmenides'te, kendisinin kırk yıldır onda aradığı şeyin bulunamayacağını söyledi: Açık olan her şeyin merkezi olarak gizliliği (Heidegger bu görüşünü 1972-1973 kışında yazdığı bir yazıda ifade etmiştir). Bu durumda Grek düşüncesinde, Heidegger felsefesinin konusu haline gelen, kendi kendini gizlemeye yönelik açık alanın izi yok mudur hiç? 1969'daki Le Thor seminerinde, Heidegger Greklerin çok büyük bir şiire sahip olduklarını ama dili hiçbir zaman "şiirsel olarak" kavramadıklarını belirtmiştir. Mallarmé'nin, üstünde kafa yorulması gereken, "büyük Homer sapkınlığı" hakkındaki sözlerini alıntılamıştır.[30] Öte yandan, Heidegger'e göre, Pindar ve

[29] Bkz. Petzet, s. 80; Heidegger, *Erlauterungen zu Hölderlin's Dichtung* (Frankfurt, 1971; 4'ncü geliştirilmiş baskı), s. 171.

[30] Bkz. Heidegger, *Vier Seminare* (Frankfurt, 1977), s. 74, 133, 138. Elbette Heidegger'in mantık ve diyalektiğe önerdiği alternatif ne tek ne de en uygun alternatiftir; ben bizzat *Topik* gele-

Sophokles, aynı zamanda Hölderlin, Trakl ve Klee "şiirsel"in ne olduğunu gösterirler. Ancak, Hölderlin'in "karanlık ışık" sözünü, Lao-tzu'nun bir ifadesiyle bağlantılandırdığında, Batı geleneğini ve onun sapkınlıklarının dramını göreceleştiriyordur. Bir testi kullanmanın basitliği ve önemsizliğinin, deneyime yönelik yeni başlangıç yollarına öncülük edeceğine ilişkin bir düşünce yok mudur? Meister Eckhart'ın "mistisizm"i gibi olmayan, önce koşulsuzluk istencini, Tanrı aracılığıyla Tanrılığa saldırmaya cesaret etmek, şeylerle basit ilişkiler kurmak ve İncil'deki Martha'yı, "derin düşünceye dalmış" Martha'dan ayırt etmek için felsefeden ve teolojiden çıkaran bir düşünce?

Heidegger, temel dersi "Dile Giden Yol"da ("The Way to Language"), Batı felsefesi ve biliminin dille meşgul olma girişimlerini aklından çıkardığı ölçüde, kendini "dile giden yol üzerinde" görür. Dile, işaretlerin görüş açısından bakan Aristoteles'le bağlantısını koparır; dile getirilmiş sesler ruhsalın (*das Seelische*) dışavurumu olarak, yazı da sesin işaretlerine yönelik işaretler olarak kabul edilir; ruhsalın hareketinde, düşünce aracılığıyla kendi "varlık"larında kavranan şeyler sergilenir. Heidegger'in Herakleitos'ta karşılaştığı *phusis* ile *logos* arasındaki ilişki ve *tao* ile testi arasındaki ilişki, sözcüğün genel anlamıyla "dili", kendi içinde saklanan gizemden kaynaklanan şeylerin kendilerini açıkça göstermeleri olarak kabul etme girişimini destekler. Aşkın zaman ufku olarak Varlığın anlamı (*Sinn*), *Ereignis*'in zaman-oyun-mekânı olarak Varlığın hakikati, kendi kendini gizlemeye yönelik bir yer olarak açık alan: Heidegger'e göre bunlar, başka bir başlangıcın küçüklüğü içinde, sadece bir "iz" olarak oradadırlar. Japon konuğuyla konuşmasında, kendi düşüncesinin her zaman sadece "yol üzerindeki bir iz"i (*Wegspur*) takip ettiğini söyler; ancak izler düşünceyi kaynağına yönlendirirler. Dolayısıyla Anaximander fragmanı, sadece Batı düşüncesinin en eski özdeyişi değil, aynı zamanda bir izdir. Eğer düşünce bu şekilde izle ilişkiliyse, bir zamanlar Heidegger'in "yıkım" dediği şey gerçekleşir. Heidegger, Rilke hakkındaki yazısında, "Brot und Wein" şiirinde "yitmiş tanrıların izi"nden söz eden Hölderlin'den alıntı yapar: Varlık, Kutsalın izi, Kutsal da Tanrılığın izi haline gelir. Varlıktan söz eden düşünürler şiirsele giden yolu hazırlarlar; böylece şairler, tanrısalın yörüngesinde durur ve "ölümlüler için dönüş yolunu izlerler". "İz"e dahil olan şeylerden biri de, varolanları varoluşsal bir ka-

---

neğine dikkat çekmiştim; bkz. "Topik und Philosophie", *Topik* içinde, ed. D. Brever ve H. Schanze (München, 1981), s. 95-123.

rara yönlendiren, ancak bu kararı (örneğin inanç kararını) kendi dışında tutan resmî bir öneridir.[31]

İz, varolmayan bir şeyin küçük bir mevcudiyetidir. Heidegger'e göre, iz olarak Varlık ses ve cesaretlendirmedir (*Zuspruch*), ama konuşan kişinin kendi sesini duyması ve mevcudiyete kapanması şeklinde değil, cesaretlendirmenin söylenmemişe yönelmesi şeklinde. Varlığın ve Kutsalın sözü, ayrılanın kendini bir kez daha geri çekilirken sunduğu bir "imâ"dır. Varlık, bir "ışıltı" olarak, öncelikle büyüleyici bir şey olarak ve her durumda "karanlık ışık" olarak şeye yönelik bakış (*Blick*) ve aynı zamanda içgörüdür (*Einblick*). Açık alan (*Lichtung*), artık ışığa dayanarak değil, daha çok, nüfuz edilmesi imkânsız bir ormandaki küçük bir alanın açıklığına dayanarak kavranır. Bakışın ve "yüz"ün (*Gesicht*) bir imgede ve biçimde (*im Bild im Gebilde*), belki yazıda ve kayıt altında tutulması gerekmez mi? Heidegger, açıkça, konuşma ve yazmanın eşit derecede ilkel olduğunu kabul eder: "Dilin sözü konuşmada tekrar tekrar ses verir, yazılı imgede parlar ve aydınlanır. Ses ve yazı, şüphesiz hissedilir şeylerdir (*Sinnliches*), ancak bu hissedilirlikte bir duyu veya anlam (*Sinn*) ses verir ve ortaya çıkar."[32] Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup"un ("Letter on Humanism") sonuç bölümünde, düşüncenin dile çizgiler bıraktığını, ama bu çizgilerin çiftçinin tarlayı sabanla sürdüğünde ortaya çıkanlardan daha az görünür olduğunu söyler. Kuşkusuz burada söz konusu olan, düşünme ve söylemeyi tarımsal bir etkinlikle kıyaslamak değildir; aslında, yeryüzünde bir yaşam sürmeyi mümkün kılan tarım ile dil ortak bir zemine dayanarak ele alınırlar. Benzer şekilde, Hölderlin, bütün bir alanı yaşanabilir kılan Ren nehrini, şiirsel bir şekilde yaşamamızı sağlayan şairle bağlantılı görür. Böylece söz ve imge, dünyada-varlığı kapsayan "şeyler"in ve ilişkilerin kendilerini açık etmeleri gibi, "dil"e dönüşmez mi? Heidegger'in "Düşünmeyi Gerektiren Nedir?" ("What Calls for Thinking?") başlıklı dersi, Hölderlin'in son dönem ilahilerinden "Mnemosyne"den bir deyişle başlar: "Bizler anlamı olmayan birer işaretiz . . ."

Yola koyulmamızı sağlayan gidiş, şeyleri kullanıma sokan el, giden kişinin bir kez daha el sallamasını sağlayan jest, tutulmayan bir şey olarak kendine gönderme yapan ses, imgeden ve yazıdan bize ulaşabilen ba-

---

[31] Bkz. *Unterwegs zur Sprache*, s. 131-137; *On the Way to Language*, s. 37, 41. *Holzwege* (Frankfurt, 1950), s 150d., 340; *Early Greek Thinking*, çev. David Krell ve Frank Capuzzi (New York, 1975), s. 54.

[32] Bkz. *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 150, 209. Jacques Derrida, "ayrım" vurgusuyla birlikte yapısalcı güdüleri, zamanla Levinas'tan gelen "ölü nokta"yla birleştirdiği ölçüde, Heidegger'in imâlarını benimsemiştir. Ancak Derrida'nın sesten söz etme şekli, Heidegger'inkinden epey farklıdır; nitekim Derrida, kendi sesimizi duyduğumuz ve böylece "mevcudiyete" kapandığımız öncülünden ilerler.

kış: Tüm bunlar, insanın hiçbir zaman şeyler olmadan varolmadığı, dünyevi olan her şeyin her zaman bir bağlam içinde bir işaret olduğu dünyada-varlığı işaret eder. Heidegger, gidiş, el, imâ, ses, bakış veya Taocu gelenekler ve antik Yunan geleneklerinin ne derece yol gösterici bir silsile olduğunu, bu silsilenin somut olarak ne sağlayabileceğini ve nasıl tüm silsilelerin birbirine bağlı olduğunun iddia edildiğini "fenomenolojik olarak" açıklamaya girişmez. Bu, mensup olduğumuz tarihsel geleneğin çarpıklıklarından ve engellerinden uzak duran ve bunları aşan özgün bir boyuta geçiş meselesidir. Husserl'in, epistemolojik eleştiri olarak başlayan fenomenolojisi, Platonik-Kartezyen gelenekte bir çeşitleme olarak kalır; ama yine de 1973 yılındaki Zähringer seminerinde Heidegger, Husserl'in kategorik sezgi analizinde Varlığı "yargı saplantısından" kurtarmaya yönelik bir girişim fark eder. Husserl ve Parmenides, "fark edilmezin fenomenolojisi" olarak, "kendisinin bakış tarafından görünmesine izin veren" şeye dayanmayı bir "totolojik düşünce" olarak görmeye ve isimlendirmeye öncülük ederler.[33]

Eğer Heidegger bu yeni ve cesur "düşünme tarzı"yla, felsefeyle ilgisini tümden kesse de, Heidegger'in, patikaları adamakıllı işlenmemiş bir geleneği izleyip izlemediği sorusu kalır geriye. Heidegger'in sözü ve belirlemeleri, yine de, İdealara yönelik derin düşüncenin peşinden koşan Platon geleneğine dayanmıyor mu? Heidegger'de üstünde derin düşünülen şey, kesinlikle, kendini gösteren bir imge olarak, gerçeğin kopyasından (*Abbild*) ve bir kopyanın kopyası olduğu farz edilen resimden ayrılmış değildir. Ayrıca modern Platonculuk daha önceden "içsel biçim" fikrini sanat felsefesi için verimli kılmıştır. Ancak Heidegger'e göre derin düşünce, kişiyi, imgelerin tükenmez derinliğinin ve bu imgelerin birbirleriyle olan bağlantılarının bir dönüşüm yarattığı yola bırakmalıdır. Nihilizm felâketinden sonra, bir temellük (olayı) olarak tecrübe edilen aynılık, düşünceyi, Varlık ve İdeayı birlikte ele almaya sevk etmez, bunun yerine düşünceye bir görev verir. Bu şekilde, Heidegger'de duymak ve dinlemek öncelik kazanmış gibidir. Anaximander hakkındaki yazı Varlığın "dikteler"inden söz eder: Ama diktelerde duyulan ve itaat edilmesi gereken şey yazıda sonuçlanır. Ancak, Heidegger'de dikte edilen söz –İncil geleneğinde olduğu gibi– yaratma gücü kazanmaz; "yaratıcı" (*Schöpferische*), sadece kaynakları ulaşılmaz olan bir membadan su çekmek (*Schöpfen*) olarak kabul edilir.[34] Japon konukla gerçekleşen görüşmede, yorumbilgisi ilk bildiriye, mesaja ve talimata dayanarak ele alındığında, (bizzat Hei-

[33] Bkz. *Vier Seminare*, s. 115, 137.
[34] *Holzwege*, s. 303, 340.

degger tarafından da söylenmiş olan) dinsel gelenekten kaynaklanan etkiler dikkate değerdir.

Heidegger felsefesinin rotaları, çeşitli gelenekleri ve yaklaşımları, çeşitli vurgularla, fenomenlere yansıtır. Buna mukabil, Heidegger'in sözcük kullanımları tekrar tekrar değişir: Şüphesiz, *Varlık ve Zaman Da-sein*'in "tarihselliğini" vurgular; otuzlu yıllardaki çalışmaları da "Varlığın tarihi" (*Seins-Geschichte*) üzerindeki vurguyu yineler ve böylelikle trajik özellikleri içinde, alınyazısı ve kaderi (*Geschick und Schicksal*) öne çıkarır. Ama daha sonra, Varlığın *Geschick*'i artık tarihsellik ve kader açısından değil, kendini bir şey içinde yollayan ve böylece sadece kendini alıkoymayı veya "kendine tutunmayı" kabullenen "gönderme" (*Schicken*) açısından ele alınır. Böylelikle tarih ve kader, yapısının çok boyutluluğu nedeniyle gizli derinliklere dalmayı mümkün kılan *Ge-Schichte*'ye dönüşür. Sadece unutulmuş "köken"e giden yoldan değil, bu derinliklere giden çeşitli yollardan söz etmeye imkân veren kesinlikle Lao-tzu'yla olan karşılaşmadır. Bu şekilde düşünce rotası, rotalar çoğulluğu haline gelebilir. Heidegger'in, tüm gizlemelerde "saklı olan" şeyin, "sır" gibi, "açık alanın huzurlu yüreği", yani "dinginlik mekânı" olduğu fikrine tutunmayı sürdürdüğü doğrudur; Varlığın, "fikir olarak Varlık" veya "*energeia* olarak Varlık" gibi belirlenimleri, bağlayıcı güçlerini sadece bu dinginlik deneyiminden kazanabilirler. Ancak olayı başka türlü de ele almamız gerekmez mi? Yeni düşüncenin merkezi olarak bu dinginlik deneyimine, sadece bir çevre üzerindeki çeşitli noktalardan ve bu nedenle çeşitli ve belki de bağdaşmayan yollar üzerinden ulaşılmaz mı?[35]

Aksine Heidegger, tek-taraflı olarak, yeni bir Çin önyargısı gibi bir şey geliştirir: Heidegger, ideografik Çinceden, tek anlamlı kavramlarıyla engellenmemiş bir çıkarıma ve hesaplamaya gücü yeten bir *characteristica universalis* çıkarmaya çalışan Leibniz gibi değildir; o daha ziyade, temel imgeleri, bu imgelerin çeşitli anlam boyutları veya "güç alanları" (*Schwingungsräume*) içinden, açık bir şekilde birbirine geçmiş olan bir dil ve imge alfabesi elde eder. Bir Çin romanının başlığı *Chin p'ing mei*, bağlamına göre, "altın bir vazodaki çiçekler" ya da "zengin bir evdeki güzel kadınlar" anlamına gelir. Düşünce için belirleyici olan, bizi yeniden bir yola sokmak için, yüzeysel anlamlardan derinliklere geçebilmesidir. Heidegger, antik Çin felsefesinin temel "tarımsal" özelliğiyle daha çok uyum içinde olabilmek için, kendisini Zen Budizmi gibi daha rafine geleneklerden ayırmalıdır. Zen pratiğinin, meditasyon ve okçuluk gibi formları, araştırma deneyiminin nihai paylaşılamazlığı tarafından seçilirler: Bu

[35] Bkz. *Zur Sache des Denkens*, s. 8d., 75.

"sanat"ın aktarımı, aktarımsızlıktır; Zen ustası nihai olarak öğrencilerini sadece, deneyimi birdenbire tecrübe edecekleri şekilde, pratiğe yönlendirebilir. Buna karşılık, az çok yüzeysel, çarpıtıcı ve tehlikeli olanın izah edilmesi sayesinde tekil bir durumda ve kümelenmede doğru yere yönlendiren paylaşılabilirliğin, Heidegger'in düşüncesine daha fazla şekil verdiği görülür. Düşünce ayrıca, bir soruşturmaya ve sorgulamaya zorla bir yanıt vermemek ve böylece bir çarpıtmaya neden olmamak için, bir geçiş durumunun geçiciliğinde kalmaya karar verebilir.

Heidegger, düşüncenin, şiirin ve sanatın kökenini "şiirsel"de bulduğuna göre, aynı zamanda şiir yazımından özgün bir *poiēsis* ortaya çıkarmak ister gibidir. Bu anlamda Schelling, *Aşkın İdealizm Sistemi* (*System of Transcendental Idealism*) adlı yapıtının sonuç bölümünde, tüm bilme, davranma ve üretme tarzlarını, "yeni bir mitoloji" yoluyla, "şiir okyanusu"na geri göndermek istemiştir. Bugün bizim için bu tür umutları taşımak zordur; çünkü şiire ve sanata özerklik vermemize rağmen, onlarda hâlâ, bilim ve teknolojinin de kökeni olarak düşünülemeyecek, Homer şiirinin bir zamanlar düşüncenin ve şiirin kökeni olması anlamında, özel bir şey görüyoruz. Heidegger, Varlığın izinin eklemlendiği yolları açıklar ve bunu yaparken, kendini, kaçınılması gereken şeylere –vakitsiz değerlendirmelere ve polemiklere– yol açan bir durumda bulur.

Heidegger, Batı düşüncesinde "kuram"ın önceliğini ortadan kaldırmak isterken, "görme"nin özgün katkısının ne olduğu sorusunu ihmal eder. Eğer gözün efendi, kulağın da köle olduğu söylenirse, "eleştirel" düşüncenin kendini neden öncelikle görme olarak kavrayabildiği ortaya çıkar. Pitagorcular, şeylerin sayılar, yani yapıları soyut matematiksel ilişkiler vasıtasıyla kavranan formlar, olduklarını söylemiştir. Heidegger'e göre hesaplama, aksine, bir yapıya yönlendirmekten âciz, dışsal bir birleştirmedir. Bu şekilde, yalnızca matematiğin katkısı yanlış anlaşılmakla kalmaz, dil ve alfabeye de, fazlasıyla, imgeci özlerin perspektifinden bakılır. İmge ve şemanın, hiçbir şekilde, alfabenin ve dilin tek kökeni olmadığı, tarihsel ve kalıtsal olarak bile gösterilebilir; onlarla birlikte, sayılabilirlik (örneğin, bir kuş ötüşü sinyalinde bile varolan sayılabilirlik) ya da adımların, çivilerin ve düğümlerin, çivi yazısındaki ve düğüm-"yazısı"ndaki soyut izleri de vardır. Heidegger, yolu takip etme ile yöntemi kavramayı karşı karşıya koyduğunda, bu yöntemi ayırt etme konusunda başarısız olur; soyutlamasında, gerçeğin sınırlanmış veçhelerini kavramakla sınırlandırır kendini. Evrensel teknoloji çağından söz ettiğinde ve dünyaya yönelik teknolojik yaklaşımda metafiziğin devamını gördüğünde, insana sonluluğunu hatırlatanın, tam da olağanüstü bilim ve teknoloji edinimleri

–atom enerjisi ve uzay uçuşları– olduğu açıkça belirtilmez.[36] Çerçeveleme ile dörtlü arasındaki karşıtlık, bizim dünyadaki davranışımızın sistemli ve teknolojik yönelimini, bu yönelimin karşısında şiir gibi farklı bir düşünce koymak için yersizce mutlaklaştırır. Nitekim Heidegger, Nisan 1967'de Atina'da verdiği "Sanatın Kökeni ve Düşüncenin Belirlenimi" ("The Origin of Art and the Determination of Thinking") başlıklı konferansta, "sanayi toplumu"nun sibernetik dünya görüşünü, sanatın bizi aydınlatıcı bir şekilde sınırlara yönlendiren şiirsel doğasıyla karşılaştırmıştır. Konferansın sonuç bölümü, "söz"den tefekküre dalmış kalbin derinliklerinden" Pindar'a göndermede bulunur.[37]

1976 yılında Heidegger, *Dile Giden Yolda* kitabının Fransızca tercümesini, şu cümleyle René Char'a ithaf eder: "Bizim sevgili Provence'-miz, Parmenides felsefesinden Hölderlin şiirine bağlanan, gizemli bir şekilde görünmez bir köprü müdür?" Heidegger'in sık sık ziyaret ettiği Provence kenti, Cézanne'ın resimlerinde ve bu resimler sayesinde ona daha da yaklaşmıştır: Yaşamının son dönemlerinde Heidegger, düşüncesinde izlediği yolu, Cézanne'ın ıssız yoluyla ilişkilendirmiştir. Otuzlu yıllarda, Van Gogh'un mektupları, sanatçının resimleriyle karşılaşmak için bir ortam yaratmıştır; daha sonra ise, Fransız ressamın sanatında yapmaya cesaret ettiği buluşa ilişkin bir kavrayışı hazırlayan, Rilke'nin Cézanne hakkındaki mektupları olmuştur. Heidegger, Rilke'nin ölümünün yirminci yıldönümü vesilesiyle, daha sonra *Holzwege*'de yayımlanacak olan bir konferans verir. Kasım 1947'de bazı tanıdıklarına, Cézanne'ın "artık hiçbir taraflılık, hiçbir eğilim ve ayrıcalıklı bir titizlik taşımayan, en küçük bileşeni son derece değişken bir vicdanın terazisinde test edilmiş olan ve şeyleri dürüstçe, renk ötesi dünyada, geçmiş anılar olmadan yeni bir varoluş kazanacak şekilde boyaya aktaran" sanatına ilişkin Rilke'nin söylediklerini okur. Heidegger, Rilke'yle birlikte, Cézanne'ın, "güzel", "çirkin" veya "korkunç" gibi ön değerlendirmeler olmadan "şey"e odaklanan tarafsızlığını vurgular. 1970 yılında René Char'a adanmış olan "Cézanne" şiirinde, ressamın son çalışmasında, "şiir ve düşüncenin bir arada olmasına öncülük eden" bir rotanın ortaya çıkıp çıkmadığı sorgulanır. Ressamın "kavranması"nda, "mevcudiyetin iki-katı ile mevcut olan bir birlik haline gelmiştir. . . aynı zamanda çarpıtılmış, gizemli bir özdeşliğe dönüşmüştür." Aniden, Varlık ile düşüncenin özdeşliği olarak düşünülen temellük,

---

[36] Oskar Becker, çalışmalarında Heidegger'in başlangıç noktasından bu uzaklaşmayı işlemiştir; bkz. "Hermeneutische und mantische Phänomenologie" başlıklı yazım, *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks* içinde, ed. O. Pöggeler (Köln / Berlin, 1969), s. 321-357.

[37] Bkz. Heidegger'in Atina Dersi'nin tekrar basımı, "Distanz und Nähe", *Festschrift für Walter Biemel* içinde, ed. P. Jaeger ve R. Lüthe (Würzburg, 1983), s. 11-22.

ontolojik ayrımı kendi içine alır; çünkü, mevcut olan, kendini mevcut olan olarak veya kendi mevcudiyeti içinde gösterir ve sözcüğün özel anlamıyla bir "şey" haline gelir. Şiirsel sanat "düşünce"si, şeylere bir mesafe ve ulaşılmazlık vererek onları birbirine yaklaştırır. Böylece Sainte Victoire Dağı (Heidegger'in belirttiği gibi) "Kutsal dağ"a dönüşebilir. Atina konferansında, Greklerde de benzer bir süreç tespit edilir: Gizemden hakikat, Dünya ve Kutsal meydana gelir, etrafı saran Grek ışığında "şaşırtıcı ve aynı zamanda ölçülü bir şekilde", mit ile sanatın kökeni olarak bir dağ, bir ada, bir kıyı, bir zeytin ağacı belirir.[38]

Heidegger, dolambaçlı yolunda Cézanne'ı izlerken, kendi zamanından uzaklaşmayı sürdürüyordu ve bunu yapmaya Lao-tzu ile başlamıştı. Bu sapma –Lao-tzu efsanesini içeren–, çağın ve ortamın çöküşe geçmesinden kaynaklanan bir zorlamayla mı oluşmuştu, yoksa bu, gezgin kişinin kendi yaptıklarıyla bulaşmış bulunduğu ve katlanamadığı suçluluk bağlamından kaçış değil miydi aynı zamanda? Zamanımızın düşünüş tarzına uygun olması gereken deneyimler ve güdüler, insafsızca bir kenara atılmıyor muydu? Suçluluk ve kötülük deneyimi, Meister Eckhart, Nietzsche, Lao-tzu ve Zen Budizmi için de ikincil derecede bir şey haline gelir. Biri Heidegger'e, *Tao Te Ching*'in on sekizinci bölümünden alınan şu cümleyi, Lao-tzu'nun anlaşılmaz derslerinden biri olarak ileri sürmüştür: "Büyük *tao* kullanılmaz hale geldiğinde, samimiyet ve doğruluk olacak". Ancak hiçbir şey Heidegger'e bu özdeyiş kadar yakın değildi: Ona göre, insanlık üzerindeki ısrarıyla hümanizm, insana ihtiyaç duyulan görevden sapar ve insanmerkezciliği nedeniyle bir yol izlemeyi aksatır; "adil" (*gerecht*) sözcüğü, Nietzsche'nin belirtmiş olduğu gibi, çok kolay bir şekilde "intikamcı" (*gerächt*) anlamına gelebilir. Paul Celan, 1967'de Heidegger'i ziyaret ettiğinde, Todtnauberg kulübesindeki ziyaretçi defterine şunları yazmıştır: "Kulübe defteri için, kuyu-yıldızına yönelen bir bakışla [kulübenin yakınında yer alan kuyudaki yıldız imgesi, aralarındaki sonsuz bağı simgeleyen imge], kalbe yaklaşan bir sözcük umuduyla." Celan'ın "Todtnauberg" şiiri de bu umuttan söz eder; Celan kuşkusuz umut edilen sözcüğün, 1933 yılının Freiburg rektörüyle Alman-Yahudi şair arasında duran suçu hafifleteceğini de umuyordu. Heidegger'in Pindar'dan söz ederken andığı "tefekküre dalmış kalbin derinliklerinden" sözü, Celan tarafından,

[38] Bkz. *Vier Seminare*, s. 149; Petzet, s. 150d.; *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 223; *Distanz und Nähe*, s. 14.

işkence ve soykırım deneyiminden dolayı "kötülüğe" karşı duran ve "adilliği" arayan Yahudi mistik geleneği boyutundan dile getirilmiştir.[39]

Batı mistisizmi bölünmez bir bütün değil, çokludur --örneğin, Meister Eckhart mistisizmi veya Yahudi mistisizmi. Mistik gelenekler, metafizik ve Heidegger'in Cézanne'a yönelen rotası, sadece birbirlerine yakın olmakla kalmazlar, aynı zamanda birbirlerinden sonsuz derecede uzaktırlar. Uzak Doğu'da Lao-tzu Konfüçyüs değildir; en önemlisi de, Doğu ile Batının yollarının çakıştığı hemen varsayılmamalıdır. Felsefe, ancak yaşamın çeşitli alanlarında yaşanan deneyimleri izlediğinde, büyük geleneklere ilişkin dünya-deneyimlerinin üzerinde ayrıntıyla durabilir. Burada, örneğin "estetik" ve "etik" alanlardaki temel deneyimlerin tamamen çakıştığını da varsayamayız. Heidegger, Batı ile Uzak Doğu arasındaki diyaloga herhangi bir Avrupalı filozoftan daha çok önayak olmuştur. Ancak büyük gelenek saiklerini, kendi halihazırdaki kalkış noktasına --düşüncesinin itildiği zorunluluğa– toplu olarak dahil edecek şekilde yoluna katar. Bugün, insanlığın bekâsını güvenceye almak niyetiyle, her ne kadar böylesi bir güvenlik insanın ilk ve son görevi olamayacaksa da, nispeten birleşik bir dünya uygarlığı inşa ediliyor; bu durumda çeşitli gelenekler arasında bir diyalogun kurulması zorunluluk haline geliyor. Heidegger böylesi bir diyalog için anlamlı bir uyarıcı geliştirmiştir; ancak kendisini adadığı bu görev sonuçlanmamış, açık uçlu olarak bize devredilmiştir.

---

[39] Bkz. Petzet, s. 122; *Erinnerung*, s. 122d.; aynı zamanda bkz. "Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans" başlıklı dersim, *Zeitwende* 53 içinde, (1982), s. 65-92; ayrıca *Mystik ohne Gott?* içinde, ed. W. Böhme (Karlsruhe, 1982), s. 32-59.

Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)*

Halis Çetin**

Giriş

İster "medeniyetler çatışması", isterse "medeniyetler arası diyalog" görüşünden yola çıkılsın, bu iki anlayış da ortada en az iki medeniyet olduğu kabulüne dayanır. Oysa, medeniyet kavramı ile bu iki görüşün de savunduğu değerler açısından paradigma kayması bulunmaktadır. Her iki halde de medeniyet, çatışması veya barışması gereken misyon olarak algılanıyor. Doğal olarak da bu misyon, onu temsil ettiğini iddia eden misyonerlerce araç olarak kullanılıyor. Misyonerlerin hegemonya savaşı, medeniyetler arası çatışmanın doğallığına ve normalliğine bağlanıyor. Medeniyetin evrensel adaleti ve barışı sağlama, insanlığın onur ve erdemliliğine

---

* Bu makale, *AÜ SBF Dergisi*'nin Nisan-Haziran 2003/58. sayısında yayımlanan makalenin geniş olarak gözden geçirilmiş halidir.

** Doç. Dr. Halis Çetin, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü.

katkı sağlama misyonu, çatışma ve diyalog tartışmaları arasında kayboluyor. Daha kötüsü, ortada gerçekten çatışması veya barışması gereken bir veya iki medeniyet var mı sorusunu unutturuyor.

Medeniyet paradigması, insan, toplum, doğa, iktidar, meşruiyet, üretim ve paylaşım değerlerinin evrensel ölçekte barış, adalet ve özgürlük ilkeleri ile düzenlenmesini öngörür. Bunun için de her medeniyet önce amacını/insanı, sonra aracını/insanı, en sonunda da ürününü/insanı yaratır. Çünkü medeniyet makro insan, insan mikro medeniyettir. Güncelliğini koruyan medeniyetler arası çatışma ve diyalog teorileri daha çok maddi medeniyet ve onun sonuçları temellidir. Zaten, medeniyetlerin sonu dediğimiz şey, medeniyet meşalesini taşıyacak iradenin yokluğu değil, meşalenin alevinin yokluğudur. Tarihin hiçbir medeniyet devir sürecinde medeniyetin nasıllığı, niçinliğine galebe çalmamıştır. İnsanlık, evrensel bir logos kayması yaşamamıştır. Medeniyet algılaması, hiçbir zaman bu kadar *techne*'nin epistemeye, nesnenin ideaya, gücün adalete galebe çalmasına teslim olmamıştır. Medeniyet, hiçbir zaman bu kadar kendine yabancılaşmamıştır. Çatışma öncelikli olarak tamamen düşünsel/zihniyet kökenlidir ve özünde de insanın evrendeki yerine/varlık, amacına/niçin, emeğine/nasılına bakış açısı vardır. Bu yüzden, medeniyet algılamasındaki bu zihnî farklılığın maddi ve hegemonik bakış açısını, onun da kaçınılmaz olarak çatışmayı doğuracağını, hattâ medeniyetin bizzat kendisini yok edeceğini savunuyoruz. Biz, günümüze kadar uzanan bu çatışmanın kökenlerinin Orta Çağa ve hattâ öncesine uzanan bir dünya, doğa, hayat algılaması üzerine kurulu farklılıklardan, bu farklılıkların da dinî değer ve inançlardan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu yüzden de, teorinin özünde var olan insan, toplum, doğa, madde, din, üretim, tüketim vb. konularına bakış açısının her iki medeniyet içindeki (Batı ve İslâm) yerini tarihsel ve felsefi kökenlerine inerek araştırmaya çalışacağız. Bunu yapmak için her iki medeniyetin de kendisine örnek olarak seçtiği insan tipolojilerini, Hay bin Yakzan (Doğu) ve Robinson Crusoe (Batı)'u, inceleyeceğiz. Hay ile Robinson'un hikâyeleri bu çatışmaya ışık tutucudur. Çalışmamızda iki insanın küçük dünyasından yola çıkarak iki medeniyetin büyük çatışmasının kökenlerini bulmaya çalışacağız.

Bir medeniyet öncelikle o medeniyetin insanını tanımlar, o medeniyeti kuracak insanı kurar, onu üretir. Seçtiğimiz her iki örneği de öncelikle kendi tarihsel şartlarının ürünü olarak değerlendirmek gerekir. Hay, İslâm medeniyeti için, Robinson ise Batı medeniyeti için örnek karakterlerdir ve her iki kahraman da kendi medeniyetlerinin temel argümanlarını doğalarında ve doğal durumda en iyi temsil eden tiplerdir. İdeal bir medeniyet kurgusunun doğal durum insanları olan bu iki kahraman, kendi mede-

niyetlerinin temel özelliklerini taşırlar. Tarihsel ve siyasal değişim çizgisi içerisinde her iki örneğin incelenmesi medeniyetler çatışmasının nedenlerini daha iyi anlamamıza katkıda bulunacaktır. Çünkü medeniyetler çatışması günümüze ait bir teori olsa da tarihsel bir pratiği ve felsefi bir altyapıyı yansıtmaktadır. Bu yüzden kahramanların kendi dönemlerinin tarihsel ve düşünsel atmosferinin farklılıklarını birbirine karıştırmadan ve birbiriyle örtüştürmeden Doğu'nun ve Batı'nın medeniyet algılamasının ipuçlarını bulabiliriz.

Unutulmamalıdır ki hiçbir kültür veya medeniyet dönemsel hareketlilik ve doğrusal gelişme/değişme/ilerleme süreci bakımından mutlak benzerlik ve kesin doğrusallık açısından birbiriyle örtüşmez. Ancak, "ideal" tipolojiler örnekliğinden yola çıkarak yapmaya çalışacağımız gibi Hay bin Yakzan ve Robinson Crusoe, niteliksel gerçekliklerin, soyutlukların belli/temel unsurlarının mantıksal tutarlılığa sahip bir idealleştirme olarak somut alanda inşasıdır. Nitel değerleri nicel kişiliklere indirgemeden bu "saf örnek"leri karşılaştırabilir ve iki medeniyetin de insan algılamasından yola çıkarak hayata ve dünyaya bakış felsefelerinin kökenlerini keşfedebiliriz.

İslâm medeniyetinde doğa, insan, zaman, Tanrı, akıl, toplum ilişkileri, din algılamaları üzerine seçtiğimiz karşılaştırmalı eser İbni Tufeyl'in *Hay bin Yakzan* kitabıdır. Bu eser İslâm dünyasında akıl-vahiy, insan-doğa, insan-insan, insan-toplum, insan-eşya ilişkilerini anlatan bir kitaptır. Bu kitaptaki Hay bin Yakzan da İslâm medeniyetinin prototipi/insanı/kahramanı olarak Batı medeniyetinin temsilcisi Robinson Crusoe'un karşısında yer alır.

A. MEDENİYETLERİN DOĞAL İNSANI

Bu çalışmamızda tarihsel olarak her iki medeniyetin tohumlarının atıldığı 13. ve 17. yüzyıl arası dönemde yaşamış her iki medeniyet için de önemli düşünürler olan İbni Tufeyl (1106-1186) ve Daniel Defoe'nun (1660-1731) eserleri *Hay bin Yakzan* ve *Robinson Crusoe*'daki medeniyet kurgularını inceleyeceğiz. Her iki eser de ıssız bir adaya düşen insanın hikâyesidir; biri Doğulu diğeri Batılı, biri Müslüman diğeri Protestan. Bu eserler doğal durumdaki bir insanın doğası üzerine yazılmış, her iki medeniyetin en üst eserleridir. İnsanın doğası üzerine çalışmalar aslında bir medeniyetin hangi insan üzerine kurulacağı sorusuna cevap arayışıdır. Doğu'nun ideal tipi Hay, Batı'nın ideal tipi Robinson'dur. Hay, o dönemde İslâm medeniyetinin en önemli sorunsalı olan Tanrı ve akıl sorgulamasını yapmak, saf aklın Tanrı, doğa ve hayatla ilişkisini keşfetmek için saf medeniyet ve hikmet arayıcısı olarak ıssız adaya daha bebekken kon-

muştur. Robinson ise bunun tam aksine, kendi döneminde Batı medeniyetinin en önemli sorunu olan yeni bir medeniyet kurmak ve diğer medeniyetlerin medenileştirilmesini (kolonizasyon, emperyalizm) sağlamak örnekliği için adaya ilkel insanları "medenileştirecek" uygar insan misyonuyla ve donanımıyla getirilir. Bu açıdan bakılınca Hay, doğa ve hayat kaynaklı bir medeniyeti tecrübeyle/deneme yanılma yoluyla kurmaya çalışan bir kâşif, Robinson ise doğa ve hayata hükmeden ve onları kendi misyonuyla/bilgisiyle yeniden düzenleyen/kullanan bir medeniyet mucididir. Kısaca bu hikâyelerden biri bir medeniyet arayışını, diğeri bir medeniyet yayılışını anlatır. Doğal olarak da kahramanlardan biri misyon diğeri de misyonerdir.

1. HAY BİN YAKZAN

Hay, yasak bir ilişkinin meyvesi olarak dünyaya gelir ve ıssız bir adaya atılır. Bir ceylan tarafından büyütülür. Büyüme süreci boyunca hayvanları taklit ederek ve akıl yürüterek adada yaşamayı öğrenir. Aklı ile Tanrı'yı, doğayı, hayatı keşfeder. Diğer bir adadan kendi adasına gelen dindar biri olan Absal ile dostluk kurarak toplumsal, dinsel bilgileri ondan öğrenir. Absal kendi toplumundan ayrılıp inzivaya çekilmek için adadadır. Diğer adadaki kardeşi Salaman, dinin görünen gerçekleriyle ilgilenen biridir ve onların adası dinsel ve toplumsal olarak bozulmuş bir adadır. Hay ve Absal o adada dinin gerçeklerini insanlara anlatmaya çalışır ve sonuçta insanlardan ayrılarak adaya geri dönerler. Hikâyede Hay saf aklı, Absal saf imanı, toplum ise dünyevi gerçekleri temsil etmektedir. Hikâye o dönemin temel tartışma konusu olan "insanın doğası pür akılla birleşebilir mi? Felsefe ve din arasında tam bir uygunluk var mı?" sorularının cevabını arar. Akıl ve vahiy arasındaki ilişkide birbirinin yokluğuna katlanamazlık çıkar. Vahiysiz akıl ve akılsız vahyin eksikliği vurgulanır. Akıl ve din birbirini tamamlar. Filozof ve dindarın buluşmasının hikâyesi olan eserde dindarın filozofa tam bir hayranlığı ve teslimiyeti vardır. Eserde bir toplumu bozan unsurlar olarak dünya nimetlerine meyletmenin anlatılması da önemli bir ayrımdır.

2. ROBINSON CRUSOE

Robinson İngiltere'de yaşayan tüccar/orta sınıf/burjuva bir ailenin çocuğudur. Zengin olmak için Brezilya'da çiftlik edinir, köle ticareti yapar, Afrika'dan köle getirmeye gider, gemisi batınca ıssız bir adaya düşer ve orada yaklaşık otuz yıl doğayla, hayvanlarla, diğer insanlarla mücadele eder. Robinson hiçbir zaman bu adayla yetinmez, sürekli karşıdaki adaları düşünür, oraya gitmek ister. Yamyamlar arasından kurban olan Cuma (Friday)'yı kurtarır. Ona konuşmayı öğretir, dinî inançları anlatır. Kıyıya

yanaşan bir geminin iç çatışmasında kaptanı kurtarır. Kaptan ona minnettar olur ve tayfasıyla birlikte onun emrine girer. O adanın mülkiyetini üzerine alarak ve orada vatandaşlar bırakarak zengin biri olarak ülkesine döner.

B. MEDENİYETLERİN DOĞASI

1. DOĞAL HAYAT

Hay için benlik, Tanrı'nın muradına uygun olarak şekillendirmeye çalıştığı bir duygudur. Tüm canlıları kendisinden üstün özellikler ve zaaflar atfederek tanımlar. Tüm canlılara değer verir, onları korur. Tüm değerinin Tanrı'dan kaynaklandığına inanır. Tanrı'ya benzemek, onu taklit etmek en büyük şereftir. Tanrı'nın karşısında küçülürken, haddini bilen, sınırlı bir ben duygusu vardır (İbni Tufeyl, 1996: 124,129).

Robinson ise tamamen bencil, kendisinden güç ve makam olarak aşağı olanlara karşı kibirlidir. Kendisine "Efendi!" diye hitap edilmesini ister. Tek başına bile kendisini ıssız adanın kralı ilân eder. Evinde beslediği hayvanların efendisidir, kendisiyle konuşma şerefini papağana verir, adasında istediğini asar, istediğini keser, herkese dilediği kadar hak ve özgürlük verir, adada tek yetkili otorite kendisidir, hiçbir uyruğuna kendisine itiraz etme, başkaldırma imkânı tanımaz (Defoe, 1998: 95).

Adaya başka insanlar ayak bastığında, onları bir arkadaş veya birlikte yaşayacak insanlar değil birer uşak, birer köle olarak değerlendirir. Dünyanın merkezinde kendisi vardır. Onlar bu kral uğruna gerektiğinde ölmesi gereken birer uyruktur, tüm varlıklarını bu yüce zata borçludurlar. O da zaten bunu devamlı onların yüzlerine vurur. Tüm ilişkilerin merkezinde kendisi vardır. Tüm varlıklarla ilişkisi pragmatiktir. Tanrı'yı bile zaman zaman kendine faydalı olup olmamasına göre değerlendirir. Tüm varlıklar onun için iki sınıftır. Faydalanılacak olanlar, faydalanılmayacak olanlar, mutluluk verenler, acı verenler.

Kahramanlar, kendilerini, hayatı ve dünyayı kim olduklarına verdikleri cevap doğrultusunda tanımlarlar. Biri insan doğasının keşfine çıkıp, iyiliklerini geliştirmek, kötülüklerini temizlemek için uğraşırken, diğeri her yere benlik duygusunu sunan, kendi benliği ile evreni doldurmaya çalışan, her yerin kendisinin olmasını isteyen, hırs tutkunu bir insandır. Biri egosunu terbiye ve temizliğe tâbi tutup kontrol altına almaya çalışırken diğeri egosunu besleyen, büyüten, onu kontrol etmek yerine onun kontrolüne giren bir kişidir.

Hay, beslenmek için türünün devamını sağlamakta zorlanmayan, çekirdeği olan meyveleri tercih eder. Çekirdekleri asla yemez, bozmaz, taş-

lık ve çorak alanlara atmaz, toprağa gömmeye çalışır. Olgunlaşmış meyveler dururken hamları tercih etmez. Bitkileri asla kökünden koparmaz, tohumlarını toprağa atar, yiyecek bitki bulamazsa hayvanlardan önce yumurtaları, bunun da sayısı en fazla olanını tercih eder (İbni Tufeyl, 1996: 131-132).

Robinson, çalışkanlığından dolayı oldukça iştahlı ve bir o kadar da oburdur. Her besinden tatmak, her gördüğünü yemek, canının çektiği şeylere ulaşmak ister. Bilip bilmeden bitkileri koparır, üzümden şarap yapar, her yemekten sonra kahve keyfi yapar. Bir yemeyi iki gün üst üste yediği zaman hayıflanır, börek yapar, muhallebi yapar (Defoe, 1998: 105-107). Karşısına çıkan bir limon ağacından taşıyabileceği her yerine limon doldurur. Üzümü gereğinden fazla toplayarak çürütür. Mutlu olmak için her yolu meşru kabul eder (Defoe, 1998: 85-87). Hay, hayatını kendisinin ulaştığı helal ve haramlar çerçevesinde sınırlandırırken Robinson için hayatta sınırlandırma olmaz.

Hay, hayvan derilerinden elbise yapar, çıplak olmaktan utanır. Giyiminde temizlik, düzenlilik, güzellik, estetik çok önemlidir. Sık sık yıkanır, dişlerini, tırnaklarını, gövdesini sürekli temizler. Çiçeklerden, otlardan güzel kokular elde eder, onları sürünür (İbni Tufeyl, 1996: 134).

Robinson, eskiyene kadar aynı elbiseyi giyer. Elbise giymeyi düşünmez ama sıcaktan derisinin su toplamasından korktuğu için giyinir. Kendisine terzilik hünerleri yardımıyla elbise diker. Elbiseleri için estetik, temizlik ve düzenlilikten ziyade ihtiyaçlarını karşılamak amacını gözetir. Giyimdeki amacı, daha çok âlet taşımak ve kendisini korumaktır. Adayı keşfetmek için elbisesine âletlerini, silahlarını koymak üzere onlarca cep yapar. Hattâ o halini palyaçoya benzeterek kendisine güler. Temizliğe hiç önem vermez. Çok kirli ve düzensiz olduğunu sık sık dile getirir. Fakat ülkesine dönerken gemideki en iyi elbiseleri seçerek bir kral gibi giyinir (Defoe, 1998: 116).

Hay, besinlerini vücudunun sağlamlığı için tercih eder. Bedenini Tanrı'nın bir emaneti olarak kabul eder. Beden onun için Tanrı'ya karşı görevlerini yerine getirmenin, ona ibadet etmenin bir aracıdır. Tanrı'ya karşı görevlerini yerine getirmek için sağlıklı olması gerektiğine inanır. Bu yüzden sade bir hayat yaşamayı ve dış etkilerden bedenini korumayı tercih eder (İbni Tufeyl, 1996: 87, 95).

Robinson ise çok çalışır, bedenini amacı olan her şeye seferber eder, güçten düşüp yoruluncaya kadar çalışır. Bedeni onun için Tanrı'nın emaneti olmak yerine amaçlarına ulaşmanın bir aracıdır. Bedenine verdiği değer onu daha fazla çalıştırmak isteğinden doğar. Bedenini tehlikeye dü-

şürmekten çekinmez. Hattâ çok yorgunluktan hastalanınca, bedeninin kıymetini bilir (Defoe, 1998: 76, 157).

Hay, hayatının birçok bilgisini hayvanları ve doğayı taklit ederek öğrenmiştir. Çünkü onun annesi ceylan (doğa) da bir hayvandır. Büyüyene kadar onlardan öğrendiği şeyleri daha sonra hayata uygular. Elini kullanma gücü ile diğer canlılardan üstün yanını anlar ve onlara egemen olur. Hayatta kalma, canlılığını sürdürme ve yaşama ihtiyaçlarını karşılama yönünden tüm canlıların birbirine benzediklerini görür. Ceset gömmeyi, ev yapmayı, avcılığı hayvanlardan öğrenir. İşini yarayacak hayvanları evcilleştirir, onlara faydalı olur, onlardan faydalanır. Hayvanlara karşı oldukça şefkatli davranır, hiçbirini amacı ve doğası dışında kullanmaz, yaralı olanları tedavi eder, sayıca çok olan ve çabuk üreyenleri yemek için tercih eder, herhangi bir hayvanın türünün yok olmaması için çalışır, onu Tanrı'nın emaneti sayar ve yaşam haklarına saygılı olur. Hay, kendisini kendinden aşağı kabul ettiği yaratıkların hizmetine adamıştır. Bitki ve hayvanların tüm ihtiyaçlarını karşılar. Susuz çiçeğe su, korkan hayvana yuva verir. Zayıf hayvanı güçlünün elinden kurtarıp hür bırakır, tüm bitkilerin önünü güneşe açmak için uğraşır, ırmakları bitkileri sulamakta kullanır (İbni Tufeyl, 1996: 95-96, 134).

Robinson, her şey gibi hayvanların da kendisi için yaratıldığına inanır. Onları her istediği zaman öldürür, işine yarayıp yaramadığını bilmeden ateş eder, işine yaramıyorsa derisini alır, kedilerinin sayısı fazla olunca yavrularını öldürür (Defoe, 1998: 148), yaralı bir keçiyi yemek için iyileştirir, evcilleştirmek için hayvanları açlığa mahkûm eder, yaralı tekeyi yerinden kaldıramayınca, başkalarını korkutması için öylece bırakır (Defoe, 1998: 146), açlıktan yanına gelen hayvana biraz yiyecek verir ama uzun süre pişman olur (Defoe, 1998: 51).

Hay'daki şefkat ve vicdan duygusu yerine Robinson için güç ve fayda önemlidir. Onun tek düşüncesi arzu ve ihtiyacına uygun olanı yapmaktır. Hay için hayvanlar doğal dengenin bir unsurudur, kimde olursa olsun en değerli şey onun için candır. Hiçbir hayvanı sebepsiz yere öldürmez, onları Tanrı'nın kendisine sunduğu bir emanet olarak algılar. Robinson için doğa gibi hayvanlar da kendine sunulmuştur, bu yüzden onlara istediği gibi davranabileceğine ve onları istediği gibi kullanabileceğine inanır.

2. DİNSEL HAYAT

Hay'a göre Tanrı yetkin, sonsuz, iyilik ve güzellik sahibi bir yaratıcı olarak evrenin hâkimidir. İnsanlar ona karşı sorumludur. Ruhun amacı bu varlığın bilgisine ulaşmaktır. Evrenin merkezi Tanrı'dır, eğer insan kendini Tanrı'nın yerine koyarsa ceza çekecektir. İnsan Tanrı'yı doğada,

kendinde, her yerde ve her işte müşahede etmeli, tüm zamanını ona ayırmalı, onun için yaşamalıdır (İbni Tufeyl, 1996: 121-123).

Hay için Tanrı en yüce varlık olarak düşünülmesi gereken, ibadet edilmesi gereken tüm hayatın kaynağıdır. İnsanın görevi bu aşkın güce mutlak bağlanmaktır. Onda insan kaybolmalı kendi varlığını o varlıkla bütünleştirmeli, onun içinde eriyerek yok olmalıdır. Tek mutluluk budur. Mutluluğun kaynağı bu dünyayı değil öbür dünyayı düşünerek hareket etmektir. Onunla bir olmayan, kendini ona adamayan tüm varlıklar bu dünyada mutsuz olacak, diğer dünyada ise acı çekeceklerdir. Hay'ın tüm amacı Tanrı'ya ulaşmak, düşünceleri, davranışları ile onun rızasını almaktır (İbni Tufeyl, 1996: 124-125).

Hay, konuşmayı ve Tanrısal buyrukları adasına gelen dindar bir kimse olan Absal'dan öğrenir. Hay inandığı şeylerin dinsel bütünlüğünü, ibadeti vs. Absal'da bulur. Absal da aradığı tüm hakikatleri Hay'dan öğrenerek imanını güçlendirir. Her ikisinin de akıl ve imana yönelik tüm soruları, kuşkuları ortadan kalkar. Absal daha sonra Hay'ın büyüklüğünü kabul ederek onun emrine girer (vahiy aklın emrinde). Müşahedeye büyük önem veren Hay, Absal'ın adasına giderek oradaki insanların halini bizzat kendisi görmek ister. Absal'ın adadakileri tebliği sonucu bozulduklarına, bilgili insanlara inanmayarak büyük bir kötülük içerisinde olduklarına inanır. Hay için en büyük kötülük dünya için çalışmak, Yaratıcıyı unutmaktır. Hay, dünya ile meşguliyeti, dünya için çalışmayı, mülkiyet edinmeyi, hakkından fazlasını istemeyi, zorla elde etmeyi, çalmayı aşağılar. Bilgisizlik üzerine kurulu hayatı lanetler. Bütün amacı mal toplamak, yemek-içmek, cinsel arzu peşinde koşmak, başkalarına kin ve nefretle yaklaşmak, başka insanları ezmek, küçük düşürmek, mevki ve makam peşinde koşmak olanları ve bunun için yaşayanları en aşağılık insanlar olarak değerlendirir. Onun için asıl olan öte dünya için çalışmak, bu dünyanın uğraşlarından ve nimetlerinden yüz çevirmektir (İbni Tufeyl, 1996: 155-157). Bu yüzden de insanların olduğu adadan ayrılarak tek başına kendi adasında inzivaya çekilir.

Robinson'un Tanrı anlayışı eski günlerinden kalma kulaktan dolma bilgilerdir. Ona göre Tanrı evrenin yaratıcısı ve yöneticisidir. Her şeyin oluşmasını o takdir eder. Bu yüzden davranışlarının sonuçlarını Tanrı'ya bağlar. Mutlu olduğunda onu anar, mutsuzluğunda sebep olarak onu görür. Tanrı'ya ibadet etmek için onun kitabını okur, bu zamanlarda oldukça dindar görünür. Yaradılışını, öbür dünyayı düşünür. Günün bir bölümünü ona ayırır ve kitap okur. Fakat başına bir bela, felâket geldiği zaman Tanrı'ya inancı zayıflar ve güveni kaybolur, O'nu âcizlikle suçlamaya çalışır, iyilik ve yardım gördüğü zaman O'nu yüceltirken bir zarar ve

kötülük tüm bu duygularını köreltir. Adaya ayak bastığı günü kutsal ilân eder, yıldönümlerinde kutlama yapar (Defoe, 1998: 172-178).

Robinson'un Tanrı ile ilişkisi pragmatiktir. Tanrı'ya kendisine faydalı olduğu, onu tehlikelerden kurtarıp esirgediği, çaresizken yardım ettiği zamanlarda bağlıdır. İşe daldığı, mutlu olduğu zamanlarda ona tamamen uzaktır. Tanrı'ya karşı sorumluluğunu bilir ama bunu Tanrı onu rahat ettirdiği zamanlarda yapar, kendini maddi anlamda rahat hissetmezse umursamaz. Tanrı'yla ilişkisini onun verdiği şeylere karşı verdikleriyle ölçer. En büyük ibadetin çalışmak olduğuna inandığı için zaten o her zaman Tanrı'ya ibadet etmektedir. Manevi boşluğa düştüğünde İncil okur, bunu kendini mutlu kılması ve manevi rahatlama için yapar.

Robinson, Tanrı'ya kendisini mutlu kıldığı sürece övgüler düzer ve onun sadık bir kulu olacağına dair yeminler eder (Defoe, 1998: 113-114). Ama çeşitli sorunlar ve güçlüklerle yüz yüze geldiğinde Tanrı'yı suçlamaktan ve sorgulamaktan geri kalmaz. Robinson'a göre, Tanrı yarattıklarına karşı acımasız (Defoe, 1998: 57) ve kendisine saygı duyanları da korumaktan âcizdir (Defoe, 1998: 132).

Robinson, çoğu zaman kadere ve doğaya meydan okurken zaman zaman da kadere rıza üzerine bir dünyaya dalar. Bu onun burjuva kültüründen edindiği bir anlayıştır. Dinin yeri kişinin özgürlüğü ve iradesinin üzerinde olmamalıdır. Ama insanlar içine düştükleri kötü şartlara da Tanrı'ya inanıyorlarsa rıza göstermelidirler. Orta Çağda din, üst tabakaların alt tabakaları ezmelerini meşrulaştırmak için kullanılan bir araçtı. Robinson da bu tarihsel gerçekliğin farkındadır. Ona göre "insan yaşadığı kötülüklerden, kendi hesabına ders alınabilecek olumlu yönler çıkarmasını bilmelidir" (Defoe, 1998: 60), "insanlar, birçok kimsenin kendilerinden daha kötü durumda bulunduğunu, Tanrı isteseydi kendi durumlarının da çok daha kötü olacağını düşünmelidirler" (Defoe, 1998: 113), "durumlarını hep daha iyi durumlarla karşılaştırarak sızlanıp duran kimseler, kendilerinden daha kötü durumda olanlara bakıp Tanrı'ya şükredecek olsalardı, daha mutlu olurlardı" (Defoe, 1998: 140) inancını taşır.

Hay, dinî inançlar yüzünden insanlarla çatışmanın, farklı inanışlarından dolayı kavga etmenin yanlış olduğuna inanır. İnsanlara karşı çıkmanın, onlarla savaşmanın, inatlaşmanın zararlı olduğuna; bunun yerine ikna, güzel söz, yumuşaklık, hoşgörü ile insanlara yol göstermek gerektiğine inanır. İnsanlar dinin değerini bilmiyorsa onlardan uzaklaşmanın en iyi yol olduğunu düşünür. İnsanları bir şeyi inanmaya zorlamanın Tanrı'nın yerine geçmek, Tanrı adına insanları yargılamak olduğunu düşünür. Dünyada insanın yaratılmasının amacı imtihan edilmek, tercihlerini öğren-

mektir. Bu yüzden insanların kendi akıl ve tercihleriyle kendi yollarını seçmesi Tanrı'nın iradesine daha uygundur (İbni Tufeyl, 1996: 156-157).

Robinson, Cuma'ya konuşmayı ve temel dinî bilgileri öğretir. Tanrı fikrini onda iyice pekiştirir, onu çok iyi bir Hıristiyan olarak yetiştirir. Robinson onun yalnız kaldığı zaman veya O ülkesine döndüğü zaman tekrar eski dinine döneceğinden endişe eder. Robinson kendi bilgisinin gücüne ve Cuma'nın cehaletine inanarak hareket eder, ona bu dinsel bilgiler aracılığıyla üstünlüğünü kabul ettirmenin gerekliliğine inanır. Tanrı'dan başlayan bir hiyerarşik dünyanın gerçekliğine Cuma'yı inandırır (Defoe, 1998: 177). Adaya gelen diğer insanlarla dinsel konularda çatışma yaşamaz. Orta Çağın dinsel egemenliğinin çözülüp seküler bir dünyanın kurulmasına Robinson da içtenlikle inanır (Defoe, 1998: 249).

3. TOPLUMSAL HAYAT

Hay'ın ıssız adasında ilk karşılaştığı kişi dini temsil eden Absal'dır. Hay ondan çok etkilenir. Konuşmayı, dini, diğer insanların durumlarını ondan öğrenir. Onun gelişiyle din ve akıl birbirini tamamlar. Absal da Hay'dan saf akıl yoluyla elde edilen bilgilerin kesinliğini öğrenir, akıl ile de Tanrı'ya ulaşılabileceğini görür. Hay adadaki diğer insanlarla tanıştıkça insanlara güveni zayıflar. İnsanların birçok eksiklik taşıdığını, günahlara meyilli olduğunu görür. Her insanın farklı özelliği ve önceliği olduğunu öğrenir. Dünyaya meyletmek, mülkiyet sahibi olmak, hırslı bir hayat sürmek onun kötülediği davranışlardır. Bu insanlardan zarar geleceğini düşünüp tekrar kendi adasına döner. Kendisinin sahip olduğu bilgi ve anlayışa, mutlak gerçeklere ulaşmanın herkesin harcı olmadığına karar verir (İbni Tufeyl, 1996: 152-158). Entelektüel elitizm olarak adlandıracağımız bu bakışta aslında İslâm dünyasının bilgiyi, dinsel yorumları avam ve havas diye ayıragelmesinin ipuçlarını görürüz. Hay'ın insanları cahilliklerinden dolayı aşağılaması İslâm medeniyetinde bilginin, imanın, iktidarın, asaletin hep havas olarak isimlendirilen sınıfa ait olduğu gerçeğinin tekrarıdır.

Robinson'un insan ilişkileri iki yönlü işler: Kendinden üstün gördüğü insanlara karşı oldukça kibar, duyarlı, yardımsever iken kendisinden zayıflara karşı aşağılayıcı, kibirlidir. Onlar kendisi için yaratılmış uşak, işçi, köledir. Robinson insanlara güvenmez. Onlara karşı sürekli şüphe içerisindedir. Cuma kendisi için ölüme hazır olduğunu defalarca söylese de onun birgün kendini aldatacağını düşünür (Defoe, 1998: 182). Adasına çıkan diğer insanlara kendisini adanın kralı, valisi, oranın tek efendisi olarak tanıtır. Adada tek yetkilinin kendisi olduğunu, kuralları sadece kendisinin koyacağını defalarca tekrarlar. Adasında istediğini hapseder, iste-

diğini öldürür, istediğini sürgün eder (Defoe, 1998: 219). Kendisine yardım edip işlerini görmesi hâlinde özgür bırakacağına söz verdiği çocuğu yüksek bir para teklif edilince satar (Defoe, 1998: 36). Kâr güdüsü onun için ahlâki güdülerden önceliklidir. Biraz servet edinince ilk aklına gelen şey köle satın almaktır. Onun için onur, erdem, kişilik; varlık ve zenginlikle eş değerdir. Ona göre zengin olmayanın şerefi olmaz. Bu da sadece asil Batı dünyasına has bir özelliktir. Diğer insanlar köle edinilmesi, Batılılara hizmet etmesi, onların mutluluğu için çalışması gereken yaratıklardır (Defoe, 1998: 171).

Robinson, insanlara asla güvenmez; adamlarının her an kendisine karşı isyan edeceğini düşünür. İnsanların kendilerine iyilik yapanlara kötülük yapacağına, herkesin kendi çıkarı için her türlü ihaneti yapacağına inanır (Defoe, 1998: 200). Yaptığı yardım karşılığı insanlardan "adada yaşadıkları sürece kendilerini hiçbir konuda yetkili saymayacaklarına ve sadece kendisinin kanunlarına uyacaklarına" dair söz alan (Defoe, 1998: 209-210) Robinson, zor duruma düşen insanlara yardım edip onları kurtarmaya çalışırken, onları kendisinin hizmetine girmesi gereken köleler olarak tanımlar.

Robinson, adada tek başına olduğunda dahi "küçük krallığının çevresini görmek" ister (Defoe, 1998: 118). Küçük ailem dediği hayvanlarıyla yemek yerken şöyle konuşur; "baş köşede bütün odanın sahibi, yüce efendisi, zat-ı şahanelerim yer alıyordu, bütün uyruklarımın yaşaması kesinlikle benim emirlerime bağlıydı. Astığım astık, kestiğim kestikti, istediğime özgürlük verir, istediğimi kendime köle yapardım. Uyruklarım arasında şimdiye kadar başkaldırma cesaretini gösterebilen olmamıştı. Dört bir yanımda hazır bekleyen hizmetçilerimle krallar gibi yemek yiyişim görülmeye değerdi. Benimle konuşma ayrıcalığı yalnız papağanım Poll'a aitti. İyice yaşlanmış köpeğim her zaman sağımda yer alıyor, iki kedim bir lokma ekmek için bekleşip duruyorlardı" (Defoe, 1998: 126-127). Bu üsluptan burjuvazinin, soyluluk ve krallık özlemlerini çağrıştıran bilinçaltından bahsetmek mümkündür.

Adada birçok insanı kendi egemenliğine aldıktan sonra şöyle konuşur: "Artık adamın nüfusu artmıştı. Ara sıra bir kral olduğumu düşünmek en çok hoşuma giden şeylerden biriydi. Birincisi, bütün buralar kendi öz malımdı, bu topraklar üzerinde tartışılmaz bir yönetim hakkım vardı. İkincisi, uyruklarım bütünüyle uysal kişilerdi. Kesin efendi bendim, kanunları ben koyuyordum. Hepsi hayatlarını bana borçluydular, gerekirse benim için ölmeye hazırdılar. Üç uyruğum da başka dindendi. Adamım Cuma Protestan, babası puta tapan bir yamyam, İspanyol da bir Katolikti. Bununla birlikte ülkemde inanç özgürlüğü tanımıştım" (Defoe, 1998:

197). Burada modern devletin temel argümanlarından birçoğunun da işaretini görmekteyiz. Krallıkların güçlenmesi, anayasal devletlerin ve ulus-devletlerin kurulması, ulusal orduların tarih sahnesinde yer alması ve en önemlisi laikliğin güçlü bir devlet ilkesi olarak ortaya çıkması.

Robinson, adada dört kişi olduklarında devletini ve ordusunu kurduğunu ilân eder; "Ben başkomutandım, Cuma komutan yardımcısı, diğerleri de ordumuzun adamlarıydı" (Defoe, 1998: 218) ve kendisinin etkisi altındaki herkese kaptanlığını, komutanlığını benimseyecekleri, her emrine itaat edecekleri üzerine yemin ettirirdi. Robinson, bu dört kişilik topluluğu aynı zamanda ailesi olarak görüyordu ve "kilerimdeki pirinç ve arpa benim için yeterince fazlaydı ama dört kişilik aileme yetecek gibi değildi" (Defoe, 1998: 201) diyerek ailenin "baba"sı olarak kaygılanıyordu.

Robinson, yamyamları köle ediniyor, onların efendisi olduğunu sık sık tekrarlıyordu. Ama kendisi gibi Batılı olanlar için o, bir kaptan, başkomutan ve vali idi. "Sonradan gelenlerin hepsi beni vali diye çağırıyorlardı" (Defoe, 1998: 219). Robinson, eser boyunca görüldüğü üzere, bir insanın olabileceği her türlü rütbenin, statünün ve hattâ asaletin çalışma ve satın alma yoluyla elde edebileceğini temsil etmektedir.

Bu arada eserde dikkat çekici en önemli olgu ise medeniyetler arası bakış açısıdır. *Hay bin Yakzan*'da diğer medeniyetlere yönelik ne olumlu ne de olumsuz bir değerlendirme bulunur. Fakat *Robinson Crusoe*'da Batı medeniyeti ve diğer medeniyetler sık sık karşılaştırılır: "Kendi iğrenç tutkuları için böyle vahşice bir töre edinen, doğanın kendi haline bıraktığı bu yaratıkları Tanrı'nın hoş görebileceğine inanamıyordum. Tanrı'nın çağlar boyu hoş görerek cezasız bıraktığı bu adamlar.." (Defoe, 1998: 142). Robinson'a göre köle edinilmesi, kendi medeniyetleri ile terbiye edilmesi gereken yaratıklardı. "Tanrı bize (Batı'ya) verdiği yetenekleri neden tüm insanlara vermiyor. Oysa bize verdiği aynı gücü, aynı aklı, iyi olmak-iyilik bulmak ve bunlar gibi pek çok güzel hisleri onlara da bağışlasa, bu yaratıklar en azından bizim gibi, belki bizden daha fazla iyiye yönelmeye hazır olurlar, diye düşünüyorum. Tanrısal egemenliğin sınırlarını çiğniyor, aynı meziyetleri vermediği insanlardan aynı vazifeyi bekleyen başına buyruk adaleti suçluyordum. Sonuçta şuna ulaştım: Birincisi, bunların hangi amaçla böyle cezalandırıldıklarını bilmiyoruz, ama Tanrı varlığındaki niteliği gereği kaçınılmaz olarak haklıdır, kutsaldır, dolayısıyla bu yaratıkların Tanrı'yı tanımaktan yoksun kalmış olmaları, Tanrı'nın kitabında belirttiği üzere, insanın kendi bilinciyle de kavrayabildiği, o yüce yaratıcıya karşı günah işlemelerini gerektirmez. İkincisi, biz hepimiz bir çömlekçinin elindeki çamuru andırırız. Hiçbir çömlek de çömlekçiye 'beni niçin böyle yoğurdun?' diyemez" (Defoe, 1998: 171-

172) sözleriyle Robinson dinin meşrulaştırıcı işlevini kullanarak değerlendirmelerini Tanrısal irade ve kader ile açıklıyor. Din/kader/Tanrı Batılılara diğer insanları köleleştirme hakkını veriyordu. Bu mantıkla düşündüğü ilk şey; "bir vahşiyi, ikisini, üçünü ele geçirip kendime köle yaparım" (Defoe, 1998: 163) düşüncesidir, daha önemlisi bu düşünceye "Tanrı beni buna çağırıyor" (Defoe, 1998: 165) diyerek dinsel bir kılıf arayışıdır. Batı'nın kapitalist dönüşüm sürecinde dini, toplumun bu şekilde düzenlenmesinin bir aracı, kimine göre "afyonu" olarak değerlendirmesi çok önemli bir özelliktir. Robinson, kölesi Cuma'nın kendisine itaatini arttırmak ve kaçmasını engellemek için ona Hıristiyanlığı (Protestanlığı) öğretir. Tanrı'yı, İncil'i, İsa'yı, şeytanı, ahireti, ibadet etmeyi öğretir. Sonunda "vahşi adam şimdi iyi bir Hıristiyan olmuştu, belki benden de iyi" (Defoe, 1998: 180) diyerek dinin bağlayıcılığını ifade eder. Fakat, tüm bunlara rağmen Cuma'nın bir gün yine eski ulusuna ve dinine döneceğinden ve kabilesinden adamlar getirerek onlarla birlikte kendisini yiyeceğinden korkarak, ona olan güvensizliğini ve şüphesini (Defoe, 1998: 182) sürekli korumaktadır. Bu yüzden de her olayda onun aklına mutlak itaat duygusunu yerleştirir ve her defasında "sen ne zaman ister, ben var ölmek Efendi" (Defoe, 1998: 189) cevabını alarak rahatlar. Çünkü ona öğrettiği ilk şey şudur: "Ona, efendi demesini öğrettim, bunun da benim adım olduğunu öğrettim" (Defoe, 1998: 169). Kölesi sahibinin adının Robinson olduğunu asla bilmez onun adı evrensel bir addır: Efendi. Böyle bir efendiye sahip köle yavaş yavaş, efendisinin terbiyesiyle "Avrupalıların tatlılığı ve yumuşaklığını" (Defoe, 1998: 168) kazanabilecek ve iyi bir Hıristiyan olacaktı.

4. İKTİSADİ HAYAT

Hay için doğa ve eşya Tanrı'nın eseridir, insanlara emanettir. Bu nedenle doğada var olan canlıları ve eşyaları aşırı ve gereksiz tüketmek, yok etmek, türlerinin devamını engellemek, doğal ortamlarını bozmak onların sahibi olan Tanrı'ya karşı gelmek, onun emirlerine isyan etmektir. Hay doğal iktisat dünyası kurar. Her şeyi yaratılış amacına uygun, israf etmeden, devamlarını sağlayarak tüketmektedir. Lüks için tüketimi sevmez, sadeliğe önem verir ve her işte amacı o işinin en uygun şekilde gerçekleşmesidir. İş yapmak için iş yapmak yerine ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Onun için çalışmaktan çok dinlenmek, rahat etmek, doğayı, evreni, Tanrı'yı düşünmek önemlidir (İbni Tufeyl, 1996: 132).

Hay için insanı erdemlerinden uzaklaştıran ve Tanrı'nın istediği gibi yaşamak ve onunla bütünleşmekten alıkoyan şey onların mal ve statü peşinde koşmalarıdır. Hay, çalışmayı tek başına bir amaç edinmeyi ve her

yolu deneyerek servet sahibi olmayı eleştirirken, sadece gerekli olan hayati ihtiyaçların giderilmesi için çalışmayı kutsar. Bunun nedeni de yine dinsel bir argümana dayanır: Tanrı'ya daha sağlıklı ve daha fazla ibadet etmek. Hay, doğanın dengesinin ve toplumsal uyumun bozulmasından çok korkar. Doğanın dengesini bozmamak için uğraşır, ona sahip olmak yerine onunla uyum içinde yaşar. Toplumsal uyumu bozmamak için de toplumla anlaşamadığı zaman mücadele etmeyi değil kaçmayı ve inzivaya çekilmeyi (adasına dönmeyi) tercih eder.

Hay'ın şahsında aslında İslâm ve Doğu medeniyetlerine egemen olan bir anlayışın da işaretlerini görürüz. Zenginlik mi yoksa fakirlik mi insanın var oluşu için önemlidir, üstündür? Daha dinsel ifadelerle mal, mülk ve servet sahibi bir zengin olup diğer insanlara yardım ederek şükretmek mi, yoksa elinde şükredecek bir şey olmayacak kadar fakir olup sabretmek mi daha yüce bir erdemdir? Bu konuda aslında İslâm dünyasında çok geniş bir tartışma literatürü vardır. Hattâ bu sorunun çözülmeyip günümüze kadar da akseden tezahürleri vardır: "Bir lokma, bir hırka" anlayışı İslâm dünyasının serveti ve zenginliği olumsuzlamasının örnekleridir. Küçük bir azınlığın elinde toplanan servet İslâm dünyasında ekonomik gelişmenin ve kalkınmanın kaynağını teşkil etmemiş, tabana yayılan bir refah hiçbir zaman olmamıştır. İslâm dünyası hâlâ yokluk ve sefalete sabreden bir görüntü arz etmektedir. Hay da işte bu geleneğin tam ortasında yaşayan örnek bir Müslüman olarak zenginliği doğal olarak şükretmeyi reddederken fakirliği ve sabretmeyi tercih etmektedir. Aslında bu tercih İslâm dünyasında mal mülk ve servet edinmekten, zengin olmaktan ve o yolda mücadele etmekten, ticaret yapmaktan korkmanın ürünüdür. Tüccar bir peygamberin tâbilerinin bu korkuyla yaşaması kadar anlaşılmaz bir şey de olmasa gerekir.

Robinson, kapitalizmin insan tipini çağrıştırır. O, her alanda üretimden ve tüketimden yanadır. Hayatının tek amacı çalışmaktır. Dinî inancı gereği çalışmak onun için ibadetlerin en büyüğüdür. Çalışma ahlâkı açısından bu anlayış Kalvinizm ile uyuşmaktadır. Günün hiçbir anını mecbur kalmadıkça dinlenerek geçirmez. Kendi rahatı için aylar sürse de bıkmadan usanmadan çalışır, bu ona büyük zevk verir. En büyük keyfi yapıp bitirdiği bir işi seyretmektir (Defoe, 1998: 67).

Robinson, zihninde beliren, arzuladığı her ihtiyacını yapmanın, elde etmenin tüm yollarını dener. Tek kişi olarak yaşadığı evinin (kale/şato) salonu, oturma odası, mutfağı, kileri, hemen hemen bütün odaları vardır (Defoe, 1998: 55). Adanın ayrı ayrı yerlerinde bir kışlık şatosu, bir de yazlık villası vardır. Yemekten sonra şarap içmeyi, tütün içmeyi arzular ve gerçekleştirir. Çikolata yapamadığı için üzülür. Bir masa, bir sandalye

yapmak için günlerini harcar, onların yokluğuna tahammül edemez, rahatı için hiçbir fedakârlıktan kaçınmaz. Yarını mutlu geçirmek için tutumluluğa önem verir, yiyeceklerini, barutunu tutumlu kullanır. Sahip olduğu şeylerin tükenmesini asla istemez, onların bitmesi onu çok üzer, hiç bitmemesi için dua eder (Defoe, 1998: 73). Tüm bu çabaları ve amacı tek başına bir adada medeniyet kurma uğraşıdır. Adayı imar etme, düzenleme yönünde çalışır. Tek başına bir kent kurar gibi hareket eder. İsteklerine hiçbir zaman sınır koymaz, onun tek düşmanı imkânsızlıktır.

Robinson, bir Mağripliyi (Ksuri) babası ve Muhammed üzerine yemin ettirerek "bana sadık kalırsan seni büyük bir adam yaparım" diyerek köle edinir. Fakat, asla bırakmayacağına söz vermesine karşın bir miktar para karşılığı onu satar (Defoe, 1998: 28, 36). Robinson için, ticarette kendisini sınırlandırabilecek hiçbir ahlâki ilke bulunmaz.

"Her şeyi çadırıma taşımıştım ama yine de gözüm doymamıştı" (Defoe, 1998: 52). "Yetinmek bilmez huyumdan dolayı kendime kızıyorum" (Defoe, 1998: 120) diye şikâyet eden Robinson o dönemin insan tipi olan "*Homo ecomomicus*"u, ekonomik ihtiyaçlarını karşılamayı önceleyen insanı çağrıştırır. Ayrıca kapitalizmin doğmasına sebep olan biriktirme arzusu onda doruk noktadadır. Robinson'un, "belki bir gün işime yarar düşüncesiyle derisini yüzmeye karar verdim" (Defoe, 1998: 32), "hay kör olası para, şimdi ne işe yararsın, yerden almaya bile değmezsin, denizin dibini boyla, dedim. Yine de ne olur ne olmaz diyerek paraları denizden çıkarıp yanıma aldım" (Defoe, 1998: 53) sözlerinde doyumsuzluğu ile stokçuluğunun bir araya gelmesiyle bir burjuva tipi karşımıza çıkar.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Orta Çağdan modern çağa geçişin baş aktörü burjuvazi sınıfıdır. Bu dönem, burjuvazinin yükselişine koşut olarak kapitalizmin büyümesi ve kapitalist girişimin emperyalizm şeklinde tüm dünyaya yayılması dönemidir. Robinson Crusoe bu dönemin insanıdır. Robinson, kendi sınıfını, orta sınıfı/burjuvaziyi babasının ağzından yüceltmekte, halk ve soylular arasında kalan bu sınıfın erdemlerini sıralamaktadır:

> Babama göre ben aşağılık ile büyüklüğün ortasında, normal yaşantının en üst noktasında yer alıyordum. Bu hayat tarzı zahmet ve eziyetten uzak, zengin tabakanın kendini beğenmiş, lüks, ihtiraslı ve kıskanç yaşantısının çok ötesinde, insan mutluluğu için en elverişli, olabilecek en mükemmel yaşam tarzıydı. Tüm insanların gıpta ettiği, kralların bile çoğu zaman bunalıp "keşke ben de orta halli bir vatandaş olsaydım" diyerek özlemini çektikleri bir hayattır. Babama göre tarih boyunca mutluluğun yollarını arayan filozofların, orta halli bir yaşam konu-

sunda uzlaşmış olmaları haklılığın en güzel kanıtıdır (Defoe, 1998: 10-11).

Robinson adadaki hayatını da buna göre şekillendirmeye çalışırken çoğu zaman soylu kesimin davranışlarına da öykünmektedir. Burjuva ahlâkı gereği o, işini ve servetini büyütmek ve böylece orta sınıfın tüm erdemlerine ulaşmak ister: "İşim ve servetim büyüdükçe, kafam en usta iş adamlarını bile yıkıma uğratacak, gücümün ötesinde birtakım düşünceler dolmaya başladı...Rahat, tasasız bir yaşam olan orta yaşamın tüm mutluluklarını tadabilecektim" (Defoe, 1998: 40). Onun yaşam felsefesi de bu idi. Bunu gerçekleştirmek için nasıl yaptığı önemli değildi, özgür rekabet ortamında "ekonomik insan" diğerlerini yıkıma uğratacak bir "kurt"tur. Onun tek derdi, yaşam koşullarını elinden geldiğince güzelleştirmektir (Defoe, 1998: 78). "Bütün bunlar tembel olmadığımı, rahat yaşamam için gerekli her şeyi yapmakta hiçbir çabadan kaçınmadığımı göstermeye yeter" (Defoe, 1998: 130) sözleri onun hayat felsefesini en iyi özetleyen ifadelerdir: Çok çalışmak, rahat yaşamak, bu yaşama ulaşmak için gereken her şeyi yapmak.

Hayatının her alanını ve zamanını çalışmak üzere kurgulayan Robinson'un tek şikâyeti "bu çabalar içerisinde uğraşıp didinirken Tanrı'yı unutmak"tır (Defoe, 1998: 79). Çünkü Tanrı onun için kendi kişisel dininin patronudur. Patronun verdiği işleri en iyi şekilde yapmak çabası sonucunda karşılığını ondan yeni bir iş olarak alacak ve o işi Tanrı adına kutsayacaktır. Onu unutmak bu yüzden mümkün değildir. Tanrı ıssız bir adaya düşürerek sınadığı bu kişinin çalışması sonucunda ona o adayı verecek ve onu fakir geldiği adadan zengin olarak gönderecekti. Robinson, adanın maliki olarak da diğer insanlara patron olarak iş verir. Böylece Protestanlık dininin Tanrısı, peygamberi ve müritleri tamamlanmış veya bir şirketin patron hiyerarşisi belirlenmiş olur. "Adanın mülkiyet hakkı benim olmakla birlikte her birine beğendiği parçayı verdim. İşleri böylece düzene koyduktan, adadan ayrılmayacaklarına dair hepsinden söz aldıktan sonra ayrıldım" (Defoe, 1998: 251).

Robinson Crusoe'dan yaptığımız bu kısa iktisadi hayat alıntıları o dönemi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu kısa alıntı bize Batı medeniyetinin dönüşüm sancılarını, ilkelerini, değerlerini ve hayat felsefesinin ipuçlarını sunarak yavaş yavaş güçlenen orta sınıfın bu dönüşümdeki yerini gözlemlememize yardımcı olur. Tüm bu gözlemler ışığında Robinson'un örnek dünyasında, burjuvazi ve Batı dönüşüm kültürü üzerine bazı özellikler çıkarmamız mümkündür.

Her şeyden önce Robinson Crusoe, dönemin ideal tipi olarak "homo economicus"tur ve hayat felsefesi "homo homini lupus"tur. O, tam bir

doğal özgürlük dünyası kurgusu içinde, doğal durum fiksiyonlarına uygun insan doğasını temsil eden "laissez-faire"ci bir burjuvadır. Onun hayatını yönlendiren güdü yaşam ihtiyaçlarını karşılamak değil "doymayan gözü"nü tatmin etmektir. O, bu felsefe gereği düşün ve eylemliliklerinde, istek ve arzularında hiçbir sınır tanımaz, Tanrı'ya bile hesap sorar, işine yarayacağı zaman onu hizmetine çağırır. Tanrı onun için ekonomik eylemlerinin meşrulaştırılması için kullandığı bir araçtır. Onun için hayat "marjinal fayda" elde edilmesi gereken bir fabrikadır.

Robinson Crusoe için servet ve bilgi en büyük güçtür. O, bu güçler aracılığıyla diğer insanların efendisi olabilmektedir. Para karşılığı sattığı kölesinin özgürlüğünü de satın almıştır. Onun için hayat da özgürlük de birer mülktür ve satılabilir, alınabilir. Onun için metalaştırılamayacak hiçbir şey yoktur. Bu yüzden Robinson için değerler değil önemler, ihtiyaçlar değil arzular önceliklidir. Onun için bir ahlâki sorun yoktur, fayda sorunu vardır. O, her şeyin metalaştırılabileceğine inanır ki fazla meta sahibi olanların iktidarı devam etsin. Kendisinde olmayan ama iktidar aracı olabilecek her şey buna dahildir. O, hayatı, özgürlüğü, doğayı, insanı, bilgiyi, asaleti, sınıfsal statüleri, siyasal ve toplumsal unvanları hattâ krallığı parayla satın alınabilir hale dönüştürür. Para da güçtür ve kaynağı ticarettir/burjuvadır. Toplumsal ve siyasal iktidar hiyerarşisini de yine bu güç ilişkileri belirler. Onun kurduğu adadaki toplum, efendinin güç ve servetine katkıda bulunma üzerine düzenlenmiştir. Bu toplum güç, servet ve bilginin kurumlaştırılmış halidir. Hiyerarşiyi belirleyen de yine efendiye "marjinal fayda" sağlama yeteneğidir.

Robinson Crusoe, döneminin burjuva ahlâkını yansıtan biri olarak dindar bir Protestan, çalışkan, üretken, kazanma hırsıyla dolu, tutumlu bir iş adamıdır. Hepsinden önemlisi Robinson eser boyunca gözlemlediğimiz ve burjuvazinin önemli bir özelliği olan hesap-kitap adamıdır. Ne, ne kadar, ne zaman biriktirilecek, nasıl harcanacak ve nasıl tüketilecek? Tüm bunları bir muhasebeci titizliğiyle hesap eder ve en uygun şartları bulduğunda uygular. Pragmatik olması nedeniyle sonuçlarını iyice hesaplamadığı şeyleri yapmaya girişmez. Bir zaman mühendisidir. Zamanı boşa harcamak onun için en büyük günahtır ki bu yüzden gece-gündüz, karanlık-aydınlık demeden çalışır (Defoe, 1998: 63). Burjuva kültürünün zamana bakışı aslında büyük dönüşümün temelidir. Onun için zaman en değerli şeydir ve her kayıp zaman elde edilecek bir "fayda"nın yok olması demektir.

Sonuç

Güncelliğini koruyan medeniyetler çatışması teorileri daha çok maddi medeniyet ve onun sonuçları temellidir. Biz günümüze kadar uzanan bu çatışmanın kökenlerinin Orta Çağa ve hattâ öncesine uzanan bir din, dünya, doğa, hayat algısı üzerine kurulu farklılıklardan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu yüzden Hay/Doğu ile Robinson/Batı'nın hikâyeleri bu çatışmaya ışık tutucudur. Çalışmamızda iki insanın küçük dünyasından yola çıkarak iki medeniyetin büyük çatışmasının kökenlerini bulmaya çalıştık. Issız bir adada kurgulanan hayat felsefesinin nasıl evrensel bir hegemonik temelleri olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bağlamda iki medeniyet iddiası arasındaki temel çatışma kaynaklarını şöyle değerlendirebiliriz:

Doğu; inanca, onun kaynağı olan ruha ve onun da sahibi olan Tanrı'ya dayalı bir hayat düzenlemesini öncelerken, Batı; maddeyi, onun kaynağı olan doğayı/aklı ve onun da sahibi olan insanı merkeze alır. Doğal olarak Doğu'nun düşünce kaynağı din iken, Batı'nınki bilim ve tekniktir. Bu yüzden Doğu her türlü düşün ve eylemlilikte amaçları sorgularken, Batı için önemli olan araçlardır. Doğu sebepleri ararken, Batı sonuçlara yönelir. Doğu ahlâkiliği amaçlılığın özü kabul ederken, Batı faydalılığı esas alır. Bu yüzden birinci için ikna, ikinci için güç etkendir.

Doğu, insanı tanımanın yolu olarak öznelliğe yönelirken, Batı nesnelliğe inanır. Doğu için ilham, vahiy, sezgi, şuur, ideal, vicdan yol gösterici kaynaklar iken, Batı için zekâ, akıl, deney, gerçek, fayda yol işaretleridir. Doğu için insan ihtiyaçlar için vardır ve en büyük ihtiyaç Tanrısal bütünleşme/ibadettir. Batı insanın isteklerini esas alır ve bütün isteklerin ancak çalışma ile karşılanacağını düşünür. Doğu için dünyada yapıp etmek için helal ve haramlar var iken, Batı için sınırsız bir özgürlük alanı içerisinde kâr-zarar hesaplaması vardır. Doğu amaçlarına ulaşmada kendine dönmeyi, toplumsal istek ve tutkulardan uzaklaşmayı, Tanrı'ya yönelerek inzivaya çekilmeyi, sorunlarını tek başına çekip sabretmeyi nasihat ederken, Batı için sorunlar çözülmek için vardır ve gerçeklerle yüzleşmek, toplumla hesaplaşmak, hayatla mücadele etmek bu çözümün yapı taşlarıdır. Doğu sorunların çözümünde metafizik değerlere, Batı fizikî değerlere yönelir. Doğu'da kutsallığın gölgesinin düşmediği hiçbir şey yok iken, Batı'da gerçeklerden yola çıkarak şeylerin problematiği ve diyalektiği tartışılır. Bu yüzden Doğu için hayat ahlâki bir drama iken, Batı hayata sosyal-siyasal-ekonomik mücadele alanı olarak bakar.

Doğu için toplumsal ilişkilerde belirleyici olan inanç birliği kaynaklı, organik ilişkilere dayalı, monolitik söylemli, bilgelik değerleriyle yüklü,

dengeli, uyumlu, bütüncül, homojen, insanların denkliğine/aynılığına yönelik bir düzen kurgulaması söz konusudur. Batı için toplumsal ilişkilerde öncelik bireylerin istekleri, çıkarları ve tercihleridir. Batı için toplum rasyonel çıkarlarıyla birbirinden tamamen ayrışabilir insanlardan oluşan diyalogun temel alındığı, heterojen, atomik, çatışmacı, bilgiçlikle donanımlı, rekabete dayalı, insanların özgürlüğünün ve eşitliğinin öncelendiği bir mekanik yapıdır. Doğu bu yapı içerisinde hakikatin/hikmetin peşinde koşarken, Batılı realitenin/olgunun yaratıcısı olmak ister. Doğulu statik bir yaşamın huzuru peşinde iken, Batılı dinamizmin sorunlarıyla boğuşmaktan haz almaktadır. Bu yapılarda Doğulu, bir cemaatin, Batılı ise bir cemiyetin üyesidir. Doğulu için önemli olan kendisini toplumu için feda etmek, kendini toplum içinde terbiye etmek, isteklerini kontrol etmek, kurulu düzen içerisindeki hiyerarşisinin gereklerine uymak, toplumun/devletin üzerine yüklediği ödevlerini şikâyetsiz yerine getirmektir. Batılı birey farklı olmasının getirdiği bilinçle kendi isteklerini tatmine çalışır, kendini toplumun bir aracı olarak görüp feda etmek yerine toplumun amacının kendisi olduğuna inanır. Batılı için ödev değil inisiyatif önce gelir, hiyerarşinin kurallarına değil, doğal hak ve özgürlüklerin herkesi eşitleştirdiği doğal düzene inanır. Doğulu toplumsal hayat içerisinde var kılınmaya/yaratılmaya/üretilmeye inanırken, Batılı için varoluş/tekamül/kendini gerçekleştirme esastır. Doğulu, toplumda yaşamasına karşın içe yönelik yaşar, kendine arzularına hâkim olmayı telkin eder, arzularını aç bırakarak terbiye olur, onu kurtaracak bir kahraman gelinceye kadar kaderine razı olur. Batılı dışa yönelik yaşar, doğayı ve hayatı keşfetmek ister, arzularını, tutkularını yok saymak yerine onları besler, doyurur, tutkuları ne kadar büyürse kendini o kadar iyi gerçekleştirir, tek kurtarıcısı ve hayatının kahramanı yine kendisidir, kadere razı olmak yerine kaderini kendisi yazar.

Doğu bir ahlâk, bir terbiye, bir kültür yaratmak için uğraşırken, Batı bir ideoloji, bir bilim, bir medeniyet dünyası kurmak ister. Biri yerelliklerin içerisinde yaşarken, diğeri evrensel değerlerin peşinde koşar. Doğu için kültürel tanışıklık öncelikli iken, Batı için medeniyetler çatışması kaçınılmazdır. Batı bu çatışma için her türlü silahlanma içinde iken, Doğu ona mahkûm halde, onun silahlarıyla ona karşı mücadele etmektedir. Doğu, bir kültür olarak dayanışmayı seçerken, Batı bir medeniyet olarak egemenlik/emperyalizm peşindedir. Sömürü kaçınılmaz ise Doğu sömürülen/fakir/sabreden olmayı, Batı sömüren/zengin/şükreden olmayı tercih eder.

Tüm bu değerlendirmeler bize gösteriyor ki din, evren, doğa, Tanrı, insan, eşya, ahlâk, zenginlik, özgürlük, iktidar, meşruiyet vb. konularda

her iki medeniyet dünyası arasında çok köklü farklılıklar vardır. Bu medeniyetler arasında bir çatışmanın öz/idea itibariyle varlığı kuşkusuzdur, ancak bunu maddi dünyanın hegemonik üstünlük mücadelesine dönüştürmek istekliliği bir medeniyet ontolojisine/deontolojisine aykırıdır. Bugün, İslâm/Doğu medeniyetinden aldığı medeniyet meşalesini elinde taşıyan Batı medeniyeti dünyaya bir medeniyet nosyonu taşıyıcısı olmak yerine, bir medeniyet dayatmacısı olarak tarih sahnesinde yer alıyor. Batı, medeniyet misyonunu ve inisiyatifini evrensel barış ve adaleti tesis etmek yerine, kendi hegemonik üstünlüğünü sürdürmenin bir aracı kılıyor. Daha kötüsü, kendisi ile birlikte medeniyetin diğer yanında kendisine bu kadar benzeyen alternatif bir medeniyet yaratmamıştır. Bu aşamadan sonra medeniyet meşalesinin devredilmesi sadece medeniyetin taşıyıcısını değiştirecektir. Medeniyetin adalet ve barış misyonunda, yolunda, yönünde ve yönteminde değişiklik olmayacaktır.

Bugün, Batı medeniyetinin temsilcisi, siyasi ve kültürel ajanı olduğunu iddia eden iki güç var: AB ve ABD. Doğal olarak bu iki güç medeniyetin, yani insanlığın da kendisinden aydınlık ışıklar beklediği bir misyona sahip. Medeniyet nosyonunun bu evrensel misyonunu dünyadan esirgemek ve bu misyona ihanet etmek onun doğasına aykırı bir durumdur. Medeniyetin sahibi ve muhatabı insanlık, görevi ise barış, adalet ve erdem üzerine kurulu insanlığın onurudur. Bugün yaşanan savaş, medeniyetler savaşı değil, medeniyetleri kendi hegemonik üstünlüklerinin bir aracı yapan ve egemenliklerini evrensel kılan güçlerin iktidar savaşıdır. Bu savaşın kazananı kim olursa olsun kaybedeni medeniyetin bizzat kendisidir. Ve savaş zannedildiği gibi din kaynaklı (Hıristiyanlık-İslâm) veya bölge kaynaklı (Batı-Doğu) değildir. Bu savaş, bir amaç olarak medeniyetin var olması ile bir araç olarak medeniyetin dayatılması yani adalet ile güç arasındadır. Bu iki medeniyet paradigmasının yapıları öyledir ki, birinin bittiği yerde, daima ötekisi başlar. Bir tarafta tüm dünyayı kendi medeniyet algılaması içerisinde kan gölüne ve esarete mahkûm eden Batı, "öteki" tarafta, her şeylerinin yakılıp yıkıldığını gören, onur, erdem ve kutsallarının aşağılandığını bilen ve barışa saygısı tükenen Doğu. Daha kötüsü, dünyanın/insanların, "bir medeniyet (Hıristiyanlık/Batı), diğer medeniyeti (İslâm/Doğu) iki mücadele yolunu (güç ve yasa) iki farklı aktör (ABD ve AB) kullanarak egemenlik altına almaya çalışıyor" inancına ulaşıp, alternatif medeniyetlerin doğmasına engel olmasıdır.

İçinde yaşadığımız dünyada, artık, medeniyetin iki yakasında da tarih ve medeniyetin tek bir medeniyet kaynağı ve sahipliğinin olduğunu, onun da kendisi olduğunu iddia eden ortak dil ve yöntemle hareket eden, aynı amaca yönelmiş iki medeniyet algılaması var. Her iki medeniyet de, mut-

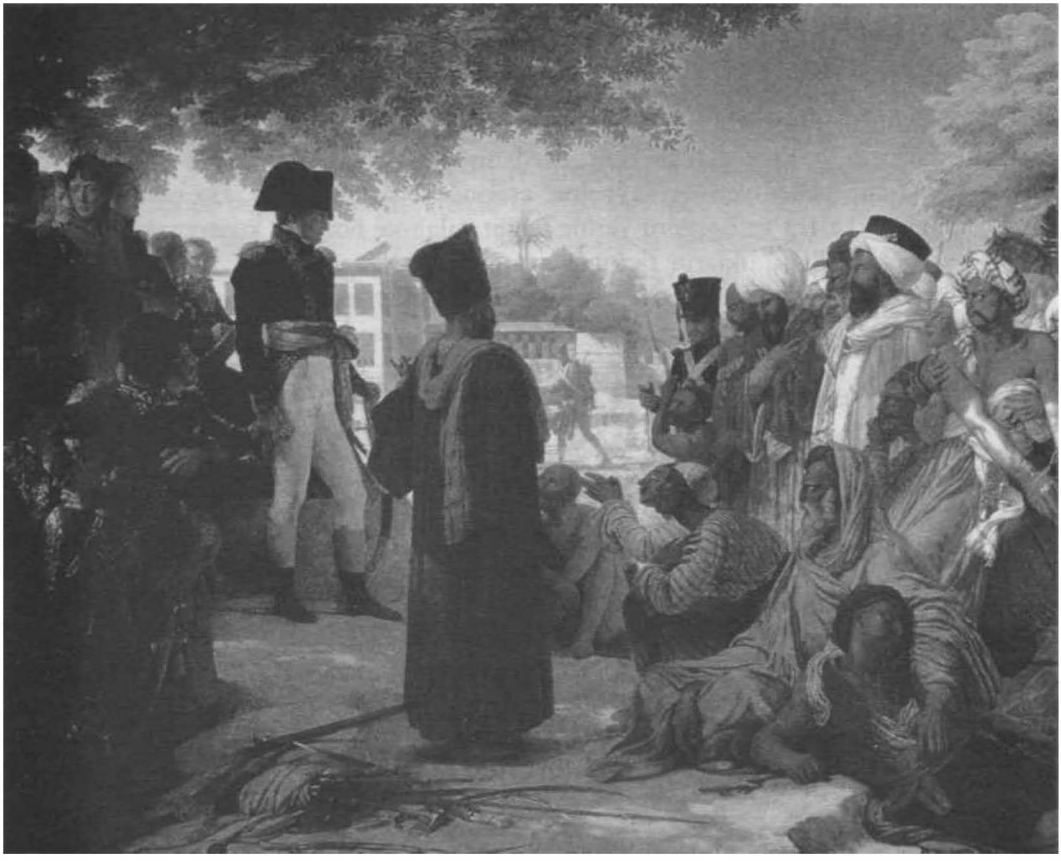
lak doğrunun ve medeniyeti mutlak temsil etmenin tekliği inancını; medeniyetin ve hakikatin yegâne temsilcisinin kendisi olduğu düşüncesini; öteki veya alternatif medeniyet algılamalarının kategorik olarak kötü ve düşman ilân edilip yok edilmesi gerektiğini; medeniyeti, evrensel bir ideolojik ve hegemonik değer olarak ilân edip ötekilerin buna itaate mecbur bırakılmasını; barış yerine savaşın, "ya bendensin ya da düşmanımsın" monologunu; insanlığın kültürel ve yerel farklılıklarına saygı yerine tek kültürlülüğün hâkim kılınmasının evrensel bir değer olarak kabul edilmesi gerektiğini dünyaya dayatmaktadırlar.

Günümüzde yaşanan bu medeniyet durağında, hegemonya üzerine kurulu çatışma kurgusu içinde doğal olarak bir diyalog arayışından, bir barış uğraşından değil bir monologdan, bir savaş seferberliğinden (Haçlı-Hilalli) dem vurmak gerekecektir. Medeniyetler, savaşı kazanalım derken barışı da, medeniyeti de kaybetme eşiğinde bulunmaktadır. Bu çatışma için söz, kalem ve hoşgörü yerine tehdit, silah ve horgörü kuşanmak gerekecektir. Farklılıkların farkında olarak "birlikte yaşamak" için barış, özgürlük ve adalet ilkeleri yerine, ötekini yok ederek herkesi "bizlikte yaşatmak" için zorbalık, kölelik ve zulüm ilkelerini koymak gerekecektir. O zaman bu bir medeniyetler çatışması değil de bir egemenlik/sömürü/barbarlık savaşı olacaktır. Bu savaşın niçinliğini, nasıllığını ve sonucunu merak ediyorsak, tüm dünyayı küresel bir ıssız ada olarak düşünüp yeni bir ıssız ada hikâyesi kurgulamamız ve bu kez kahramanlarımızı iki kişiden oluşturmamız gerekecektir: Hay bin Yakzan ve Robinson Crusoe.

KAYNAKÇA

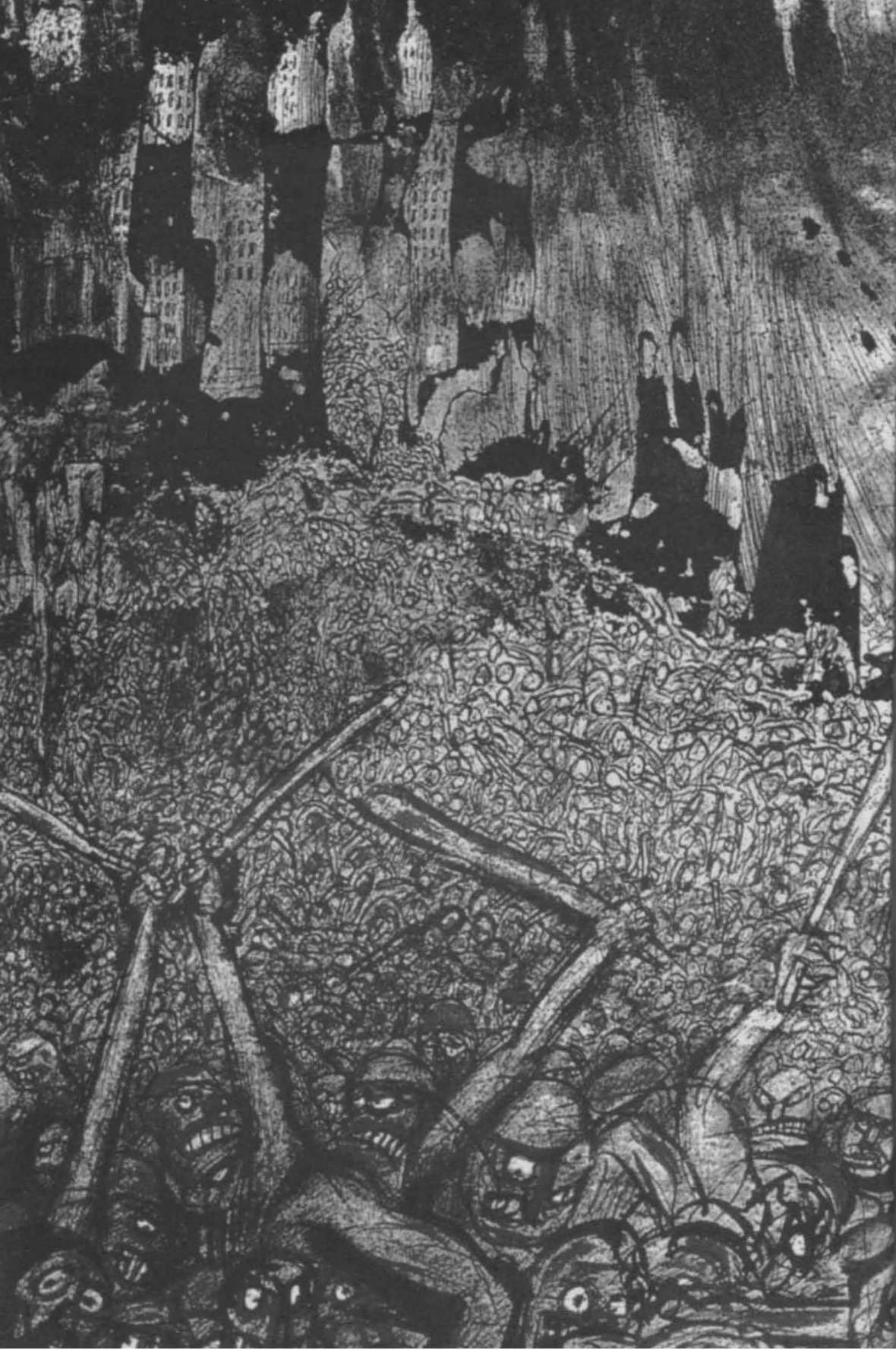
Defoe, Daniel (1998) *Robinson Crusoe*, Çev: Melike Kır, Şule Yayınları, İstanbul.

İbn Tufeyl (1996) *Hay bin Yakzan* (İbn Sina çevirisi ile beraber), Çev: M. Ş. Yaltkaya-B. Reşid, Yapı-Kredi, İstanbul.



23 Ekim 1798, Napolyon'un Doğu ile Karşılaşması.

HUNTINGTON



SAĞLAM MİLLİYETÇİLİK*

Samuel P. Huntington**

Muhafazakâr dış politika diye bir şey var mıdır? Soğuk Savaş sırasında vardı; ancak, bugün bu sorunun yanıtı "hayır" olarak görünüyor. Kendilerini muhafazakâr olarak düşünen ve başkaları tarafından öyle düşünülen kişiler, Birleşik Devletler'in dünya meseleleri ve belirli dış politika konularındaki genel rolüyle ilgili olarak çok farklı görüşlere sahiptir. Bu farklılıklar, muhafazakâr düşüncenin Amerika'da var olan iki kolundan, klasik ve doktrinal muhafazakârlıktan kaynaklanır. Ancak bazı ana değerler ve varsayımlar, çoğu muhafazakârda ortak iken liberaller ve diğer muhafazakâr olmayanlar arasında daha az ortaktır. Bunlar, pek çok muhafazakârı birleştirecek, muhafazakâr dış politikayı liberal alternatiflerinden keskin bir çizgiyle ayıracak ve Amerikalıların çoğunluğuna hitap edecek sağlam milliyetçiliğin temelini oluşturabilir.

BİR KONUNUN ÇEŞİTLEMELERİ

Modern dünya, üç büyük politik ideolojiye sahip olmuştur. Liberalizm, –bireycilik, serbest piyasalar, hukukun üstünlüğü, sınırlı sorumlu hükümet, yaşama hakkı, özgürlük ve mülkiyet haklarını barındıran ideoloji– John Locke, Adam Smith, Thomas Jefferson, Immanuel Kant, John Stuart Mill ve on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda yaşamış Avrupalı ve Amerikalı diğer düşünürlerle özdeşleşmiştir. Liberalizmin sosyal tabanı, ticaret, sanayi ve sanayileşen toplumların orta sınıfı ve burjuvazisinden oluşur. Sosyalizm, sosyal demokratik reformculuktan ılımlı Marksizme ve katı,

---

Çeviren: Gaye Gökalp-Nurgün Oktik

* Bu makale ilk olarak *The National Interest Dergisi* (20 Ocak 1999)'nde yayımlanmıştır.

** Samuel P. Huntington, Harvard Üniversitesi'nde Albert J. Weatherhead III Profesörüdür.

devrimci Leninizm ve Maoizme kadar farklı teoriler içermiştir. Bu teoriler, sosyal değişimin demokratik yollarla mümkün olması, sosyalist bir devlette demokrasinin rolü ve ekonominin devlet tarafından kontrol edilme derecesi açılarından farklılık gösterir. Ancak bunlar, ekonomik meseleler, ekonomik eşitlik, çekirdek endüstrilerin devletin mülkiyetinde olması, sosyalizmin sosyal tabanlarından yoksul, proletarya ve köylü sınıflarında ekonomik refahın artırılmasında devletin büyük bir rolü olduğu konusunda uzlaşır.

Liberalizm ve sosyalizmin aksine klasik muhafazakârlık, belli bir iyi toplum hayalini gerçekleştirmeye yönelmez. Bunun yerine, düzen ve değişime yönelik genel bir tutum izler; düzeni savunup değişimi engeller. Muhafazakârlığın hedefi, mevcut sosyal, ekonomik ve politik kültür ve kurumları "sürdürmek, korumak ve savunmak"tır.[1] Ancak muhafazakârlar, mevcut düzeni devrimci değişim ya da yıkıma karşı korumak amacıyla bu düzendeki küçük değişimleri pekâlâ destekleyebilir. Burjuva orta sınıf liberalizmi ile işçi sınıfı sosyalizmi birbirine karşıttır fakat bu derginin editörünün de belirttiği gibi, "muhafazakârlığın gerçek antitezi, liberalizm ya da sosyalizm değil radikalizmdir, radikalizm de değişime yönelik bir tutum, eleştirel olmayan bir onaylama olarak açıklanabilir."[2]

Önemli entelektüel ve politik muhafazakâr hareketler, yalnızca kurulu düzene yönelik ciddi tehditler söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Belli kültür ve kurumlara yönelik belli tehditlere bir tepki olduğundan, muhafazakârlığın bir göstergesi diğer göstergeleriyle az düzeyde bağlantılıdır ya da hiç bağlantılı değildir ve bir dönem ve durumda muhafazakârlığı destekleyenler başka bir dönem ve durumda pekâlâ onun karşıtları olabilir. Dolayısıyla muhafazakârlık, duruma bağlı bir ideolojidir.[3] Muhafazakârlığın en önemli savunucusu Edmund Burke, Hindistan'da Hindu kurumlarını, Fransa'da monarşiyi, Britanya'da karışık hükümeti, Amerika'da demokrasiyi; başka bir deyişle nerede bulunurlarsa bulunsunlar tehditle karşı karşıya olan kurumları savunan muhafazakâr düşüncelerini sürekli olarak dile getirmiştir. Burke, aynı savları ve mantığı bu çok farklı sistemleri tehdit eden, çok farklı güçlere karşı net bir biçimde ifade etmiştir.

---

[1] Elbette alıntılanan sözcükler, bir başkanın yalnızca iki vaadini gerektiren Anayasa'dandır. Bu vaatler şöyledir: Görevini "sâdık bir biçimde yerine getireceği" şeklindeki etkili vaat ve "Anayasa'yı sürdürmek, korumak ve savunmak" için yapabileceğinin en iyisini yapacağı şeklindeki son derece muhafazakâr vaat.

[2] Owen Harries, "Senator Dole is a Hypocrite", *The Spectator* (London), Kasım 25, 1995, s. 24.

[3] Makaleme bkz. "Conservatism as an Ideology", *American Political Science Review* (Haziran 1957).

Muhafazakârlık, Avrupa'da on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda güç kazanan mutlak monarşilerin Orta Çağa özgü plüralizme yönelik oluşturduğu tehditlere karşı; İngiltere'de on altıncı yüzyılın sonunda Püritenliğin doğuşunun mevcut kilise-devlet kurumunda yarattığı zorlamaya karşı; Avrupa'nın birçok kesiminde on sekizinci yüzyılın sonunda Fransız İhtilâli ve beraberindeki akımların yol açtığı tehdide karşı ve Avrupa'da on dokuzuncu yüzyıldan önce orta sınıf ardından da işçi sınıfı hareketleri tarafından talep edilen oy hakkına tepki olarak Batı'da tarihin çeşitli zamanlarında entelektüel ve politik bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.

Klasik muhafazakârlığın Avrupa'daki ilk göstergesi Fransız İhtilâli'ne olan tepkiydi. Avrupa'da muhafazakârlık, sonuç olarak, sanayileşme ve demokrasi karşıtlığı ya da en azından bunlara yönelik şüphecilik, aristokrasi ve arazi zenginliği ile özdeşleştirilmeye başlandı. Aristokratik arazi sahibi sınıfların, burjuvazinin liberalizmine ve işçi sınıfının sosyalizmine tepkisi olarak, 20. yüzyıla dek çoğu Avrupa ülkesinde muhafazakârlık etkili bir güç olmaya devam etti. Avrupa'da arazi sahibi aristokrasiler ve üst sosyal sınıflar artık neredeyse yok olmuştur; ancak bu geleneksel muhafazakârlığın liberal bireycilik ve rekabetçi kapitalizmle olan karşıtlığı ve içerdiği öğeler bazı yerlerde var olmaya devam etmektedir. Geleneksel muhafazakârlık ve günümüzdeki filizleri, 1970'lerdeki Thatcher devrimine dek Britanya'da Muhafazakâr Parti'ye egemen olmuştur.

Diğer taraftan, Birleşik Devletler'de aristokrasinin olmayışı, ücretsiz arazinin bolluğu ve egemen olan ticaret ve burjuvaya özgü değerler, muhafazakârlığın bu geleneksel formunun Amerikan tarihinde öneminin asgari düzeyde olmasına yol açtı. Bunun ciddi bir göstergesi, başkalarının yanı sıra John C. Calhoun, George Fitzhugh ve George Frederick Holmes tarafından net olarak ifade edilen Güneyde "özel kurumun" (kölelik için kullanılan terim) savunulmasıydı. Daha genel bir muhafazakârlık, her ne kadar bağımsızlık savaşında mücadele etmiş ve daha önce hiç yaşanmamış bir politik düzen yaratmış devrimciler olsalar da Amerika'nın Kurucuları'nın –özellikle Adams, Madison ve Hamilton'ın– politik düşüncelerinde görülmekteydi. Pek çok açıdan onlar, Britanya hükümetinin özgürlüklerini kısıtlama ve kolonileri üzerindeki denetimini merkezîleştirme yönündeki devrimci çabasına karşı çıkan muhafazakârlardı ve kendilerini öyle görmüşlerdi. Ayrıca birçok muhafazakâr düşünce dile getirmiş ve Burke ya da Gentz de dâhil olmak üzere Avrupalı muhafazakârlar tarafından muhafazakâr olarak görülmüşlerdi. Ancak bağımsızlık sonrası yüz elli yıl boyunca Amerikan kurumlarına Güney'deki köleliğin önemli tehdidi dışında büyük tehditler yöneltilmemiş ve klasik muhafazakârlık Amerikan politik söyleminden neredeyse tamamen çıkmıştır.

Amerika'da muhafazakârlık olarak adlandırılan olgu, çok farklıdır. Popüler ya da demokratik liberalizmin tersine muhafazakâr bir liberalizmdir. Louis Hartz'ın taktığı "Whig Partisi yandaşlığı" ve algıları güçlü bir Rus analistin taktığı "piyasa muhafazakârlığı" gibi birçok adla nitelendirilmiştir.[4] Ancak belki de bu nitelendirmelerin en iyisi doktrinal muhafazakârlık olmuştur. Bu muhafazakârlık, ticaret ve endüstrinin geliştirilmesi, *laisser faire* kapitalizmi, özel teşebbüs ve devletin minimal rolü ile özdeşleştirilir. Tarih boyunca muhafazakârlık, daha az varlıklı sınıfların çıkarlarının aksine mülk sahipleri, müteşebbisler ve burjuvazinin çıkarlarıyla ilgili olmuştur. Avrupa'da liberalizm olarak bilinmekte ve liberal partilerde savunucuları bulunmaktadır. Amerika'da ise aksine doktrinal muhafazakârlık kendini Hamiltoncılıkta, İç Savaş sonrası "Yeni Whig Partisi yandaşlığı"nda ve son olarak 1970'li ve 1980'li yılların neo-muhafazakârlığında göstermiştir.

Doktrinal muhafazakârlık, klasik muhafazakârlıktan temelde ayrılır. Klasik muhafazakârlık, ütopya öne sürmez ve esaslı değişim programı yoktur. Doktrinal muhafazakârlığın gerçekleştireceği bir hayali vardır ve dolayısıyla Gertrude Himmelfarb'ın da iddia ettiği gibi, "muhafazakâr bir devrim" onun için *oxymoron* (zıt kavramların bir araya gelmesi) değildir.[5]

Böylece muhafazakârlığın söz konusu her bir kolunun liberalizm ile farklı bir ilişkisi vardır. Geleneksel, aristokratik muhafazakârlık liberalizm ile tam bir zıtlık içerisinde olmuş fakat Avrupa'da mücadeleyi kaybetmiş ve Amerika'da hiçbir zaman yükselememiştir. Klasik muhafazakârlık, liberalizm mevcut düzene meydan okuduğu zaman onunla ters düşmüştür; fakat aynı zamanda mevcut düzeni temsil ederken diğer güçler tarafından saldırıya uğradığında liberal değerleri ve kurumları savunmuştur. Amerika'da, doktrinal muhafazakârlık demokratik liberalizmin Whig kardeşidir; her ikisi de John Locke'un çocuklarıdır. Doktrinal muhafazakârlık sürekli olarak kardeşi ile kavga eder; fakat kendini inkâr etmeden aynı ebeveyne ait olduklarını reddedemez.

Soğuk Savaş ve Sonrası

Soğuk Savaş, muhafazakârlar için iyi ve liberaller için zor olmuştur. Amerikan ulusu, çok büyük doğal kaynaklara, teknolojik açıdan ileri düzeyde muazzam bir savunma endüstrisine, beş milyon askerden oluşan bir

[4] Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1955), özellikle 4. ve 8. bölümler; Andrei Melville, *Conservatism in U.S. Ideology and Politics* (Moscow: Progress Publishers, 1988), s. 66-79.

[5] Himmelfarb, "Is 'Conservative Revolution' an Oxymoron?", *The Weekly Standard*, December 18, 1995.

orduya, binlerce nükleer silaha, kıtalara dağılmış müttefik ve uydu devletlere, dünya çapında yüz milyonlarca taraftarı olan politik hareketlere hitap eden, entelektüel olarak etkileyici ve kurtarıcı nitelikte bir ideolojiye sahip rakip bir süper güçle karşılaşmıştı. Amerika tehdit edilmişti ve klasik muhafazakârlığın tepkisi, bu tehdide karşı koymak için birtakım politika ve yollar geliştirmeye büyük öncelik vermek olmuştu. Komünist ideoloji de doktrinal muhafazakârların *laisser faire* ideolojisinin tam tersi nitelikteydi. Dolayısıyla, ideoloji ve ulusal çıkar, Sovyetler Birliği'ni kontrol altına almayı ve komünizmi yenilgiye uğratmayı, birkaç muhalif entelektüel dışında Amerikan halkının büyük bir kesiminin ve hem klasik hem de doktrinal muhafazakârların başlıca hedefi haline getirmek üzere birleşmiştir.

Öte yandan, Amerikalı liberaller, genel olarak komünizmin tehlikelerinin farkına varmakla birlikte, Amerikan toplumunda yol açtığı tehdidin derecesini küçümseme eğiliminde olmuşlar; ekonomik gelişimi destekleme, eşitsizliğin azaltılması, despotluğun ortadan kaldırılması ve insan haklarının korunması gibi diğer liberal dış politika hedeflerini izlemenin önemini vurgulamışlardır. Ancak Soğuk Savaş sırasında çoğu zaman Cumhuriyetçi ve Demokratik yönetimler, meşru gördükleri bu hedeflere komünizmi kontrol altına alma hedefinden daha az önem vermişlerdir. Liberal hedefler yalnızca, en önemli amaç olan anti-Sovyet amaca katkı sağladıkları için haklı görülebildiklerinde ciddi anlamda izlenmiştir.

Sovyet tehdidi, muhafazakârları liberal Amerikan kurumlarının savunucuları haline getirmiş ve başlıca Amerikan merkez liberallerini de klasik muhafazakâr düşünceler ifade eden kişilere dönüştürmüştür. Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında tanınmış muhafazakâr filozof (ve teolog), liberalizmin temel savunucularından örnek insan Reinhold Niebuhr'u, Arthur Schlesinger Jr. "hepimizin babası" olarak tanımlamaktadır. 1957 yılında şunları ileri sürmüştüm: "Amerikan liberalizminin başarılarını sürdürmek için Amerikan liberallerin muhafazakârlığa dönmekten başka çareleri yoktur. Özellikle onlar için muhafazakâr ideolojinin bugün Amerika'da bir yeri vardır." Pek çok liberal, muhafazakâr anti-komünist politikaları desteklemiştir. Ancak diğer liberaller, Amerika'nın eksiklikleri olan liberal kurumlarını korkunç bir tehlikeye karşı savunmayla ilgilenmekten çok, "soldan kuşatılmak" konusunda endişelenmişlerdir. Sovyet komünizminde liberal erdem unsurları aramışlar ve Sovyetler Birliği ile Özgür Dünya arasında ciddi boyutta değer ve çıkar çatışması olduğu fikrini küçümsemişlerdir. İdeolojik bir çizgi boyunca merkez liberaller, Henry Wallace liberallerine, Komünist Parti üyesi olmayıp sempatizanı olanlara ve Sovyetler Birliği'ni alenen ya da gizlice savunanlara dönüşmüştür. Bu

ilerleyişin kendine ait felsefi bir mantığı bulunmaktaydı. Niebuhr, 1953 yılında şunu ileri sürmüştür: "Neredeyse her durumda, komünist tehlike modern liberal kültürün yaptığı yanlış hesaplardan kaynaklanır."[6] Bazı liberaller için yanlış bir hesap rahatlıkla diğerine yol açmıştır.

Soğuk Savaş'ın sona ermesi, liberal dış politika hedeflerine, Sovyet tehdidine karşı duyulan ulusal güvenlik taleplerinden daha az önem verme ihtiyacını ortadan kaldırdı. Bu baskıdan kurtulan liberaller artık dünyada iyi işler yapmaya yönelebilirdi. Amaçları, medya ve elit gruplar arasında büyük ilgi ve destek buldu. Ayrıca Birleşik Devletler'in neredeyse her güç alanında önde gelerek tek süper güç konumunda olması, liberallere bu amaçlarına ulaşmaları için gereken imkânları sağlar gibiydi. Sonuç "genişleme", "insani müdahale" ve "sosyal görev olarak dış politika" oldu.

Karşıt olarak, Soğuk Savaş'ın sona ermesi muhafazakârları alt üst etti. Muhafazakârlar en önemli ortak amaçlarını kaybettiler. Liberaller, uzun zamandır var olan liberal amaçlarını gerçekleştirme işine girişmekte hiç sorun yaşamazken, muhafazakârlar, muhafazakâr amaçlarını belirleme konusunda bile büyük sorunlar yaşadılar. Neredeyse hiçbir muhafazakâr, tecrit politikası taraftarı değildi; fakat bunun ötesinde pek fazla konuda uzlaşmayıp değişen derecelerde müdahalecilik, realizm, neo-realizm, idealizm, milliyetçilik, uluslararasıcılık, zafercilik, sınırlılık, korumacılık ve serbest ticaret gibi birbirinden çok farklı ve çoğunlukla birbiriyle çelişen dış politika tutumlarını onayladı. Amerikan toplum ve kurumlarına belirli bir büyük dış tehdidin olmayışı, klasik muhafazakârlığın mantıksal temelini ve ona olan ihtiyacı ortadan kaldırmış gibi görünüyordu.

Bu arada, 1970'li ve 1980'li yıllarda doktrinal muhafazakârlığın en yeni biçimi olarak ve o yıllarda muhafazakâr düşüncenin egemen şekli olarak neo-muhafazakârlık doğmuştu. Bunun fikir babası Milton Friedman, en belirgin savunucusu Irving Kristol ve politik ifadesi Ronald Reagan idi. Soğuk Savaş sona erer ermez dış politika ile ilgili neo-muhafazakâr ve klasik muhafazakâr görüşler arasında büyük bir uçurum oluştu ve neo-muhafazakâr görüşler genellikle liberallerin görüşlerine yakınlaştı. Sovyetler Birliği'nin yıkılması, neo-muhafazakârların, ideolojik kardeşlerini iyi bir toplum imgelerine uygun olarak dünyayı iyileştirme çabası etrafında bir araya getirmelerini sağladı.

Neo-muhafazakârlık ve klasik muhafazakârlık arasındaki farklılıklar, 1998 yılında Heritage Vakfı bünyesindeki muhafazakâr dış politika ve

---

[6] Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), s. 5.

ulusal güvenlik uzmanları tarafından yapılan bir ankete yansımıştır. Ankete katılanların yalnızca % 20'si "neo-muhafazakâr" olduğunu söylerken, % 50'sinden biraz fazlası kendilerini "muhafazakâr" olarak adlandırmıştır. Her iki grup da tecritçiliği ezici farklarla reddetmiştir. Ayrıca neo-muhafazakârlar, Amerikan dış politikasının temel taşı olarak insan haklarının geliştirilmesini onaylamış, dış ekonomik yardımı desteklemiş, ekonomik yaptırımların etkililiğine inanmış, Birleşik Devletler ordusunun en önemli misyonu olarak barışı korumaktan yana olmuş ve Bosna'da Birleşik Devletler ordusunun varlığının sürdürülmesine karşı çıkmamıştır. Tüm bu meselelerde, birçok liberalle açık bir biçimde uzlaşmış ve de kendilerini muhafazakâr olarak tanımlayan uzmanlardan önemli ölçüde ayrılmışlardır. Göç, klasik ve doktrinal muhafazakârlar arasındaki çizgiyi gösteren bir başka sorundur. Ayrıca neo-muhafazakârların, muhafazakârlara göre, Birleşik Devletler askerî güçlerinin gereğinden fazla azaltıldığına ve askerî harcamanın çok düşük olduğuna inanma olasılıkları daha azdır.[7]

Liberaller gibi, neo-muhafazakârlar da Amerikan gücünün, yurt dışında Amerikan rüyasının gerçekleştirilmesini desteklemek amacıyla kullanılmasını diler. Ancak neo-muhafazakârlar, liberallerden ayrılarak bu rüyanın oldukça farklı unsurlarını vurgular ve bu farklılık, National Endowment for Democracy kuruluşunun Cumhuriyetçi ve Demokrat kollarının yurt dışı çalışmalarına yansır. Neo-muhafazakârlar piyasaları ve özel teşebbüsleri, liberaller ise demokrasi ve seçimleri geliştirmeye öncelik verir. Neo-muhafazakârlar, Birleşik Devletler'in küresel polis rolünün, liberaller ise küresel sosyal çalışan rolünün altını çizer. Ancak neo-muhafazakârlar ve liberaller, klasik muhafazakârların ülkede iyinin sürdürülmesini vurgulamasının aksine, Birleşik Devletler'e dünyada iyinin gerçekleşmesine destek vermek gibi küresel bir misyon yükleme konusunda birleşirler. Dolayısıyla, klasik muhafazakârlık varoluş nedenini kaybedince ve neo-muhafazakârlık "insanların çaba göstermesiyle dünyanın iyiye gideceği inancı"nı destekleme konusunda liberalizm ile birleşince, muhafazakârlık zor bir duruma düşmüş görünmektedir.[8]

MUHAFAZAKÂR BİR *CREDO* (İNANÇLAR SİSTEMİ)?

Bu gelişmelere ve muhafazakârların belirli dış politika meseleleri hakkındaki farklı görüşlerine bakıldığında, kendilerini muhafazakâr olarak adlandıran kişilerin yalnızca bu etiket yönünde bir tercihi paylaştıkları dü-

[7] Michael P. Noonan, "Conservative Opinions on U.S. Foreign Policy", *Orbis* (Fall 1999).
[8] Walter A. McDougall, *Promised Land, Crusader State* (Boston: Houghton Mifflin, 1997), s. 172 vd.

şünülebilir. Bununla birlikte, neo-muhafazakârlar ve klasik muhafazakârların, kendilerini liberaller ve diğer muhafazakâr olmayanlardan ayıran bazı varsayım ve kavramlar üzerinde uzlaşmaları mümkündür. Birtakım temel muhafazakâr ilkeler, belli politika meseleleri konusunda muhakkak son konumu belirlemez; muhafazakârların tartışabilecekleri ve politika sorunları ile ilgili farklılıklarını ilişkilendirebilecekleri bir çerçeve oluşturabilir. Bolşevikler, Menşevikler, Troçkiciler, Kautskyciler, Bernsteincılar ve diğerleri farklılıklarını ortak bir Marksist çerçevede tartışmışlardır.

Peki, muhafazakârların ortak noktaları nelerdir? Clinton Rossiter bu meseleye 1955 yılında yazdığı *Conservatism in America* [Amerika'da Muhafazakârlık] adlı önemli eserinde açıkça değinmiştir. Rossiter, "Muhafazakârlık" (büyük M) yani klasik muhafazakârlık ve "Amerikan muhafazakârlığı" ya da doktrinal muhafazakârlık dediği şeylerin birkaç temel noktada uyuşmadığını fakat şu temel muhafazakâr ilkelerde uzlaştığını öne sürmüştür:

– Özgürlüğün eşitliğe olan üstünlüğü,
– Çoğunluk yönetiminin yanılabilirliği ve potansiyel despotluğu,
– İnsan haklarının verilen değil kazanılan bir şey olması,
– Özel mülkiyetin özgürlük, düzen ve ilerleme için çok önemli olması,
– Dinî duygunun insandaki ve organize dinin toplumdaki temel rolü,
– Eğitimin muhafazakâr misyonu, evrensel adaletin değişmez ilkelerinin varlığı.

Ayrıca Rossiter, Amerikan doktrinal muhafazakârlığının, bazı şartlarla, "insanın karışık ve değişmez doğası", "insanlar arasındaki doğal eşitsizlik", "sosyal sınıfların kaçınılmazlığı ve gerekliliği", "gücün yayılmasının çekiciliği", "haklar ve görevlerin, özgürlük ve sorumluluğun dengelenmesi", "miras kalan kurum, değer, simge ve âdetlerin önemi" ve "hedefleri itibar, otorite, meşruiyet, adalet, anayasacılık ve sınırların bilinmesi olan bir hükümet" ile ilgili olarak klasik muhafazakâr ilkelerle de uyuşabileceğini ileri sürmüştür.[9]

Bu, muhafazakâr düşüncelerin oldukça kapsamlı bir ifadesidir. Çağdaş tartışmalar ve Amerika'da muhafazakârlık ve liberalizm arasındaki ayrılıklar ile ilgili olarak, muhafazakâr düşüncenin üç özelliğinin vurgulanması gerekir: Tanrı inancı, insan doğası anlayışı ve ulusa kendini adama.

Muhafazakârlık dine dayanır fakat liberalizm dine dayanmaz. Açıkçası bazı liberaller dindardır fakat çoğunlukla laik, ateist ya da agnostiktir. Hume'u izleyen birkaç muhafazakâr bu görüşleri paylaşabilir.

[9] Rossiter, *Conservatism in America* (New York: Alfred A. Knopf, 1955), s. 216–17.

Fakat muhafazakârlar dine aktif olarak inanabilir ya da inanmayabilir, bir kilisenin üyeleri olabilir ya da olmayabilir denilse de dindar olmadan muhafazakâr olmak zordur. Genellikle muhafazakârlar Tanrı'ya inanır ve Amerikalılar, küçük ama önemli bir Yahudi azınlıkla birlikte çoğunlukla Hıristiyan olduklarından Amerikan muhafazakârlığının tanrısı, Eski ve Yeni Ahit'in tanrısıdır. Günümüz Amerikasında dine bağlılık ve muhafazakârlık; laiklik, görecelik ve liberalizme karşı olan mücadelede yan yana yer almaktadır. Muhafazakârlıkta insan her şeyin ölçüsü değildir. İnsanların kontrolü dışında bir Tanrı ve doğal ya da ilahî yüksek bir kanun bulunmaktadır. Tanrı'nın ve insan iradesini aşan yüksek bir kanunun varlığını reddetmek, ahlakî bir anarşiye ve "güç yönetir"e doğru yol almak demektir. T. S. Eliot 1940 yılında: "Eğer Tanrınız olmayacaksa (ve O, kıskanç bir Tanrı'dır), Hitler ya da Stalin'e saygılarınızı sunmalısınız" sözleriyle bu savı desteklemiştir.[10] Alternatif bir laik yaklaşım, insanın hem her şeyin ölçüsü, hem de yaratıcısı olduğunu, birey ve toplumların yapabildikleri sürece doğru ve yanlış olanı ve kararlarının doğruluğunu ya da yanlışlığını kendilerinin belirlediğini savunmaktadır.

Din, insan doğası ve insan ilişkileri gibi muhafazakâr kavramların kaynağıdır. Muhafazakâr düşünceye göre, insanlar sevgi, cömertlik, kahramanlık ve fedakârlık gibi yeteneklere sahiptir fakat aynı zamanda nefret, açgözlülük, korkaklık, şiddet, kıskançlık, kibir, şehvet ve güç tutkusunu da barındırır. Doğuştan var olan günah bir gerçekliktir, kötülük insan doğasında vardır ve Madison'ın belirttiği gibi, insanlar melek olmadığından, (diğer sosyal mekanizmaların yanı sıra) hükümetlerin onları kontrol etmesi ve sonra da kendilerini kontrol ettirmeleri gerekir. Muhafazakâr açıdan, kötülükler hafifletilebilir ve kontrol altına alınabilir fakat yok edilemez. Karşıt görüşe göre, insanlar temelde iyidir, ancak kötülük, yanlış kurum ve politikaların ürünüdür. Eğer insanlar sadece doğru kurum ve politikaları keşfedebilirse, savaşı, suçu, yoksulluğu, eşitsizliği ve diğer kötülükleri ortadan kaldırabilirler.

Dolayısıyla, muhafazakârlık, çatışma ve hattâ şiddetli çatışmayı insani koşulların özünde var olan bir yön olarak görür. Gerçek çıkar çatışmaları, gruplar ve toplumlar arasında çıkar. Bunlar, yanlış anlamanın, yanlış iletişimin ya da öngörüsüzlüğün sonucu değildir, insani koşullara, kişisel çıkara ve zenginlik, güvenlik ve güç uğruna yapılan mücadeleye dayanır. Ortak kazanımlar mümkün olsa da, her ilişkide kazanan ve kaybeden vardır ya da en azından daha çok ya da daha az kazanan ya da kaybeden vardır. Karşıt görüşe göre, bireyler ve gruplar arasında doğal bir harmoni

[10] Eliot, *The Idea of a Christian Society* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1940), s. 64.

bulunur ve özellikle devletler arasında çıkan çatışmalar, yanlış anlamaların ve "gerçek" çıkarlarının yanlış algılanmasının sonucudur. Liberaller genellikle, bir çatışmada her iki tarafın da eşit oranda anlaşmayı istediğini ve buna ulaşmak için çabaladığını varsayar. Muhafazakârlar ise her iki tarafın da eşit ölçüde zafer kazanmayı istediğine ve buna erişmeye çalıştığına inanır. Onlar, Lockecu değil, Hobbescu bir dünyada yaşar. Liberaller, insanlar ve gruplar arasında etkileşimin artmasının, anlayışı, uzlaşmayı ve çıkarların yakınlaşmasını arttırdığını varsayar. Muhafazakârların ise bu konuda şüpheleri vardır.

Liberaller genellikle, her ne olursa olsun mevcut büyük çatışmanın sona ermesinin, tüm çatışmanın, dolayısıyla 1918, 1945 ve 1989 yıllarındaki aşırı mutluluğa olan düşkünlüğün de sonu anlamına geldiğine inanırlar. Muhafazakârlar ise bir çatışmanın son bulmasının bir başka çatışmaya temel oluşturacağını bilirler. Savaşların iyileştirilecek bir hastalık değil, normal insani koşulların bir parçası olduğu konusunda Robin Fox ile hemfikirdirler. "Savaşlar, zaman zaman yapma ihtimalimiz olan şeylerden değil, bizden kaynaklanır. Din ve kötü şekilde kullanma gibi, temel insani korkulara ve umutlara verilen başlıca tepkilerdir."[11]

Liberaller, diğer taraftan, savaşın, milletler arasında diyalogun geliştirilmesi, uluslararası ticaretin büyütülmesi, silah kontrolü anlaşmalarının uygulanması, askerî harcamaların azaltılması ve BM'nin güçlendirilmesi yoluyla yok edilebilecek bir anormallik olduğuna inanırlar.

Dünyanın doğasını göz önüne alarak, muhafazakârlar ülkeye bağlılığı Tanrı'ya bağlılıkla aynı sıraya koyarlar. Vatanseverlik, önemli bir –belki de en önemli– muhafazakâr erdemdir. Muhafazakârlar, ülkelerine, ülkelerinin değerlerine, kültür ve kurumlarına karşı en üst derecede bağlılık gösterirler. Çoğu liberalden farklı olarak, uluslararası kurumları, kendi içlerinde iyi olarak değil, yalnızca Amerikan ulusunun refah düzeyinin yükseltilmesine katkıda bulundukları oranda iyi olarak görürler. Muhafazakâr olmayanlar genellikle, ulusal kimliği, ya etnik kök, ırk, toplumsal cinsiyet, diğer alt kimlikler lehine ya da milletler üstü kurum ve idealleri olan kimlik lehine alçaltır. Muhafazakârlar, ulusal çıkarın tam olarak nasıl tanımlanması gerektiği konusunda ayrılsalar da dış politikanın bu çıkarı desteklemesi gerektiğine inanırlar. Ayrıca uluslararası organizasyonların, mahkemelerin ya da rejimlerin ulusal egemenliğe müdahalelerine direnirler. Martha Nussbaum'ın yaptığı gibi, liberaller daha çok "ulusal gurur"u "ahlâki açıdan tehlikeli" görür ve vatanseverliğin üzerinde kozmopolitanizmi desteklerler. Diğer taraftan, muhafazakârlar, milliyete da-

[11] Fox, "Fatal Attraction: War and Human Nature", *The National Interest* (Kış 1992/93), s. 20.

yanmayan kozmopolitanizmin "sahte ve dürüst olmayan bir yapı" olduğu ve gerçek vatanseverin "kendisini kozmopolitanizmin milliyetten daha soylu olduğuna ve insan ırkının bir ulustan daha yüce bir sevgi objesi olduğuna ikna eden hatalı dini ya da sahte felsefe"yi hor göreceği konusunda Coleridge ile hemfikirdir.[12]

Muhafazakârların aksine liberaller genellikle, ulus-devletin meşruiyetini sorgularlar. Liberal bakış açısından belirleyici kimlikler değersizdir; çünkü "biz" ve "onlar" arasında bir çizgi yaratarak onları özgünleştirir. Oysa liberaller, Strobe Talbott'un belirttiği gibi, "bildiğimiz şekliyle ulus olmanın modasının geçip tüm ulusların tek bir küresel otoriteyi tanıyacağı" zamanı sabırsızlıkla beklemektedir. Benzer şekilde, Richard Sennett, "ortak bir ulusal kimliğin kötülüğü"nü kınamakta ve Amy Gutmann da Amerikan öğrencilerin "her şeyin ötesinde Birleşik Devletler'in vatandaşı olduklarını öğrenmelerinin" "iğrenç" olduğunu öne sürmektedir. Richard Rorty ve David Hollinger gibi liberal bilginler, liberal kardeşlerinin vatanseverliği karalamakla suçlanması ve bu davranışın politik sonuçları konusunda uyarılması gerektiğini bile düşünmektedir.[13]

Anti-ulusal görüşler, liberal akademisyenler ile sınırlı değildir; bu görüşler aynı zamanda iş dünyasının elitleri tarafından da paylaşılmaktadır. Örneğin 1996 yılında, Ralph Nader yüz büyük Amerikan şirketinin üst düzey yöneticilerine yazdığı mektupta, bu ülkede bulunmaktan dolayı elde ettikleri önemli avantajlara işaret etmiş; "kendilerini yetiştirmiş, yaratmış, sübvansiyonla desteklemiş ve savunmuş ülke"ye olan desteklerini, yetkili kişi ve yöneticilerinin yıllık hissedarlar toplantısını bayrağa ve temsil ettiği Cumhuriyet'e Bağlılık Andı ile başlatarak gösterebileceklerini öne sürmüştür. Şirketlerin yarısı yanıt vermemiştir. Bir tanesi (Federated Department Stores) olumlu yanıt vermiş, Ford'un da içinde yer aldığı diğerleri Amerikan değil çok uluslu şirketler olmaları nedeniyle öneriyi reddetmiş, ötekiler de Nader'in önerisini tam anlamıyla alçakça olduğu gerekçesiyle kınamışlardır. Aetna'nın CEO'su bunu "demokrasimizin kurulduğu ilkelere ters" şeklinde değerlendirmiştir. Motorola'nın yetkilisi bunun "politik ve ulusalcı imâlarını" kınamıştır. Price Costco'-

---

[12] Nussbaum et al., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996), s. 4; Coleridge, in *The Conservative Tradition*, ed. R. J. White (London: Nicholas Kaye, 1950), s. 115.

[13] Talbott, "The Birth of the Global Nation", *Time*, July 20, 1992, s. 70; Sennett, International Herald Tribune, Ocak 31, 1994; Gutmann, "Democratic Citizenship", in *Nussbaum* ve d., *For Love of Country*, s. 68-9; Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998); Rorty, *New York Times*, Şubat 14, 1994; Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books, 1995).

nun CEO'su "Bundan sonra ne önereceksiniz? Kişisel sadakat yeminleri mi?" sorusunu yöneltmiştir. Kimberly-Clark'ın yöneticisi bunun "1950'li yılların sadakat yeminlerinin kötü bir hatırlatıcısı" olduğunu söylemiştir.[14] Vatanseverliğin McCarthizm ile eşit sayılması bazı iş adamı ve liberallere hitap edebilir; ancak, Amerikan halkına doğru görünmeyecektir ve hiçbir tür Amerikan muhafazakârına doğru görünmemelidir.

Sağlam milliyetçilik

Dünyanın pek çok bölümünde, özellikle de Birleşik Devletler'de, ekonomik küreselleşme; milliyetçi olmayan elitler ve milliyetçi halklar arasında giderek artan bir uçurum yaratmaktadır. İşadamları, kurum yetkilileri, akademisyenler, gazeteciler ve diğerlerinden oluşan ve üyeleri sürekli olarak seyahat eden, birbirleriyle etkileşim içinde olan, ticareti, yatırımı ve kârı büyütme ve liberal demokrasi ve piyasa ekonomilerini destekleme politikalarını savunan uluslararası bir sınıf doğmuştur. Ancak bu hedefler genellikle, toplumlarındaki halk kitlelerinin ekonomik çıkar ve kültürel kaygılarına ters düşmektedir. Kofi Annan'ın uyardığı gibi, sonuçlar, küreselleşmeye karşı milliyetçi, hoşgörüsüz ve popülist tepkilerdir. Birleşik Devletler'in, bu akımlara karşı hoşgörüsü yoktur.

Amerika'nın zenginliği ve gücü doruk noktasındadır. Ancak ulusal birliği, ekonomik adaleti ve kültürel bütünlüğü dorukta değildir. En genel anlamıyla, Amerikan ulusal kimliği, onu alttan çökerten çokkültürlülük ve üstten aşındıran kozmopolitanizmin meydan okumasıyla karşı karşıyadır. Amerikan elitlerinin yer aldığı büyük sektörlerde vatanseverliğin modası geçmiştir. İleride Amerika'ya yönelik ciddi boyuttaki dış tehditlerin, Çin, Rusya, İslâm dünyası ya da birlik olan düşman devletlerden gelebileceği düşünülebilir. Ancak şu anda Amerikan birliğine, kültürüne ve gücüne yönelik başlıca tehditler, onu, can evinden vuran niteliktedir. Hem klasik muhafazakârların hem de neo-muhafazakârların vereceği uygun tepki, bazı temel gerçekleri yeniden vurgulayan güçlü bir milliyetçiliği desteklemek üzere bir araya gelmektir. Amerika dindar bir ülkedir. Vatanseverlik bir erdemdir, evrenselcilik Amerikancılık değildir. Milliyetçilik, tecritçilik değildir.

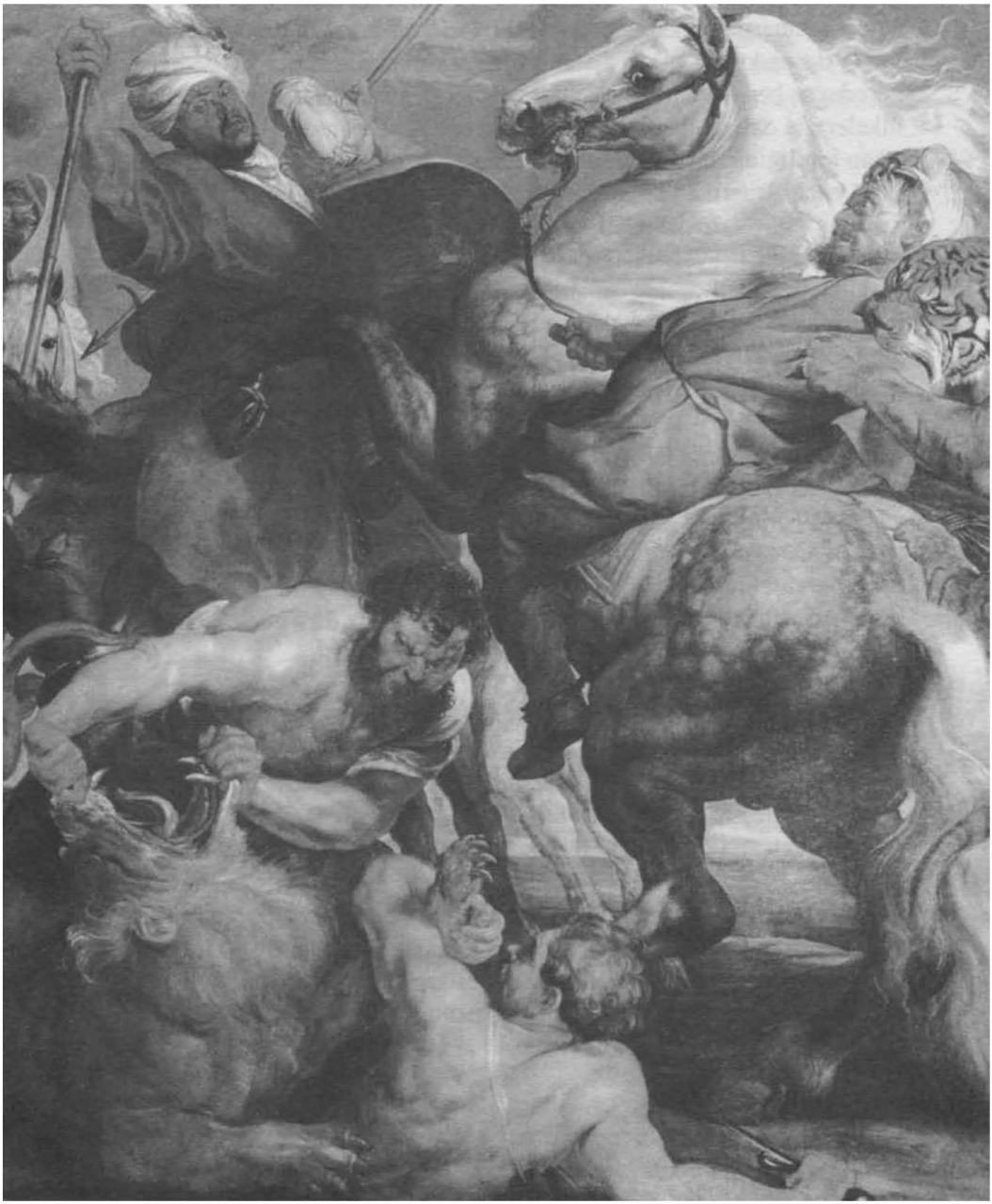
Bu gerçekler, Amerikan halkının düşündüklerine uymaktadır. Muhafazakârlar, Tanrı'ya ve ülkelerine olan bağlılıklarında birçok liberal elitten ayrılır; fakat Amerikan halkıyla mutabıktır. Amerika büyük ölçüde dinî nedenlerle yaratılmıştır ve Amerikan tarihi boyunca yabancı gözlemciler, dine olan güçlü bağlılığı ve dinin geniş çapta uygulanmasını Amerikan

[14] Mektupları sağlayan: Nader ve Jeff Jacoby, Boston Globe, Temmuz 30, 1998.

halkının ayırt edici özellikleri olarak saptamışlardır. Bu durum, bugün geçmişte olduğu kadar ve belki daha da doğrudur. Akla gelebilecek her açıdan, Amerika yüksek seviyede dindarlığı ile zengin ülkelerden ayrı bir yerde durmaktadır. Ayrıca farklı ulusları içeren anketlerde, Amerikanlar neredeyse her zaman daha vatansever ve diğer ulusların insanlarına göre ülkeleriyle daha çok gurur duyan bir ulustur. Vatanseverlik ve din, Amerikan kimliğinin en önemli unsurlarıdır.

Ayrıca Amerikan halkı, birçok Amerikan elitinden farklı olarak, birtakım dış politika meseleleri hakkında güçlü milliyetçi görüşlere sahiptir. 1998 yılında Chicago Dış İlişkiler Konseyi tarafından kamuoyu ve dış ilişkiler üzerine yapılan araştırma, birçok temel meselede halkın ve dış politika liderlerinin görüşleri arasında önemli ve artan farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur. Halk, gelecekle ilgili son derece muhafazakâr bir görüşe sahiptir, liderlerin % 23'ünün aksine, halkın % 53'ü, yirmi birinci yüzyılın yirminci yüzyıldan daha şiddet dolu olacağına inanırken; halkın % 40'ı yirmi birinci yüzyılda yirminci yüzyıldan daha az şiddet olacağına inanmaktadır. Hem halkın hem de liderlerin büyük çoğunluğu, nükleer silahlanmanın hızla çoğalmasını engellemenin, terörizmle savaşmanın ve Amerikan askerî üstünlüğünü sürdürmenin Amerikan dış politikasının "çok önemli" hedefleri olması gerektiğine inanmaktadır. Ancak halk, ülkeye yasa dışı uyuşturucu girişini kesmek, yasa dışı göçü azaltmak ve Amerikan işçilerinin işlerini korumak gibi konuları liderlerden çok daha fazla desteklemektedir. Halkın % 60'ı, liderlerin ise yalnızca % 36'sı, imâlat alanındaki belli mesleklerin korunması için ithalat-ihracat vergilerinin gerekli olduğuna inanmaktadır. Ayrıca halk, ekonomik yardım programlarına ve askerî müdahalelere liderlerden çok daha fazla karşıdır; bununla birlikte, halktan küçük bir grup askerî harcamaların artırılmasını desteklerken, liderlerin içinde biraz daha büyük bir grup buna karşı çıkmaktadır.

Bu veriler, sağlam milliyetçiliğin, halka önemli oranda hitap edebileceğini ve de gene halk desteğini kazanabilecek daha sınırlı, tecritçi önlemlere bir alternatif olabileceğini göstermektedir. Güçlü milliyetçilik, bölücü çokkültürlülüğe, yabancı düşmanlığı içeren tecritçiliğe ve ürkek evrenselciliğe bir alternatiftir. Dışarıda Amerikan ulusal çıkarlarını ve içeride ulusal birliği desteklemek amacıyla muhafazakârların birleşebileceği bir temeldir.



Peter Paul Rubens

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI MI?*

Samuel P. Huntington

BUNDAN SONRAKİ MÜCADELE MODELİ

Dünya siyaseti yeni bir sayfaya giriyor ve entelektüeller daha başkalarıyla birlikte bu durum karşısında, tarihin sonu, milli devletler arasında geleneksel rekabetlerin geri dönüşü, globalizm ve tribalizm pistonlarının çekişmesi yüzünden milli devletin gerilemesi türünden görüşlerin her biri doğmakta olan realitenin muhtelif yönlerini yakalıyor. Bununla beraber, onların tamamı, muhtemelen gelecek yıllarda global politikanın alacağı vaziyetin hayatî ve gerçekten merkezî bir yönünü gözden kaçırıyorlar.

Benim faraziyem şudur ki, bu yeni dünyada mücadelenin esas kaynağı öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacak. Beşeriyet arasındaki büyük bölünmeler ve hâkim mücadele kaynağı kültürel olacak. Milli devletler dünyadaki hadiselerin yine en güçlü aktörleri olacak fakat global politikanın asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global politikaya hâkim olacak. Medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin muhabere hatlarını teşkil edecek.

Medeniyetler arasındaki mücadele modern dünyadaki mücadelenin evriminde nihai safha olacak. Modern milletlerarası sistemin Westphalia

---

Çeviren: Mustafa Çalık

* *Foreign Affairs*, Yaz 1993, ss. 22-49. Kaynak: Murat Yılmaz (der), *Medeniyetler Çatışması*, (Ankara: Vadi Yayınları), ss. 22-49.

Barışı'yla birlikte doğuşundan bu yana, bir buçuk asırdan beri Batı dünyasındaki mücadeleler, büyük ölçüde bürokrasilerini, ordularını merkantilist ekonomik güçlerini ve en mühimi idare ettikleri toprakları genişletmeye teşebbüs eden prenslerle imparatorlar, mutlakiyetçi monarklarla meşrutiyetçi monarklar arasında meydana gelmiştir. Onlar bu süreç içinde milli devletleri vücuda getirdiler ve Fransız İhtilâli'nin başlamasıyla birlikte esas mücadele çizgisi prensler yerine Milletler arasında teşekkül etti. 1793'te R. R. Paliner'in ileri sürdüğü gibi, "Krallar arasındaki savaşlar bitti, milletler arasındaki savaşlar başladı." Bu 19. asır modeli Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etti. Ondan sonra, Rus İhtilâli ve ona karşı gösterilen tepkinin bir neticesi olarak, milletler mücadelesi yerini önce komünizm, faşizm-nazizm ve liberal demokrasi arasında ve daha sonra da komünizm ve liberal demokrasi arasında cereyan eden ideolojiler mücadelesine bıraktı. Bu sonuncu mücadele, Soğuk Savaş esnasında, iki süper güç arasındaki mücadelenin mücessem ifadesi olmuştur. Bu süper güçlerin hiçbirisi, klasik Avrupai anlamda bir milli devlet değildi ve her birisi hüviyetini kendi ideolojisinin terimleriyle tarif ediyordu.

Prensler, milli devletler ve ideolojiler arasında cereyan eden bütün bu kavgalar, esasen Batı medeniyeti bünyesindeki mücadelelerdi; William Lind'in deyimiyle, "Batı'ya ait iç savaşlar"dı. Daha önce 17., 18. ve 19. asrın savaşları ve dünya savaşları kadar Soğuk Savaş'ın gerçeği de bu idi. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, milletlerarası siyaset Batılı görünüşünün dışına çıkıyor ve Batı ile Batılı olmayan medeniyetler arasında ve Batı dışı medeniyetlerin kendi aralarındaki etkileşim, milletlerarası siyasetin odak noktası haline geliyor. Medeniyetler siyasetinde, Batılı olmayan medeniyetler dahil millet ve hükümetler, artık, tarihin, Batı kolonyalizminin hedefleri biçimindeki objeleri olarak kalmıyorlar fakat tarihin muharrik ve müvekkilleri olarak Batı'ya katılıyorlar.

Medeniyetlerin Tabiatı

Dünya, Soğuk Savaş esnasında, Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünyalara bölünmüştü. Bu bölünmeler artık münasebetsiz düşüyor. Şimdiki halde ülkeleri, siyasi ve iktisadi sistemleri veya ekonomik gelişme seviyeleriyle alâkalı terimlerle değil, bunun yerine kültür ve medeniyetleriyle ilgili terimlerle gruplandırmak çok daha manidardır.

Bir medeniyetten bahsettiğimiz zaman neyi kastediyoruz? Medeniyet kültürel bir varlıktır. Köyler, bölgeler, etnik gruplar, milliyetler, dinî gruplar... Bütün bunların hepsi, kültürel çeşitliliğin farklı seviyelerinde ayrı kültürlere sahiptirler. Güney İtalya'daki bir köyün kültürü, Kuzey İtalya'daki bir köyünkinden farklı olabilir; fakat her ikisi de onları Alman

köylerinden farklı kılan müşterek İtalyan kültürünü paylaşacaklardır. Avrupalı toplumlar, kendilerini, sırasıyla, Arap ve Çin toplumlarından ayıran kültürel hususiyetleri paylaşacaklardır. Mamafih, Araplar, Çinliler ve Batılılar daha geniş herhangi bir kültürel varlığın parçası değildirler. Bunlar medeniyetleri teşkil ediyorlar. Bir medeniyet, bu suretle, insanların kendilerini diğer türlerden ayırt eden yönünden başka onların sahip olduğu en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesidir. Medeniyet, hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar vasıtasıyla ve hem de insanların subjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle tarif edilir, insanlar çeşitli kimlik seviyelerine sahiptirler. Roma'da oturan bir kişi, kendisini bir Romalı, bir İtalyan, bir Katolik, bir Hıristiyan, bir Avrupalı, Batılı olarak, değişen yoğunluk derecelerıyle tanımlayabilir. O kişinin mensup olduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir. İnsanlar kimliklerini yeniden tanımlayabilirler ve tanımlarlar da ve bunun neticesi olarak medeniyetlerin kompozisyonu ve sınırları değişir.

Medeniyetler, Çin gibi (Lucian Pe'nin ifadesiyle, 'devlet olmak iddiasında bulunan bir medeniyet') çok büyük sayıda bir insan topluluğunu yahut, mesela Karayipler'deki Anglofon unsuru gibi çok az sayıdaki bir insan kümesini de ihata edebilir. Bir medeniyet, Batılı, Latin Amerikan ve Arap medeniyetinde olduğu gibi çeşitli milli devletleri veya Japon medeniyetindeki gibi tek bir milli devleti ihtiva edebilir. Medeniyetler, açıktır ki (farklı birtakım unsurları) mezcedip örterler ve alt-medeniyet birimleri ihtiva edebilirler. Batı medeniyeti, Avrupa ve Kuzey Amerika gibi iki ana varyanta; İslâm, Arap, Türk ve Malezya alt-bölümlerine sahiptir. Medeniyetler, yine de anlamlı zatiyetlerdir ve kendi aralarında keskin hatlara rastlamak nadir görülen bir şey ise de gerçektir. Medeniyetler dinamiktir; yükselir ve düşerler; bölünür ve birleşirler. Herhangi bir tarih öğrencisi bilir ki, medeniyetler zaman içinde zeval bulur ve bertaraf olurlar.

Batılılar, milli devletleri, dünya hadiselerinin başlıca aktörleri olarak düşünmeye mütemayildirler. Halbuki, milli devletler, sadece birkaç asırdan beri öyle olmuşlardır. İnsanlık tarihinin daha geniş bir dönemi medeniyetlerin tarihi olmuştur. Arnold Toynbee'nin *A Study of History*'de teşhis ettiği belli başlı 21 medeniyetten, çağdaş dünyada sadece 6 tanesi mevcut olmuştur.

Medeniyetler Niçin Çatışacak?

Medeniyet kimliği, gelecekte gittikçe artan bir şekilde ehemmiyet kazanacak ve dünya büyük ölçüde, belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Bunların içine, Batı, Konfüçyüs, Ja-

pon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika medeniyetleri giriyor. Geleceğin en mühim mücadeleleri, bu medeniyetlerin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana gelecektir.

VAZİYET NEDEN BÖYLE OLACAK?

Birincisi, medeniyetler arasındaki farklılıklar sadece hakiki değil esaslıdırlar. Medeniyetler birbirlerinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en mühimi de din yoluyla farklılaşırlar. Farklı medeniyetlerin insanları, hak ve sorumluluklar, hürriyet ve otorite, eşitlik ve hiyerarşinin izafi ehemmiyeti hakkında farklılaşan görüşleri kadar Tanrı ile insan, fertle grup, vatandaşla devlet, ebeveynle çocuklar ve karı koca arasındaki ilişkiler konusunda da farklı fikirlere sahiptirler. Bu farklılıklar, asırların ürünüdür. Kısa zamanda zail olmayacaklardır. Bunlar, siyasi ideoloji ve rejimler arasındaki farklılıklardan çok daha esaslıdırlar. Farklılıklar illâ da mücadele demek değildir ve mücadele de muhakkak surette şiddet mânâsına gelmez. Gerçi, asırlar boyunca, en uzun ve şiddetli mücadeleleri, medeniyetler arasındaki farklılıklar husule getirmiştir.

İkincisi, dünya gittikçe daha küçük bir yer haline geliyor. Farklı medeniyetlerin insanları arasındaki etkileşimler gittikçe artıyor: Bu artan etkileşimler medeniyet şuurunu ve medeniyetlerin kendi bünyelerindeki müşterekliklerin yanısıra medeniyetler arasındaki ayrılıkların fark edilmesini güçlendiriyor. Fransa'ya yönelen Kuzey Afrika göçü, Fransızlar arasında husumet doğurmakla kalmamış, aynı zamanda 'iyi' Avrupalı gözüyle bakılan Katolik Polonyalı göçünü kabul etme temayülünü de arttırmıştır. Amerikalılar, Japon yatırımına, Avrupa ülkeleri ve Kanada'dan gelen daha büyük yatırımlardan çok daha olumsuz tepki göstermişlerdir. Benzer şekilde, Donald Horowitz'in ileri sürdüğü gibi, "Bir Ibo" olabilir... Nijerya'nın Doğu bölgesindeki bir Owerri Ibo'su veya bir Onitsha Ibo'su. O, Lagos'ta basit bir Ibo'dur. Londra'da bir Nijeryalı'dır. New York'ta ise bir Afrikalıdır. Farklı medeniyetlerin insanları arasındaki etkileşimler, sırasıyla düşünceyi gerisin geriye, tarihin derinliğine doğru yaymak için farklılık ve adavetleri abartarak canlandırmak suretiyle insanların medeniyet şuurlarını arttırıyor.

Üçüncüsü, dünya çapındaki sosyal değişme ve ekonomik Modernleşme süreçleri, insanları çok eski mahallî kimliklerden koparıyor. Bunlar aynı zamanda, bir kimlik kaynağı olarak milli devleti zayıflatıyor. Dünyanın çoğu yerinde bu boşluğu doldurmak için din, sık sık "fundamentalist" diye yaftalanan hareketler biçiminde devreye girmiştir. Bu tür hareketler, İslâm'da olduğu kadar Batı Hıristiyanlığı, Musevilik, Budizm ve Hindu-

izm içinde de boy gösteriyor. Çoğu ülke ve dindeki fundamentalist hareketler içinde faal olan insanlar genç, yüksek tahsilli, orta sınıf teknisyenleri, meslek ve iş sahibi kişilerdir. George Weigel'in işaret ettiği gibi, "Dünyanın sekülarizasyondan uzaklaşması, yirminci asrın sonlarındaki hayatın hâkim sosyal gerçeklerinden birisidir. Dinin yeniden doğuşu, Gilles Kepel'in ifadesiyle "Tanrının Rövanşı", medeniyetleri birleştiren ve milli sınırları aşan bir kimlik ve ümit temeli sağlıyor.

Dördüncüsü, medeniyet şuurunun gelişmesi Batı'nın iki yönlü rolü tarafından güçlendiriliyor. Batı bir yandan kudretin zirvesindedir. Mamafih, aynı zamanda ve belki bir netice olarak, Batılı olmayan medeniyetler arasında ecdat fenomenine dönüş ortaya çıkıyor. Bir insan, gittikçe artan bir şekilde Japonya'da maneviyata ve Asyalılaşmaya doğru eğilimler; Nehru mirasının sonu ve Hindistan'ın 'Hindulaşması', Batı'nın sosyalizm ve milliyetçilik fikirlerinin başarısızlığı ve bunun üzerine Orta Doğu'daki 'yeniden-İslâmlaşma' ve şimdi Batılılaşmaya karşı Boris Yeltsin'in memleketindeki Ruslaşmayla ilgili bir tartışma hakkında (birtakım) referanslar işitir. Gücünün zirvesindeki bir Batı, Batılı olmayan yollardan dünyayı biçimlendirmek için gittikçe daha fazla arzu, istek ve kaynağa sahip olan Batı dışı ülkelerle yüz yüze geliyor.

Batılı olmayan toplumların elitleri, geçmişte, ekseriya Oxford, Sorbonne veya Sandhurst'ta eğitilmiş ve Batılı tavır ve değerleri sindirmiş, Batı ile alâkalı insanlardı. Batılı olmayan ülkelerin halkı (ise) aynı müddet içinde, ekseriye ve derin bir şekilde yerli kültürle meşbu halde kalmışlardır. Ancak, şimdi bu ilişkiler tersine dönmektedir. Batılı olmayan birçok ülkede elitlerin yerlileşmesi ve Batı'dan uzaklaşması vukua gelirken, aynı zamanda, Batılı --çoğunlukla Amerikan– kültür, tarz ve alışkanlıklar halk kütleleri arasında daha popüler hale geliyor.

Beşincisi, siyasi ve ekonomik olanlara nispetle daha az değişme istidadı gösteren kültürel hususiyet ve farklılıkların, uyuşma ve ayrışmaları da bu yüzden, onlara göre daha kolaydır. Eski Sovyetler Birliği'ndeki komünistler demokrat, zenginler fakir ve fakirler zengin olabildiler; fakat Ruslar Estonyalı veya Azeriler Ermeni olamadılar. Sınıf ve ideoloji mücadelelerindeki anahtar soru, 'Sen hangi taraftasın?' biçimindeydi ve insanlar taraflar arasında tercihte bulunabilir, bulunur ve taraf değiştirebilirlerdi. Medeniyetler arasındaki çatışmalarda ise bu soru, 'Sen nesin?' şeklindedir. Bu ise bir veridir ve değiştirilemez. Bosna'dan Kafkasya ve Sudan'a kadar bildiğimiz gibi, söz konusu soruya verilecek yanlış bir cevap kafaya yenecek bir kurşun mânâsına gelebiliyor. Hattâ, etnisiteden daha fazla olarak din, insanlar arasında keskin ve dışlayıcı şekilde bir ayrım yapıyor. Bir insan yarı Fransız ve yarı Arap ve aynı anda iki ülkenin va-

tandaşı bile olabilir. Bundan daha zor olan şey, yarı Katolik ve yarı Müslüman olmaktır.

Son olarak, ekonomik bölgecilik artıyor. Bölgesel çerçevede kalan toplam ticaret oranları 1980 ila 1989 arasında Avrupa'da yüzde 51'den 59'a, Doğu Asya'da yüzde 33'ten 37'ye ve Kuzey Amerika'da yüzde % 32'den 36'ya çıkmıştır. Gelecekte, bölgesel ekonomik blokların ehemmiyeti, muhtemelen artmaya devam edecektir. Bir yandan, başarılı ekonomik bölgecilik medeniyet şuurunu takviye edecek, diğer yandan da ekonomik bölgecilik ancak müşterek bir medeniyet içinde kök saldığı zaman muvaffak olabilecektir. Avrupa Topluluğu; Avrupa kültürü ve Batı Hıristiyanlığının paylaştığı temele dayanır. Kuzey Amerika Serbest Ticaret Bölgesi'nin başarısı, Amerika, Kanada ve Meksika kültürlerinin halihazırda devam etmekte olan odaklaşmasına dayanıyor. Japonya ise, tam aksine, Doğu Asya'da bunlarla kıyaslanabilir bir ekonomik varlık meydana getirmekte zorluklarla karşılaşıyor; çünkü Japonya, nevi şahsına münhasır bir toplum ve medeniyettir. Japonlar diğer Doğu Asya ülkeleriyle güçlü ticaret ve yatırım bağları geliştirebilse bile söz konusu ülkelerle arasındaki kültürel farklılıklar, Japonya'nın Avrupa ve Kuzey Amerika'dakine benzer bölgesel bir ekonomik entegrasyonu ilerletmesini sınırlar ve belki de engeller.

Bunun aksine, müşterek kültür, Çin Halk Cumhuriyeti ile Hong Kong, Taiwan, Singapur ve diğer Asya ülkelerindeki deniz aşırı Çinli topluluklar arasındaki ekonomik ilişkilerin hızla genişlemesine açık bir şekilde imkân sağlıyor. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, kültürel ortaklıklar, gittikçe artan bir şekilde ideolojik farklılıkları bertaraf ediyor ve Kıta Çini ile Taiwan yakınlaşıyorlar. İktisadi bütünleşmenin ön şartı, şayet kültürel ortaklık ise Doğu Asya'da geleceğin başlıca ekonomik bloku muhtemelen Çin'de temerküz edecektir. Aslına bakılırsa, bu blok şimdiden meydana geliyor. Murray Weidenbaum'un müşahede ettiği üzere;

> Bölgedeki mevcut Japon hâkimiyetine rağmen, endüstri, ticaret ve sermaye için yeni bir odaklaşma noktası olarak Çinli temeline dayanan Asya ekonomisi hızlı bir biçimde mevcuda geliyor. Bu stratejik bölge, teknoloji ve üretim kapasitesinin mühim bir kısmını (Taiwan); müteahhitlik, pazarlama ve hizmet alanlarında temayüz etmiş bir dirayeti (Hong Kong); nefis bir iletişim şebekesini (Singapur), muazzam bir mali sermaye birikimini (her üçü de) ve çok geniş bir toprak, kaynak ve işgücü mevlübesini (kıta Çin) ihtiva ediyor. Bu etkin şebeke, Guangzhou'dan Singapur'a, Kuala Lumpur'dan Manila'ya çoğu zaman geleneksel kabilelerin büyümelerine istinaden –Doğu Asya ekonomi-

sinin omurgası olarak tasvir edilmektedir.[1]

İran, Pakistan, Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Tacikistan, Özbekistan ve Afganistan gibi Arap olmayan on Müslüman ülkeyi biraraya getiren Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı'nın temelini de kültür ve din teşkil ediyor. Esas olarak 1960'larda Türkiye, Pakistan ve İran tarafından kurulan bu teşkilâtın diriltilmesi ve genişletilmesindeki saiklerden biri, bu ülkelerdeki muhtelif liderlerin, Avrupa Topluluğu'na kabul edilme şanslarının olmadığını kavramalarıdır. Benzer şekilde, Caricom, Orta Amerika Ortak Pazarı ve Mercosur da ortak kültürel temellere dayanırlar. Daha geniş bir Karayipler -Orta Amerika ekonomik varlığı inşa etmek için sarf edilen gayretler, her ne kadar Anglo-Latin bölünmesi arasında bir köprü kuruyorsa da başarısız kalmaya mahkûmdur.

İnsanlar kimliklerini etnik ve dinî terimlerle tanımladıkça, farklı dinlere ve etnik yapılara mensup insanlarla kendileri arasında birbirlerine karşı bir 'biz' ve 'onlar' ilişkisinin var olduğunu muhtemelen göreceklerdir. Eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da ideolojik olarak tanımlanan devletlerin sona ermesi, geleneksel etnik kimlik ve husumetlerin öne alınmasına izin veriyor. Kültür ve din farklılıkları, siyasi meseleler üzerinde insan haklarından, göç, ticaret, iş ve çevreye kadar uzanan farklılıklar meydana getiriyor. Coğrafi yakınlık, Bosna'dan Mindanao'ya kadar toprak taleplerinden ileri gelen mücadeleciliğin doğmasına sebep oluyor. En mühimi (ise), Batı'nın kendi liberalizm ve demokrasi değerlerini evrensel değerler olarak öne çıkarmak, askerî üstünlüğünü sürdürmek ve ekonomik menfaatlerini artırmak için sarf ettiği çabalar, diğer medeniyetlerden aksi yönde mukabeleler gelmesini tevlit ediyor. İdeoloji temelinde ittifaklar kurmak ve destek sağlayabilmek imkânı git gide azaldıkça, hükümetler ve gruplar, sürekli artan bir şekilde ortak din ve medeniyet kimliğine müracaat etmek suretiyle destek sağlamaya teşebbüs edeceklerdir.

Medeniyetlerin çatışması, böylelikle iki seviyede ortaya çıkar. Mikro seviyede, mücavir gruplar, medeniyetler arasındaki fay kırıklıkları boyunca, toprak ve birbirleri üzerinde kontrol kurmak için çok kere şiddetli biçimde mücadele ederler. Makro seviyede (ise) farklı medeniyetlere mensup devletler izafi bir askerî ve ekonomik üstünlük uğruna rekabet eder, milletlerarası müesseseler ve üçüncü taraflar üzerinde kontrol kurmak için mücadeleye girişir ve kendi hususi politik ve dinî değerlerini rekabetçi bir anlayışla öne çıkarırlar.

---

[1] Murray Veidenbaum, "Greater China: The Next Economic Superpower?", St. Louis: Washington University Center for the Study of American Business, Contemporary Issues, Series 57, Şubat 1993, ss. 2-3.

MEDENİYETLER ARASINDAKİ FAY KIRIKLARI

Medeniyetler arasındaki fay kırıkları, Soğuk Savaş'ın kriz ve kan dökme için flaş noktası olarak benimsediği siyasi ve ideolojik sınırlarla yer değiştiriyor. Soğuk Savaş, Demir Perde Avrupa'yı siyasi ve ideolojik olarak böldüğü zaman başladı; Demir Perde'nin son bulmasıyla nihayete erdi.

İdeolojik bölünmesi ortadan kalktıkça, Avrupa'nın bir yandan Batı Hıristiyanlığı ve Ortodoks Hıristiyanlığı arasında, diğer yandan ise İslâm'la kendisi arasındaki kültürel bölünmesi yeniden ortaya çıktı.

Batı Hıristiyanlığının 1500'lerdeki doğu sınırı, William Wallace'in teklif ettiği gibi, pekâlâ Avrupa'daki en mühim bölünme hattı olabilir. Bu hat, bugünkü Rusya ile Finlandiya ve Baltık devletleri arasındaki sınırlar boyunca uzanıp daha çok Katolik olan Batı Ukrayna'yı Ortodoks Doğu Ukrayna'dan ayırarak Ukrayna ve Beyaz Rusya'nın içinden geçip Transilvanya'yı Romanya'dan ayırmak suretiyle Batı'ya doğru salınır ve daha sonra, şimdiki Hırvatistan ve Slovenya'yı eski Yugoslavya'nın geri kalan kısmından hemen hemen tüm olarak ayırarak gider. Balkanlar'daki bu hat, tabii, Habsburg ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki tarihî sınırlara da uygun düşüyor. Bu hattın kuzeyinde ve batısında yaşayan kavimler Protestan ve Katoliktirler; Avrupa tarihinin feodalizm, Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılâbı gibi olarak tecrübelerini paylaşmışlardır; genel olarak ve ekonomik açıdan doğudaki kavimlerden daha iyi durumdadırlar ve şu anda müşterek bir Avrupa ekonomisine ve demokratik siyasi sistemler arasındaki birleşmeye artan ölçüde katılmaları beklenebilir. Bu hattın doğu ve güneyindeki kavimler, Ortodoks veya Müslümandırlar; tarihî bakımdan Osmanlı ve Çar imparatorluklarına mensup olmuş ve Avrupa'nın geri kalan kısmına biçim veren hadiselerle ehemmiyetsiz ölçülerde temas kurmuşlardır; ekonomik açıdan genellikle fazla ileri değildirler; istikrarlı demokratik sistemler geliştirmeleri daha zayıf bir ihtimal gibi gözüküyor. Avrupa'daki en mühim bölünme çizgisi olarak kültürün Kadife Perdesi, (bu bölgedeki) yerini ideolojinin Demir Perde'sine bırakmıştır. Yugoslavya'daki hadiselerin gösterdiği gibi, bu sadece bir farklılık çizgisi değil aynı zamanda kanlı bir mücadele çizgisidir de.

Batı ve İslâm medeniyetleri arasındaki fay kırıkları boyunca cereyan eden mücadele 1300 senedir devam edegelmektedir. İslâm'ın ortaya çıkışından sonra, batı ve kuzeye vuran Arap ve Mağribi dalgası, ancak 732'de Tours'da son bulmuştur. Haçlılar, on birinci asırdan on üçüncü asra kadar, mevzii başarılarla Kutsal Topraklara Hıristiyanlık ve Hıristi-

yan idaresini getirmeye teşebbüs etmişlerdir.

Osmanlı Türkleri, on dördüncü asırdan on yedinci asra kadar Orta Doğu ve Balkanlar'ı hüküm altına almış, İstanbul'u zaptetmiş ve Viyana'yı iki kere kuşatmak suretiyle dengeyi tersine çevirmişlerdir. On dokuzuncu asır boyunca ve yirminci asır başlarında Osmanlı, gücü geriledikçe İngiltere, Fransa, ve İtalya; Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın büyük kısmında Batı kontrolünü tesis ettiler.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, sömürge imparatorlukları önce gerilediler sonra da ortadan kalktılar, evvela, Arap milliyetçiliği ve ardından da İslâmcı fundamentalizm kendini ortaya koydu. Batı, enerji kaynağından ötürü İran (Basra) Körfezi ülkelerine karşı şiddetli biçimde bağımlı hale geldi; petrol zengini Müslüman ülkeler, para zengini ve istedikleri anda da silah zengini oldular. Batı tarafından vücuda getirilen İsrail ile Araplar arasında çeşitli savaşlar meydana geldi. Fransa, 1950'li yılların büyük kısmında Cezayir'de kanlı ve insafsız bir savaş yürüttü; İngiliz ve Fransız kuvvetleri 1956'da Mısır'a saldırdı; Amerikan güçleri, 1958'de Lübnan'a girdi; Amerikan güçleri, bilahare tekrar Lübnan'a yöneldi, Libya'ya saldırdı ve İran'la çeşitli askerî çatışmalara girişti; asgari üç Orta Doğu hükümeti tarafından desteklenen Arap ve İslâm teröristler hafif silahlar kullanarak Batılı uçak ve tesisleri bombaladılar ve Batılıları rehin tuttular. Araplar ve Batı arasındaki bu savaş, 1990'da Birleşik Devletler'in, bazı Arap memleketlerini diğerinin saldırısına karşı savunmak için İran Körfezi'ne büyük bir ordu göndermesiyle zirveye ulaştı. NATO planlaması da akıbetinde, gittikçe artan bir şekilde 'güney tribünü'ndeki potansiyel tehditler ve istikrarsızlığa yönelmiştir. Batı ve İslâm arasında, asırlardan beri devam eden bu askerî etkileşimin zeval bulma ihtimali pek yoktur. Bu daha öldürücü olabilirdi. Körfez Savaşı, Saddam Hüseyin'in İsrail'e saldırmış olması ve Batı'ya cesaretle karşı çıkması bir kısım Arapları mağrur etti. Batı'nın İran Körfezi'ndeki askerî varlığı, karşı konulmaz askerî üstünlüğü ve onların kendi mukadderatlarını tayin etme hususundaki yetersizliklerinden ileri gelen, gücenikliğin ve tahkir edilmişliğin beslediği bir hayli öfke de bıraktı. Petrol ihracatçısı olanlarına ilaveten, otokrat hükümet biçimlerinin zayıfladığı ve demokrasiye geçme çabalarının güçlendiği birçok Arap ülkesi, ekonomik ve sosyal seviyesini yükseltiyor. Arap siyasi sistemlerindeki bazı açılmalar şimdiden meydana çıkmaktadır. Bu açılmalardan esas faydalananlar İslâmcı hareketler olmuştur. Kısacası, Arap dünyasında, Batılı demokrasi, Batı aleyhtarı siyasi güçleri kuvvetlendiriyor. Bu geçici bir vakıa olabilir; fakat İslâm ülkeleriyle Batı arasındaki ilişkileri kesinlikle müşkülata sokacaktır.

Bu ilişkiler demografik tarafından da müşkülata sokuluyor. Arap ülke-

lerindeki, bilhassa Kuzey Afrika'daki, hayret verici nüfus artışı Batı Avrupa'ya doğru artan bir göçün önünü açmıştır. Batı Avrupa'da dahilî sınırları asgariye indirmeye yönelen hareket, bu gelişme konusundaki siyasi hassasiyetleri keskinleştirmiştir. İtalya, Fransa ve Almanya'da ırkçılık gittikçe açığa çıkıyor ve Arap ve Türk göçmenlere yönelen siyasi reaksiyon ve şiddet 1990'dan beri daha yoğun ve yaygın hale gelmiştir.

İslâm ve Batı arasındaki etkileşim, her iki tarafta da bir medeniyet çatışması olarak görülüyor. Hindu bir Müslüman yazar olan M. J. Akbar'ın gözlemine göre, "Batı'nın bundan sonra karşılaşacağı meydan okuma kesinlikle Müslüman âleminden gelecektir. Yeni bir dünya düzeni için mücadele, Mağrib'den Pakistan'a kadar Müslüman milletlerin faaliyet ve tesir sahasındaki bu âlemde başlayacaktır. "Bernard Lewis (de) benzer bir neticeye varıyor:

> Hükümetlerin takip ettikleri politikaları ve dava konusu meseleler seviyesini çok aşan bir halet-i ruhiye ve hareketle yüz yüze geliyoruz. Bir medeniyetler çatışmasından daha az bir şey değildir bu; belki irrasyonel ama bizim Judeo-Hıristiyan mirasımıza, seküler varlığımıza ve her ikisinin dünya çapındaki genişlemesine karşı, kesinlikle eski bir rakibin tarihî tepkisi(dir)...[2]

Tarihî olarak, Müslüman Arap medeniyetinin diğer büyük düşmanca etkileşimi güneydeki putperest ruhçu ve şimdi (ise) artan bir şekilde Hıristiyan zenci kavimlerle olmuştur. Bu husumet, geçmişte Arap esir tüccarları ve zenci esir imajından hulasa edilmiştir. (Söz konusu husumet) Sudan'da Arap ve zenciler arasındaki sürekli iç savaşta, Çad'da, Libya destekli âsilerle hükümet arasındaki savaşta; Afrika'nın modernizasyonu ve Hıristiyanlığın yayılması, bu fay kırığı boyunca şiddetlenme ihtimalini belki de arttıracaktır. Papa II. John Paul'ün 1993 Şubatında (Sudan'ın başkenti) Hartum'da, Sudan'ın İslâmcı hükümetinin oradaki Hıristiyan azınlığa karşı yürüttüğü eylemlere hücum eden konuşması, bu mücadelenin şiddetlendiğinin alâmeti idi.

Bosna ve Sarayevo katliamı, Sırp ve Arnavutlar arasında kapıya dayanan şiddet, Bulgarlar ve Türk azınlığı arasındaki iğreti ilişkiler, Osetyalılar ve İnguş arasındaki şiddet, Ermeni ve Azerilerin birbirlerini sürekli boğazlamaları, Orta Asya'da Rus ve Müslümanlar arasındaki gergin münasebetler ve Orta Asya ve Kafkasya'daki Rus menfaatleri korumak sınırında, Ortodoks ve Müslüman kavimler arasındaki mücadele gittikçe artan biçimde patlak vermiştir. Din, etnik kimliklerin yeniden canlanmasını

[2] Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, vol. 266, Eylül 1990, s. 60; *Time*, Haziran 16, ss. 24-28.

güçlendiriyor ve güney hudutlarının güvenliği hakkında Rusya'yı yeniden evhama sevk ediyor. Bu alâka Archie Roosevelt tarafından iyi tespit ediliyor:

> Rus tarihinin çoğu, Slavlar Türkî kavimler arasında sınırlarındaki çatışma ile ilgilidir, ki bunun geçmişi Rus devletinin kuruluşuna, bin yıl öncesinden daha fazla geriye gider. Slavların doğu komşularıyla bin yıldır devam eden karşılaşmalarındaki anahtar, sadece Rus tarihini değil Rus karakterini de anlamakta yatıyor. Bir insan, bugünkü Rus gerçeklerini anlamak için Rusları daha evvel asırlar boyunca işgal etmiş bulunan büyük Türkî etnik grup hakkında fikir sahibi olmak zorundadır.[3]

Medeniyetler mücadelesi, Asya'daki başka yerlerde de derin bir şekilde kök salmıştır. Aşağıdaki kıtadaki tarihî Müslüman ve Hindu çatışması, günümüzde, kendisini yalnız Pakistan ve Hindistan arasındaki rekabette değil Hindistan'ın içindeki militan Hindu gruplarla Hindistan'ın mevcut Müslüman azınlığı arasında gittikçe yükselen dinî mücadelenin yoğunlaşmasında da açığa vuruyor. 1991 Aralığında Ayodhya Camii'nin tahribi, Hindistan'ın seküler demokratik bir devlet olarak mı kalacağı yoksa (sırf) Hindu bir devlet mi olacağı meselesini ön plana çıkardı. Doğu Asya'da Çin'in, komşularının çoğu ile dikkat çekici toprak münakaşaları mevcuttur. Tibet'in Budist halkına karşı acımasız bir politika izleniyor. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle Çin ve Birleşik Devletler arasındaki temel farklar insan hakları, ticaret ve silah üretimi gibi alanlarda kendilerini yeniden ispat ettiler. Bu farklar, muhtemelen azalmayacaktır, "yeni bir soğuk savaş", Deng Xaioping'in 1991'de iddia ettiği gibi Çin ve Amerika arasında başlamıştır.

Aynı cümle, Japonya ve Birleşik Devletler arasında sürekli biçimde zora giren ilişkilere (de) uygulanmıştır. Burada kültürel fark ekonomik mücadeleyi şiddetlendiriyor. Her iki yandaki ahali, diğerinin ırkçı olduğunu iddia ediyor fakat en azından Amerikan tarafındaki antipatiler ırkçı değil ama kültürel. İki toplumun temel değerleri, tavırları, davranış modelleri daha farklı olmayabilirdi. Birleşik Devletler'le Avrupa arasındaki ekonomik meseleler, Birleşik Devletler'le Japonya arasındakinden daha az ciddi değildir fakat bunlar aynı siyasi pürüz ve hissi yoğunluğa sahip değillerdir; çünkü Amerika ve Avrupa kültürleri arasındaki farklar Amerikan ve Japon medeniyetleri arasındakinden öylesine çok daha azdır ki!..

Medeniyetler arasındaki etkileşimler, ihtimal ki, şiddetin karakterize edeceği dereceye kadar büyük ölçüde değişiyor. Ekonomik rekabet, açık-

[3] Archie Roosevelt, *For Lust of Knowing*, Boston: Little, Brown, 1988, ss. 332-333.

ça Batı'nın Amerikan ve Avrupa alt-medeniyetleri arasında ve bunların ikisiyle Japonya arasında hüküm sürüyor. Avrasya kıtasında, mamafih, "etnik temizlik" (terimin)deki aşırılıkta hulasa edilen etnik çatışmanın çoğalması, bütünüyle tesadüf değildir. Bu çatışma, en sık ve en şiddetli biçimde farklı medeniyetlere mensup gruplar arasında meydana gelmiştir. Avrasya'da, medeniyetler arasındaki büyük tarihî fay kırıkları bir kere daha alevlenmiştir. Bu, Afrika'nın ucundan Orta Asya'ya kadar uzanan hilal biçimindeki İslâm ülkeleri blokunun hudutları boyunca bilhassa doğrudur. Diğer taraftan, şiddet, Müslümanlar, Balkanlar'daki Ortodoks Sırplar, İsrail'deki Yahudiler, Hindistan'daki Hindular, Burma'daki Budistler ve Filipinler'deki Katoliklerin (kendi) aralarında da meydana geliyor, İslâm (kısacası) kanlı hudutlara sahiptir.

MEDENİYET SAFLAŞMASI: AKRABA ÜLKE SENDROMU

Bir medeniyete mensup grup veya devletler, farklı medeniyetten bir milletle savaşa girdiklerinde tabii olarak kendi medeniyetlerinin diğer üyelerinden yardım bulmaya gayret ederler. Soğuk Savaş sonrasının dünyası geliştikçe, medeniyet ortaklığı H. D. S. Greenway'in "akraba-ülke" sendromu diye isimlendirdiği şey, işbirliği ve ittifaklar için başlıca temel olarak (görülen) geleneksel kuvvet dengesi mütalâalarının ve siyasi ideolojinin yerini alıyor. Bu, İran Körfezi, Kafkasya ve Bosna'da, Soğuk Savaş'ın ardından zuhur eden mücadelelerde tedricen görülebilir. Bunların hiçbiri tam anlamıyla medeniyetler arası bir savaş değildi; fakat her biri medeniyet saflaşmasının bazı unsurlarını ihtiva etmiştir, ki bu unsurlar sürekli bir mücadele (sebebi) olarak daha ehemmiyetli olacağa benzemektedir ve şimdiden, bize müstakbel felâketin bir numunesini verebilir.

Birincisi, Körfez Savaşı'nda bir Arap devleti diğerini istila etti ve daha sonra Arap, Batılı ve diğer devletlerden oluşan bir koalisyonla savaştı. Saddam Hüseyin'i, alenen sadece birkaç Müslüman hükümet desteklediyse de çok sayıda Arap eliti, gizliden gizliye teşvik etti ve (Saddam) Arap kamuoyunun geniş kesimlerinde bir hayli popüler hale geldi. İslâmi fundamentalist hareketler evrensel planda, Batı destekli Kuveyt ve Suudi Arabistan hükümetlerinden ziyade Irak'ı desteklediler. Saddam Hüseyin, Arap milliyetçiliğini ısrarla reddederek açıktan açığa İslâmi bir cazibeden istimdat etmiştir. Ve o tarafları, savaşı, medeniyetler arası bir savaş olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Mekke'nin Umm Al-Qura Üniversitesi'ndeki İslâmi Çalışmaların dekanı Safar Al-Hawali'nin, (savaşı) iyice yaygın bir tabana oturtarak ifade ettiği gibi "Bu, dünyanın Irak'a karşı olması değildir; Batı'nın İslam'a karşı olmasıdır." İranlı büyük dinî lider Ayetullah Ali Hamaney, İran ve Irak arasındaki rekabeti bir tarafa bıra-

karak Batı'ya karşı mukaddes savaş çağrısı yaptı: "Amerika'nın saldırı, hırs, plan ve politikalarına karşı mücadele bir cihat sayılacaktır ve bu yolda öldürülen herkes bir şehittir." Ürdün Kralı Hüseyin'in iddiası, "Bu yalnız Irak'a karşı değil bütün Araplara ve bütün Müslümanlara karşı bir savaştır." Saddam Hüseyin'in arkasındaki Arap kamuoyu ve elitlerinin büyük kısmındaki saflaşma, anti-Irak koalisyonundaki Arap hükümetlerinin (Irak aleyhtarı) faaliyetlerini azaltmalarına ve resmî görüşlerini yumuşatmalarına sebebiyet vermiştir. Arap hükümetleri, Batı'nın, Irak üzerinde baskı uygulamak için bilahare sarf ettiği gayretlere, 1992 yazındaki uçuşa yasak bölge uygulaması ve 1993 Haziranında Irak'ın bombalanması dahil, muhalif veya mesafeli kaldılar. 1990'ın Irak aleyhtarı Batı-Sovyet-Türk-Arap koalisyonu 1993'e kalmadan neredeyse sadece Irak'a karşı bir Kuveyt ve Batı ittifakı haline gelmişti.

Müslümanlar, Irak'a karşı yürütülen Batılı eylemleri, Batı'nın Sırplara karşı Boşnakları himaye etme ve BM kararlarını ihlal eden İsrail'e müeyyide uygulama hususlarındaki başarısızlığı ile karşılaştırdılar. İddialarına göre, Batı çifte standart kullanıyordu. Mamafih, çatışan medeniyetlerin dünyası kaçınılmaz olarak bir çifte standartlar dünyasıdır: İnsanlar, kendi akraba ülkelerine bir standart, diğerlerine başka bir standart uygularlar.

İkincisi, akraba-ülke sendromu, eski Sovyetler Birliği'ndeki ihtilaflarda da görülmektedir. Ermenilerin 1992 ve 1993'teki askerî başarıları, Türkiye'yi, Azerbaycan'daki dinî, ırkî ve lisanî kardeşlerine gittikçe artan bir şekilde destek olmak için harekete geçirdi. Bir Türk yetkilisi, 1992'de, "Biz Azerbaycanlılarla aynı duyguları hisseden bir Türk milletine sahibiz. Baskı altındayız. Gazetelerimiz mezalim fotoğraflarıyla doludur ve bize tarafsız politikamızın sürdürülmesinde hâlâ ciddi olup olmadığımızı soruyorlar. Ermenistan'a, bölgede büyük bir Türkiye'nin var olduğunu göstermemiz gerekebilir" demiştir. Cumhurbaşkanı Turgut Özal (bu görüşe), "Türkiye dişlerini göstermelidir" tehdidini savurmuştur. Türk Hava Kuvvetleri'ne ait jetler, Ermenistan sınırı boyunca keşif uçuşları yapmış; Türkiye, Ermenistan'a yiyecek sevkiyatını ve hava ulaşımını şarta bağlayarak iptal etmiştir. Azerbaycan'daki hükümete eski komünistler hâkimdiler. Ne var ki, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte siyasi mülahazalar yerini dinî olanlara bıraktı. Rus askerleri Ermenilerin yanında savaşa girdiler ve Azerbaycan, Hıristiyan Ermenileri destekleme yönünde "180 derece dönen Rus hükümetini" suçladı.

Üçüncü olarak, eski Yugoslavya'daki savaşa gelince, Batılı kamuoyları Sırpların elinde ıstırap çeken Boşnak Müslümanlara sempati göstermiş ve onları desteklemiştir. Mamafih, Hırvatların Müslümanlara saldırmaları ve (bağımsız devlet haline gelen) Bosna-Hersek'in dağılmasına

katkıda bulunmaları karşısında nispeten az bir endişe belirtilmiştir. Yugoslavya'daki parçalanmanın ilk safhalarında Almanya, Avrupa Topluluğu'nun diğer 11 üyesini, müstesna bir diplomatik inisiyatif ve ağırlık sergileyerek Slovenya ve Hırvatistan'ı tanıma konusunda kendisini izlemeye ikna etmişti. İki Katolik ülkeye güçlü bir müzaheret sağlamaya yönelik Papa hükmünün bir neticesi olarak, Vatikan (Slovenya ve Hırvatistan'ı) Topluluk'tan da önce tanımıştı. Avrupa'yı Birleşik Devletler izledi. Bu suretle, Batı medeniyetinin önde gelen aktörleri bu dindaşlarının arkasında toplanıverdiler. Bilahare, Hırvatistan'ın diğer Batılı ülkelerden büyük miktarda silah alacağı resmen bildirildi. Diğer taraftan Boris Yeltsin hükümeti (ise) Ortodoks Sırplara yakınlık gösterecek fakat Rusya'yı Batı'dan vazgeçilmeyecek bir orta yol takip etmeye çalıştı. Gelgelelim, birçok parlamenterlerin (de) dahil olduğu muhafazakâr ve milliyetçi Rus grupları,
Sırpları destekleme konusunda daha ileri gidilmediği için hükümete hücum ettiler. 1993'ün başlarında, yüzlerce Rus, galiba, Sırp kuvvetleriyle birlikte hizmet görüyordu ve Sırbistan verilmiş olan Rus silahları hakkında dolaşan haberler (alınıyordu).

Öte yandan, İslâmi hükümet ve gruplar, Boşnakları müdafaaya gelmeyen Batı'yı şiddetle tenkit ve tekdir ettiler. İranlı liderler, bütün ülkelerden Müslümanları, Bosna'ya yardım temin etmek için sıkıştırdılar; İran, BM silah ambargosunu ihlal ederek Boşnaklara silah ve adam yardımı sağladı; İran destekli Lübnanlı gruplar Boşnak kuvvetlerini eğitmek ve teşkilatlandırmak için gerillalar gönderdiler. 1993'te iki düzineden fazla İslâm ülkesinden sayıları 4.000'e varan Müslümanın Bosna'da savaşacak olduğu haber alınmıştır. Suudi Arabistan ve diğer ülkelerin hükümetleri; Boşnaklara daha doğru dürüst yardım sağlama hususunda kendi toplumlarındaki fundamentalist grupların artan baskısı altında kaldılar. Suudi Arabistan, söylendiğine göre, 1992'nin sonuna kadar Boşnaklara askerî kapasitelerini Sırplarla mukayese edilebilir ölçüde arttıran silah ve teçhizat için büyük kaynaklar tedarik etmiştir.

1930'lardaki İspanya İç Savaşı, siyaseten faşist, komünist ve demokratik ülkelerin müdahalesini tahrik etmişti. 1990'ların Yugoslavya ihtilafı, Müslüman, Ortodoks ve Batılı Hıristiyan müdahalesini tahrik ediyor. Benzerlik fark edilmeyecek gibi değildir. Suudi bir editör, "Bosna Hersek'teki savaş, İspanya İç Savaşı'ndaki faşizme karşı mücadelenin hissî muadili olmuştur" gözleminde bulunduktan sonra şöyle devam etmektedir: "Orada ölenler, Müslüman kardeşlerini kurtarmaya çalışmış şehitler olarak telakki edilirler."

Kavga ve şiddet, aynı medeniyet dairesindeki devlet ve gruplar ara-

sında da meydana gelecek. Mamafih, bu nevi kavgalar, muhtemelen daha da yoğun olacak ve medeniyetler arası kavgalardan daha az yayılacaktır. Bir medeniyetin müşterek üyesi olmak, aksine bir durumda vuku bulabilecek şiddet ihtimalini azaltıyor. 1991 ve 1992'de, Rusya ve Ukrayna arasında, başta Kırım olmak üzere, toprak, Karadeniz filosu, nükleer silahlar ve iktisadi meseleler üstüne (ortaya çıkan) şiddetli çatışma ihtimali birçok insanı dehşete düşürdü. Bununla birlikte, medeniyet eğer bir şeye itibar ediyorsa Ukraynalı ve Ruslar arasına varan bir çatışma ihtimali bitecektir. Onlar, Slav ve öncelikle asırlardan beri birbirleriyle yakın münasebetlerde bulunmuş iki halktır. 1993'ün başları gibi, bütün kavga sebeplerine rağmen, iki ülkenin liderleri memleketleri arasındaki meseleleri etkili bir şekilde müzakere ediyor ve çözüyordu. Eski Sovyetler Birliği'nin başka yerlerindeki Müslüman ve Hıristiyanlar arasında ciddi savaşlar olurken, Baltık devletlerindeki Batılı ve Ortodoks Hıristiyanlar arasında çokça gerginlik ve biraz çatışma, Ruslar ve Ukraynalılar arasında (ise) hakikatte (herhangi bir) şiddet meydana gelmemiştir.

Medeniyet saflaşması bugüne kadar sınırlı kalmıştır fakat büyümektedir ve ciddi ölçüde yayılma potansiyeline sahiptir. İran Körfezi, Kafkasya ve Bosna'daki ihtilaflar devam edip gittikçe, milletlerin konumları ve aralarındaki tefrikalar artan bir biçimde medeniyet hatları boyunca husûle geldi. Popülist politikacılar, dinî liderler ve medya bu noktada kitle desteğini harekete geçirmenin ve müstereddit hükümetleri baskı altına almanın kudretli bir vesilesini bulmuştur. Gelecek yıllarda, mahallî çatışmalar, Bosna ve Kafkasya'da olduğu gibi medeniyetler arasındaki fay kırıkları boyunca, çok büyük bir ihtimalle daha büyük savaşlara dönüşecektir. Şayet olursa bundan sonraki dünya savaşı, medeniyetler arası bir savaş olacaktır.

Batı ve Geri Kalanlar Karşı Karşıya

Batı, bugün, diğer medeniyetlerle ilişkisi açısından olağanüstü bir kudretin zirvesindedir. Süper güce sahip rakibi haritadan silinmiştir. Batılı devletler arasındaki askerî mücadele (çıkması) düşünülebilecek bir şey değildir ve Batı'nın askerî gücü rakipsizdir. Batı, Japonya hariç, herhangi bir ekonomik meydan okumayla karşı karşıya değildir. Milletlerarası siyaset ve güvenlik meseleleri fiilen bir Birleşik Devletler, İngiltere ve Fransa yönetimi tarafından; Dünya iktisadi meseleleri, Birleşik Devletler, Almanya ve Japonya yönetimi tarafından karara bağlanır (ve) bunların hepsi, daha küçük ve ekseriyetle Batılı olmayan münasebetlerini devam ettirirler. BM Güvenlik Konseyi veya IMF'nin aldığı, Batı'nın menfaatlerini yansıtan kararlar, dünya topluluğunun arzularını yansıtıyormuşçasına

takdim edilir. Birleşik Devletler ve diğer Batılı güçlerin menfaatlerini aksettiren eylemlere global bir meşruiyet vermek için ('Hür Dünya' deyiminin yerine ikame edilen) 'dünya toplumu' ibaresi bile hüsnütabir kabilinden kolektif bir isim haline gelmiştir.[4] Batı, IMF ve diğer milletlerarası ekonomik kuruluşlar sayesinde kendi iktisadi menfaatlerini arttırıyor ve uygun olanını kendisinin düşündüğü ekonomik politikaları diğer milletlere zorla kabul ettiriyor. IMF, Batılı olmayan milletlerin herhangi birinin tepesinde, hiç şüphesiz maliye bakanları ve diğerlerinden birkaçının desteğini kazanacak; fakat IMF memurlarını, "başkalarının paralarına el koyup onu daha başka insanlara vermeyi, ekonomik ve siyasi idareye yabancı kaideler dayatmayı, ekonomik hürriyeti boğmayı seven yeni Bolşevikler" olarak vasıflandırırken Georgy Arbotov'la mutabık bulunan, aşağı yukarı diğer herkesten karşı konulamaz biçimde uygun olmayan bir ikaz alacaktır.

Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi ve onun sadece Çin'in arada bir çekimser kalmasıyla yumuşatılan kararları üzerindeki Batı tahakkümü, Irak'ı Kuveyt'ten çıkarmak ve kimyevi silahlarını ve bu tür silahlar üretme kapasitesini bertaf etmek için Batı'nın kuvvet kullanmasına BM meşruiyeti hasıl etti. (Söz konusu hakimiyet) Birleşik Devletler, İngiltere ve Fransa eliyle, Güvenlik Konseyi'ne, "Libya'dan (Çin'de 103 kişinin öldüğü) PAN-AM uçağını bombalamaktan sanık kişilerin teslimini talep ettiren ve Libya (bunu) reddedince ardından müeyyideler uygulattıran, eşi benzeri hakikaten görülmemiş bir eylem de husule getirdi. Batı, en büyük Arap ordusunu yendikten sonra, işin cabası olarak Arap dünyasının dört bir yanındaki ağırlığını arttırmakta tereddüt etmedi. Batı, Batılı hâkimiyeti sürdürecek ölçülerde dünyaya hükmetmek için milletlerarası kuruluşları, askerî gücü ve ekonomik kaynakları fiilen kullanıyor.

En azından Batılı olmayanlar yeni dünyayı bu tarzda görüyorlar ve onların (bu) bakış açılarında mühim bir hakikat payı mevcuttur. Binaenaleyh, kuvvet farkları ve askerî, ekonomik ve kurumsal güç mücadeleleri (de) Batı ile diğer medeniyetler arasındaki ihtilafın bir kaynağıdır. Temel değer ve inançlardan müteşekkil kültür farkları, ikinci bir ihtilaf kaynağıdır. V. S. Naipaul, "bütün insanlara uyan evrensel medeniyet"in Batı medeniyeti olduğunu ileri sürmüştür. Sathi bir düzey itibariyle, Batı kültürü

[4] Batılı liderler, neredeyse istisnasız olarak (dünya topluluğu) nâmına hareket ettiklerini ileri sürerler. (Sadece) Körfez Savaşı'nın tırmanması esasında küçük bir sürç-i lisan vaki oldu. 'Günaydın Amerika' adlı programdaki bir mülakatta, 21 Aralık 1990, İngiliz Başbakanı John Major, Saddam Hüseyin'e karşı 'Batı'nın eylemlerine atıfta bulundu. Bilahare, kendi kendisini acilen tashih etti ve 'dünya toplumu'na ('the world community') atıfta bulundu. Gelgelelim, sürç-i lisan ettiğinde doğruyu söylüyordu.

büyük ölçüde, dünyanın geri kalan kısmına gerçekten nüfuz etmiştir. Ancak daha temel bir düzeyde Batılı kavramlar, diğer medeniyetlerdeki muadillerinden esaslı surette farklıdırlar. Batı'nın, ferdiyetçilik, liberalizm, anayasacılık, insan hakları, eşitlik, hürriyet, hukuk nizamı, demokrasi, serbest piyasa, kilise ve devletin ayrılması konularındaki fikirleri, İslâmi, Konfüçyen, Japon, Hindu, Budist veya Ortodoks kültürlerde ekseriya fazla bir yankı uyandırmaz. Batı'nın bu tür fikirleri yaymak için sarf ettiği gayretler, bedel olarak, "insan hakları emperyalizmi"ne karşı bir reaksiyon ve Batılı olmayan kültürlerdeki daha genç neslin dinî fundamentalizmi desteklemesinde görüldüğü gibi, yerli değerlerin yeniden teyidini husûle getiriyor. Batılı bir fikir olan, "evrensel bir medeniyet olabilirdi" tasavvurunun bile, çoğu Asya toplumunun zatiyetiyle doğrudan doğruya arası açıktır ve onların vurgusu, bir halkı diğerinden neyin tefrik ettiği üzerinedir. Hakikaten, farklı toplumlardaki değerleri konu alan 100 mukayeseli incelemenin bir değerlendirmesini yapan yazar (Harry C. Triandis), "Batı'daki en mühim değerler, dünya çapındaki en ehemmiyetsiz olanlardır" neticesine varmıştır.[5] Tabii, siyasi âlemde, bu farklar Birleşik Devletler ve diğer Batılı güçlerin, öbür kavimleri, demokrasi ve insan haklarıyla alâkalı fikirlere adapte olmaya ikna etmek için sarf ettikleri gayretlerde en aşikâr biçimde ortaya çıkıyor. Modern demokratik hükümet Batı'da doğmuştur. Batılı olmayan toplumlarda geliştiği zaman, ekseriya Batı kolonyalizmi ve tesirinin bir mahsûlü haline gelmiştir.

Gelecekte dünya siyasetinin merkezî mihveri, muhtemelen, Kishore Mahbubani'nin tabiriyle, "Batı ile geriye kalanlar" (the West and the Rest) arasındaki bir mücadele ve Batılı olmayan medeniyetlerin Batılı güç ve değerlere verdiği karşılıklar olacaktır.[6] Bu karşılıklar, genellikle, (şu) üç halden biri veya (her) üçünün bir terkibi olur:

Uç bir durumda, Burma ve Kuzey Kore gibi Batılı olmayan devletler, Batı'nın 'fesat' tesirinin kendi toplumlarına sirayetini engellemek için izolasyon tavrı izlemeye ve fiiliyatta Batılı hâkimiyetindeki global topluluğa katılmama yolunu seçmeye teşebbüs ederler. Mamafih, bu yolun maliyetleri yüksektir ve sadece birkaç devlet, münhasıran bu yolu takip etmiştir. Milletlerarası ilişkiler teorisindeki "kervana katılma" ("rand-wagoning") görüşüne tekabül eden ikinci alternatif, Batı'ya katılmak ve onun değer ve müesseseleri muhafaza ederken, (öte yandan) Batılı olmayan diğer toplumlarla Batı'ya karşı işbirliği yaparak, iktisadi ve askerî güç toplamak suretiyle Batı'yı "dengeleme" kısacası Batılılaşmadan mo-

[5] Hany C. Triandis, *The New York Times*, Aralık 25, 1990, s. 41 ve "Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism", *Nebraska Symposium on Motivation*, c. 37, 1989, ss. 41-133.
[6] Kishore, Mahbubani, "The West and the Rest", *The National Interest*, Yaz 1992, ss. 3-13.

demleşmeye çalışmaktır.

BÖLÜNÜK ÜLKELER

Gelecekte, insanlar kendilerini medeniyete göre ayırdıkça Sovyetler Birliği ve Yugoslavya gibi farklı medeniyetlere mensup çok sayıda kavmi bünyesinde barındıran ülkeler parçalanmaya namzettirler. Diğer bir kısım ülkeler, vasat seviyede kültürel bir tecanüse sahiptirler fakat toplumları hangi medeniyete mensup oldukları konusunda bölünmüşlerdir. Bunlar bölünük ülkelerdir. Liderleri, tipik bir biçimde, kervana katılma stratejisi izlemeyi ve ülkelerini Batı'nın üyesi yapmayı arzu ediyorlar fakat memleketlerinin tarih, kültür ve gelenekleri Batılı değildir. Bu tür bir bölünmenin en aşikâr ve prototipik örneğini Türkiye teşkil ediyor. Türkiye'nin yirminci asrın sonlarındaki liderleri, Atatürk geleneğini takip etmekte ve Türkiye'yi modern, seküler, Batılı milli devlet olarak tanımlamaktadırlar. NATO'da ve Körfez Şavaşı'nda Türkiye'yi Batı ile ittifaka soktular; AT'ye üyelik için müracaat ettiler. Ancak, Türk toplumundaki (bazı) unsurlar, aynı zamanda İslâmi bir silkinişi desteklemiş ve Türkiye'nin esas itibariyle Müslüman bir Orta Doğu ülkesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, Türkiye'nin seçkinleri Türkiye'yi Batılı bir toplum olarak tanımlarken Batı'nın seçkinleri Türkiye'nin öyle olduğunu kabule yanaşmıyorlar. Türkiye, AT'nin bir üyesi olmayacaktır; gerçek sebebi Cumhurbaşkanı Özal'ın dediği gibidir: "Biz Müslümanız, onlar (ise) Hıristiyan'dır ve (fakat) bunu dile getirmiyorlar." Mekke'yi reddettikten ve ardından Brüksel tarafından reddedildikten sonra, nereye bakar Türkiye? Cevap, Taşkent olabilir. Sovyetler Birliği'nin dağılışı, Türkiye'ye Yunanistan sınırlarından Çin'e kadar yedi ülkeyi ihata eden ve yeniden hayat bulan bir Türk medeniyetinin lideri olma fırsatını veriyor. Batı tarafından teşvik edilen Türkiye bu yeni kimliği benliğine kazımak için hareketli çabalar sarf ediyor.

1980'li yıllar esnasında Meksika, bir dereceye kadar Türkiye'ninkine benzer bir pozisyon deruhte etmiştir. Tıpkı, Türkiye'nin Avrupa'ya karşı tarihî muhalefetini terk edip onunla birleşmeye çalışması gibi, Meksika (da) kendisini Birleşik Devletler'e muhalefetiyle tanımlamaya son veriyor ve bunun yerine Birleşik Devletler'i taklit etmeye ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Bölgesi'nde onunla biraraya gelmeye çabalıyor. Meksika liderleri, Meksikalı kimliğini yeniden tanımlamak gibi büyük bir işe dalmışlardır ve temel ekonomik reformları, asıl siyasi değişmeyi eninde sonunda başlatacak (âmil) diye takdim etmektedirler. 1991'de, Başkan Carlos Salinas de Cortari'nin üst düzeydeki bir müşaviri, bana Salinas hükümetinin yapmakta olduğu bütün değişimleri ayrıntılı bir şekilde tasvir et-

mişti. O, sözlerini bitirdiğinde ben (şunu) söyledim: "(Bütün bunlar) fevkalâde etkileyici. Bana öyle geliyor ki, siz, esas itibariyle Meksika'yı bir Latin Amerika ülkesi olmaktan çıkarıp bir Kuzey Amerika ülkesine dönüştürmek istiyorsunuz." Bana şaşkınlıkla baktı ve (şöyle) bağırdı: "Aynen! Yapmaya çalıştığımız şey tamamıyla budur; fakat tabii ki, bu kadar aleni biçimde asla söyleyemedik." (Bu danışmanın) mülahazasının da gösterdiği şekliyle, Türkiye'de olduğu gibi Meksika'da (da) toplumun (bazı) mühim unsurları ülkelerinin kimliğinin yeniden tanımlanmasına karşı direniyorlar. Türkiye'de, Avrupa'ya yönelik liderler İslâm'a jest yapmak zorundadırlar (Özal'ın Mekke'yi tavaf edişi); Meksika'nın Kuzey Amerika'ya yönelik liderleri de Meksika'nın bir Latin Amerika ülkesi olduğuna inanan kimselere öylesine jest yapmaya mecburdurlar (Salinas'ın İbero Amerikan Guadalajara zirvesi). Türkiye, tarihen, en derin biçimde bölünük ülkedir. Birleşik Devletler için Meksika en yakın bölünük ülke (örneği)dir. Global olarak en mühim bölünük ülke Rusya'dır. Rusya'nın Batı'nın bir parçası mı yoksa ayrı bir Slav-Ortodoks medeniyetinin lideri mi olduğu sorusu, Rus tarihinin mükerrer sualidir. Bu meselenin, Batılı bir ideolojiyi ithal edip Rus şartlarına uyduran ve ardından da o ideoloji adına Batı'ya meydan okuyan komünizmin Rusya'daki zaferiyle birlikte üstü örtüldü. Komünizmin hâkimiyeti, Batılılaşmaya karşı Ruslaşma üstüne (süregelen) tarihî tartışmayı kapatmıştı. Komünizmin gözden düşmesiyle birlikte Ruslar bir kere daha bu soruyla yüz yüze geliyorlar.

Başkan Yeltsin, Batılı prensip ve hedefleri benimsiyor ve Rusya'yı, normal bir ülke ve Batı'nın bir parçası yapmaya uğraşıyor. Ne var ki, gerek Rus seçkinleri ve gerekse Rus kamuoyu bu mesele üzerinde bölünmüş durumdadır. Daha mutedil muhalifler arasındaki Sergei Stankevich, Rusya'nın, onu "Avrupalı olmaya, hızlı ve teşkilâtlı biçimde dünya ekonomisinin bir parçası haline gelmeye, Yediler'in sekizinci üyesi olmaya ve Atlantik İttifakı'nın iki hâkim üyesi sıfatıyla Birleşik Devletler ve Almanya'ya hususi bir 'ehemmiyet atfetmeye' götürecek 'Atlantikçi' bir rotayı reddetmesi gerektiğini" ileri sürüyor, Stankevich, münhasıran Avrasyacı bir politikayı reddediyorsa da yine aynı derecede Rusya'nın Türkî ve Müslüman bağlantılarını vurgulayarak diğer ülkelerdeki Rusları himayeye öncelik vermesi ve (Rusya'nın) "kaynaklarının, tercihlerinin, bağlarının ve menfaatlerinin Asya'nın, doğu istikametinin lehine, yeniden dağıtımını göze çarpan biçimde ilerletmesi gerektiğini" savunuyor. Bu kanaatteki insanlar, Yeltsin'i, Rusya'nın menfaatlerini Batı'nınkilere tâbi kıldığı, Rus askerî gücünü azalttığı, Sırbistan gibi geleneksel dostları desteklemekte başarısız kaldığı, iktisadi ve siyasi reformu, Rus halkına za-

rarlı şekillerde yürüttüğünden ötürü tenkit ediyorlar. Bu temayülün göstergesi, 1920'lerde, Rusya'nın emsalsiz bir Avrasya medeniyeti olduğunu savunan Petr Savitsky'nin fikirlerinin yeniden bulduğu rağbettir.[7] Daha aşırı muhalifler, çok daha bağıra çağıra milliyetçi, anti-Batıcı ve anti-Semitik görüşleri dile getiriyor ve Rusya'nın askerî gücünü yeniden geliştirmesi Çin ve Müslüman ülkelerle daha yakın bağlar tesis etmesi için zorluyorlar. Rusya'nın seçkinleri kadar ahalisi de bölünmüştür. Avrupai Rusya'da 1992'nin sonbaharında yapılan bir kanaat yoklaması, Batı'ya karşı halkın yüzde 40'ının müspet ve yüzde 36'sının menfi tavır sahibi olduğunu açığa çıkarmıştır. Rusya, tarihinin büyük bir kısmında olduğu gibi, 1990'ların başlarında (da) hakikaten bölünük bir ülkedir.

Bölünük bir ülke, medeniyet kimliğini yeniden tanımlamak için üç şartı yerine getirmelidir. Birincisi, (o ülkenin) siyasi ve ekonomik seçkinleri bu hareket hususunda genelde taraftar ve hevesli olmalıdırlar. İkincisi, kamuoyu, (söz konusu) yeniden tanımlama konusunda muvafık davranmaya istekli olmalıdır. Üçüncüsü, alıcı konumda bulunan medeniyetteki (Batı veya Amerika'daki ç.n) hâkim gruplar 'mühtedi'yi benimsemeye istekli olmalıdırlar. Meksika konusunda üç şartın tamamı (da) büyük ölçüde mevcuttur. Türkiye konusunda (ise) ilk ikisi, hatırı sayılır mertebede mevcuttur. Rusya'nın Batı'ya katılması hususuna gelince, bu şartlardan herhangi birisinin (bile) mevcudiyeti açık değildir. Liberal demokrasi ve Marksizm-Leninizm arasındaki mücadele, büyük farklılıklarına rağmen, hürriyet, eşitlik ve refah konusunda nihai hedefleri zahiren (de olsa) paylaşan ideolojiler arasında idi. Geleneksel, otoriteryen ve milliyetçi bir Rusya tamamen farklı hedeflere sahip olabilirdi. Batılı bir demokrat, bir Sovyet Marksisti ile entelektüel bir tartışmayı devam ettirebilirdi. Bunu bir Rus gelenekçisiyle yapmak (ise) O'nun (Batılı bir demokrat) açısından gerçekte imkânsız olacaktı. Ruslar, şayet Marksistler gibi davranmayı bırakır, liberal demokrasiyi reddeder ve Batılılar gibi değil de Ruslar gibi davranmaya başlarlarsa Rusya ile Batı arasındaki münasebetler yine (ancak) soğuk ve ihtilaflı olabilir.[8]

---

[7] Sergei Stankevitch, "Russia in Search of Itself", *The National Interest*, Yaz 1992, ss. 47-51; Daniel Schneider, "A Russian Movement Rejects Western Tilt", *Christian Science Monitor*, Şubat, 1993, ss. 5-7.

[8] Owen Harries, Avustralya'nın tersine biçimde bölünmüş bir ülke olmaya (O'na göre ahmakça) gayret ettiğini ileri sürmektedir. Avustralya her ne kadar, sadece Batı'nın değil ABCA ordusunun da tam bir üyesi ve Batı'nın istihbarat nüvesi olmuşsa da mevcut liderleri, onun tam anlamıyla Batılı olmadığı niyetlerini fiilen sergiliyor ve o da kendisini bir Asya ülkesi olarak yeniden tanımlıyor ve komşularıyla yakın bağlar kurup geliştiriyor. Kendileri Avustralya'nın geleceğinin Doğu Asya'nın dinamik ekonomileriyle beraber olacağını savunuyorlar. Ancak, ifade ettiğim gibi, yakın ekonomik işbirliği normal olarak ortak bir kültürel temele ihtiyaç duyar. Ayrıca, başka bir medeniyete katılmak için zaruri olan (yukarıda zikredilen) üç şarttan

KONFÜÇYEN-İSLÂMİ BAĞLANTI

Batılı olmayan ülkelerin, Batı'ya katılımları konusundaki engeller (birbirinden) epeyce başka türlüdür. (Bu engeller) Latin Amerika ve Doğu Avrupalı ülkeler için asgaridir. Eski Sovyetler Birliği'nin Ortodoks ülkeleri için daha büyüktürler. Yine Müslüman, Konfüçyen, Hindu ve Budist toplumlar bakımından (da söz konusu engeller) daha büyüktür. Japonya, Batı'nın yakın temastaki bir üyesi olarak kendisi için pek eşi benzeri bulunmayan bir mevki tesis etmiştir: Bazı konularda Batı'ya dahildir fakat açıktır ki, mühim konularda Batı'nın üyesi değildir. Kültür ve güç sebebiyle Batı'ya katılmak istemeyen, katılamayan ülkeler, kendi ekonomik, askerî ve siyasi kudretlerini geliştirerek Batı'yla rekabete giriyorlar. Bunu, dahilî inkişaflarını ilerletmek ve Batılı olmayan diğer ülkelerle işbirliği etmek suretiyle yapıyorlar. Bu işbirliğinin en göze çarpan şekli, Batılı menfaatler, değerler ve iktidara meydan okumak için doğmuş bulunan Konfüçyen İslâmi yakınlıktır.

Batılı memleketler, hemen hemen istisnasız biçimde askerî güçlerini azaltıyorlar; Yeltsin'in liderliği altındaki Rusya'da öyle. Ancak, Çin, Kuzey Kore ve muhtelif Orta Doğu devletleri askerî kapasitelerini önemli ölçüde genişletiyorlar. Bunu, Batılı ve Batılı olmayan kaynaklardan silah ithali ve yerli silah endüstrilerini geliştirme yolu ile başarıyorlar. (Bunun) bir neticesi, Charler Krauthammer'in "Silah Devletleri" diye adlandırdığı şeyin ortaya çıkışıdır ve (bu) Silah Devletleri Batılı değildir. Diğer bir netice, Batılı bir kavram ve hedef olan silahların kontrolü kavramının yeniden tanımlanmasıdır. Soğuk Savaş esnasında, silahların kontrolündeki öncelikli maksat Birleşik Devletler ve müttefikleri ile Sovyetler Birliği ve müttefikleri arasında istikrarlı bir askerî denge tesis etmekti. Soğuk Savaş sonrasının dünyasında silahların kontrol altına alınmasının öncelikli hedefi, Batı'nın menfaatlerini tehdit edebilecek askerî kapasitelerin Batılı olmayan toplumlar tarafından geliştirilmesini önlemektir. Batı, bunu milletlerarası anlaşmalar, iktisadi baskı ve silah sevkiyatı ile silah teknolojileri üzerindeki kontroller sayesinde başarmaya çalışıyor.

Batı ile Konfüçyen-İslâmi devletler arasındaki mücadele, münhasıran olmasa da büyük ölçüde nükleer, kimyevi ve biyolojik silahlar, balistik füzeler ve onları fırlatmaya yarayan sofistike vasıtalar, rehberlik, istihbarat ve söz konusu hedefe ulaşmak için lâzım gelen diğer elektronik kapasiteler üzerinde yoğunlaşıyor. Batı, evrensel bir norm olarak (nüfusça) çoğalmamayı, bu normu gerçekleştirmenin vasıtaları olarak (da) çoğalmama

---

hiçbiri, Avustralya örneğinde yüksek ihtimalle mevcut değildir.

antlaşma ve kontrollerini arttırıyor. (Batı), aynı zamanda, sofistike silahların yayılmasını ilerletenlere karşı her çeşit müeyyidelerle tehditkâr davranıyor ve bunu yapmayanlar için (de) bazı öneriler teklif ediyor. Batı'nın dikkati, tabiatıyla, fiilî veya potansiyel olarak kendisine düşman olan milletler üzerinde odaklanıyor.

Diğer yandan, Batılı olmayan ülkeler, güvenlikleri için gerekli saydıkları herhangi bir silah olursa elde etme ve sınırlarını genişletmeye hakları olduğunu savunuyorlar. Bu ülkeler, Körfez Savaşı'ndan ne gibi dersleri çıkardığı sorulduğunda Hindistan Savunma Bakanı'nın verdiği cevaptaki gerçeği de kafalarına iyice yerleştirmişlerdir: "Nükleer silahlara sahip olmadıkça Birleşik Devletler'le savaşmayın". Nükleer ve kimyevi silahlar ile füzeler, belki hatalı bir şekilde, Batı'nın süper konvansiyonel gücünün potansiyel dengeleyicisi olarak görülüyor. Çin, elbette, şimdiden nükleer silahlara maliktir; Pakistan ve Hindistan bu tür silahları yayma kabiliyetine sahiptir. Kuzey Kore, İran, Irak, Libya ve Cezayir, bu silahları elde etmeye çalışacak gibi görünüyorlar. Üst seviyedeki İranlı bir yetkili, bütün Müslüman devletlerin nükleer silahları elde etmeleri gerektiğini ilân etmiş ve İran Cumhurbaşkanı, bildirildiğine göre, 1988'de "savunma ve saldırı amaçlı kimyevi, biyolojik ve radyolojik silahlar" geliştirilmesini isteyen bir emir çıkarmıştır.

Batı'nın askerî güçlerine karşı koyucu gelişmeye dair merkezi şekilde önem arz eden (şey), Çin'in askerî gücü ve askerî güç yaratma vasıtalarının beklenen genişlemesidir. Çarpıcı bir ekonomik gelişme ile su yüzüne çıkan Çin, askerî harcamalarını hızlı bir şekilde arttırıyor ve silahlı kuvvetlerinin modernizasyonu ile enerjik bir şekilde ilerliyor. Eski Sovyet devletlerinden silahlar satın alıyor; uzun menzilli füzeler geliştiriyor. (Bu ülke) 1992'de bir megatonluk bir nükleer bombanın denemesini yaptı. Hava ikmal teknolojisi elde ederek güç-projeksiyon kapasitelerini geliştiriyor ve bir uçak gemisi satın almaya çalışıyor, Çin'in askerî çapı ve Güney Çin Denizi üzerindeki hâkimiyet iddiası, Doğu Asya'da çok boyutlu bir bölgesel silah yarışını tahrik ediyor. Çin, aynı zamanda, büyük bir silah ve silah teknolojisi ihracatçısıdır. Libya ve Irak'a, nükleer silah ve sinir gazı üretiminde kullanılabilen teçhizat ihraç etmiştir. Cezayir'e, nükleer silah araştırma; üretimine uygun bir reaktör inşa etmekte yardım etmiştir. Çin, İran'a –Amerikan yetkililerinin inancına göre– yalnız silah üretiminde kullanılabilecek nükleer teknoloji satmış ve galiba Pakistan'a (da) 300 mil menzilli füzelerin mürekkiplerini gemiyle göndermiştir. Kuzey Kore, kısa bir müddetten beri ilerlemekte olan bir nükleer silah programına sahip olmuştur ve Suriye ile İran'a gelişmiş füzeler ve füze teknolojisi satmıştır. Silah ve silah teknolojisindeki akış genellikle Doğu As-

ya'dan Orta Doğu'ya doğrudur. Bununla beraber bir ölçüde aksi yönde hareket (de) mevcuttur; (mesela) Çin, Pakistan'dan Stinger füzeleri almıştır.

Batı'nın askeri gücüne karşı koymak için ihtiyaç duyulan silah ve silah teknolojilerinin üyeleri tarafından iktisabını ilerletmek üzere tertiplenen Konfüçyen-İslâmi bir askerî bağlantı, bu suretle vücuda gelmektedir. Kalıcı olabilir veya olmayabilir. Ancak, halihazırda, Dave McCurdy'nin dediği gibi, "bu (bağlantı), fikri üretenler ve onların taraftarlarınca yürütülen, hainlerin karşılıklı yardım paktıdır." İslâmi-Konfüçyen devletler ve Batı arasında, silahlanma yarışının yeni bir şekli böylece meydana geliyor. Eski moda silahlanma yarışında, taraflardan biri öbürüne karşı denge sağlamak veya süperliğini kazanmak için kendi silahlarını geliştirirdi. Silahlanma rekabetinin bu yeni tarzında (ise), bir taraf silahlarını geliştiriyor, diğer tarafsa aynı zamanda kendi askerî kapasitesini azaltırken (karşı tarafın) silah geliştirmesini sınırlamak ve önlemekten başka, (herhangi bir) denge kurmak için çaba sarf etmiyor.

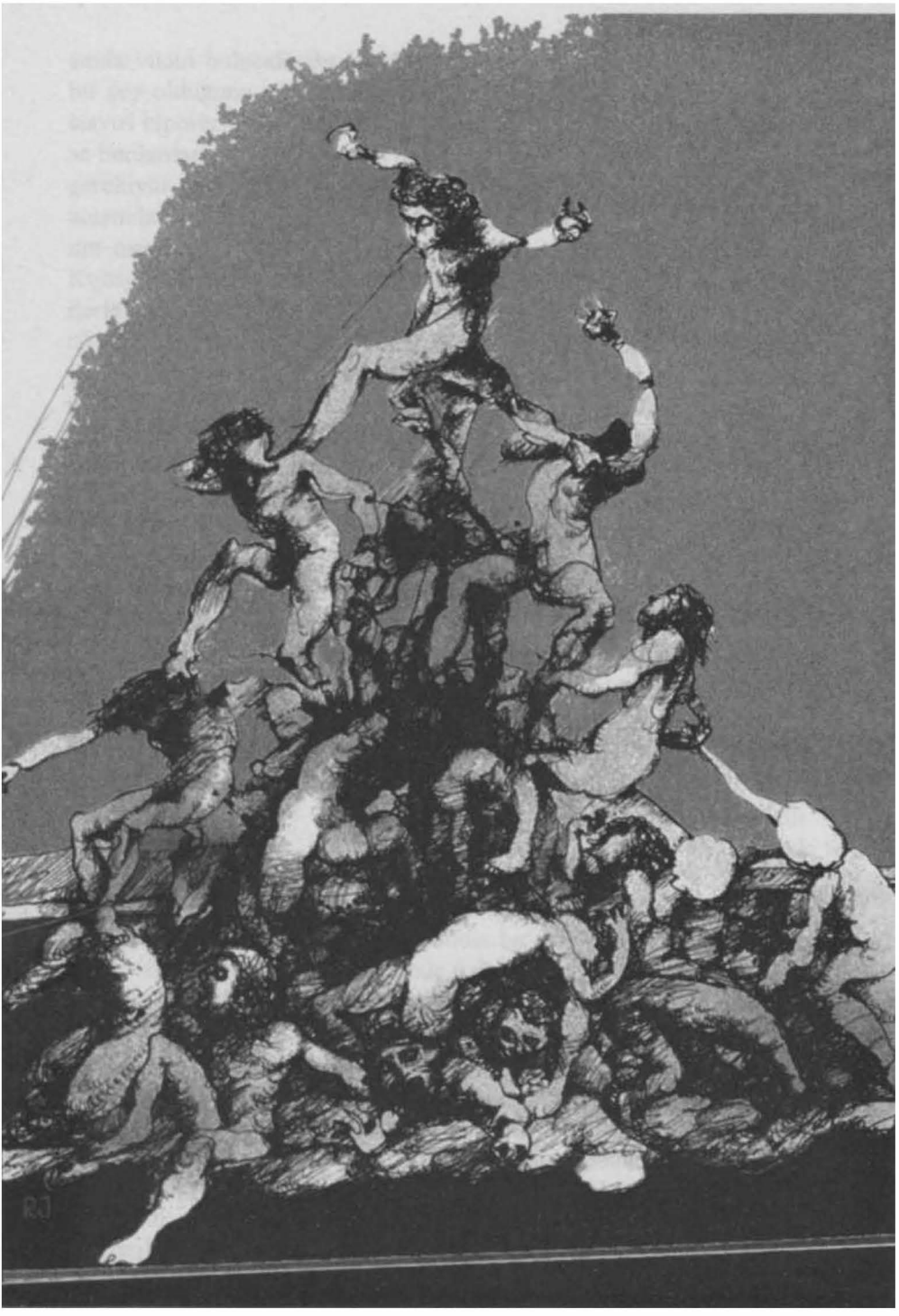
Batı İçin Neticeler

Bu makale, medeniyet kimliklerinin diğer bütün hüviyetlerin yerini alacağı, milli devletlerin yok olacağı, her medeniyetin tutarlı, tek bir siyasi varlık haline geleceği bir medeniyet içindeki grupların birbirleriyle çatışmayacağı ve hattâ savaşmayacağını savunmuyor. Bu deneme, (şu) hipotezleri ileri sürüyor: Medeniyetler arasındaki farklar ciddi ve mühimdir; medeniyet şuuru artıyor; medeniyetler arası mücadele, hâkim global mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; tarihi olarak Batı medeniyeti içerisinde oynanıp bitmiş bir oyun olan milletlerarası münasebetler artan bir biçimde Batılılaşmışlıktan çıkacak ve Batılı olmayan medeniyetlerin, basit objeleri değil aktörleri olduğu bir oyun haline gelecek; milletlerarası sahada başarılı siyaset, güvenlik ve ekonomi müesseseleri medeniyetler arası olmaktan ziyade, muhtemelen medeniyetler içerisinde gelişecek; farklı medeniyetlere mensup gruplar arasındaki mücadeleler, aynı medeniyete mensup gruplar arasındaki mücadelelerden daha sık, daha kuvvetli ve daha şiddetli olacak; farklı medeniyetlere mensup gruplar arasındaki şiddetli mücadeleler global savaşlara yol açabilecek en muhtemel ve en tehlikeli tahrik kaynağıdır; Dünya siyasetinin hâkim mihveri "Batı ile geri kalanlar" arasındaki münasebetler olacak, Batılı olmayan bazı bölünük ülkelerdeki elitler memleketlerini Batı'nın bir parçası yapmaya uğraşacaklar fakat bunu başarma konusunda ekseriya büyük engellerle karşılaşacaklar; orta vadeli gelecekte, merkezî bir mücadele mihrakı Batı ve muhtelif İslâmi-Konfüçyen devletler ara-

sında vücut bulacak. Bu, medeniyetler arasındaki çatışmaların arzulanır bir şey olduğunu gerektirmez. Geleceğin ne tarzda olabileceği hakkında tasvirî hipotezler ileri sürmektir. Mamafih, şayet bunlar makûl hipotezlerse bunlardan Batı politikasına dair çıkarılacak neticeleri gözden geçirmek gerekiyor. Bu neticelerin, kısa vadeli üstünlük ve uzun vadeli uzlaşma arasında (ikiye) ayrılması iyi olur. Açıkça ortadadır ki, kısa vadede Batı'nın menfaatine olan şey, kendi medeniyeti içinde, bilhassa Avrupai ve Kuzey Amerikan unsurları arasında daha büyük bir birlik ve dayanışmayı ilerletmek; kültürleri Batı'nınkine yakın Doğu Avrupa ve Latin Amerika'yı Batı toplumlarına katmak; Rusya ve Japonya ile işbirliğine dayalı yakın ilişkileri geliştirmek ve sürdürmek; medeniyet arasındaki mahalli mücadeleleri büyük savaşlara dönüştürecek kışkırtmaları önlemek; Konfüçyen ve İslâmi devletlerin askerî kapasitesini hafifletmek ve Doğu ile Güney Batı Asya'daki askerî süperliğini devam ettirmek; Konfüçyen ve İslâmi devletler arasındaki farklılık ve ihtilafları kullanmak; Batılı değer ve menfaatlere yakınlık duyan diğer medeniyetlerdeki grupları desteklemek; Batılı menfaat ve değerleri yansıtan ve meşrulaştıran milletlerarası müesseseleri güçlendirmek ve Batılı olmayan devletleri bu müesseselere daha fazla karıştırmaktır.

Daha uzun vadede başka tedbirlere müracaat edilmesi gerekecektir. Batı medeniyeti hem Batılı ve hem de moderndir. Batılı olmayan medeniyetler, Batılılaşmadan modernleşmeye çalışmışlardır. Bugüne kadar sadece Japonya, bu arayışta tam mânâsıyla başarılı olmuştur. Batılı olmayan medeniyetler, modernliğin parçası olan zenginlik, teknoloji, (birtakım) maharetler, makineler ve silahlar elde etme çabasını sürdüreceklerdir. Bu ülkeler aynı zamanda, bu modernliği geleneksel kültür ve değerleriyle telif etmeye çalışacaklardır. Ekonomik ve askerî güçleri Batı'ya nispetle artacaktır. Batı, bundan dolayı, güçleri Batı'nınkine yaklaşan fakat değer ve menfaatleri Batı'nınkilerden manidar bir surette ayrılan Batılı olmayan bu medeniyetlerle artan bir biçimde uzlaşmak zorunda kalacaktır. Bu (da) Batı'nın bu medeniyetlerle münasebetinde, menfaatlerini korumak için elzem olan iktisadi ve askerî gücü sürdürmesini gerektirecektir. Ancak, bu vaziyet, Batı'nın, diğer medeniyetlerin temelindeki esaslı dinî ve felsefi kabuller ve bu medeniyetlere mensup insanların menfaatlerini nerede gördükleri hakkında daha derin bir kavrayış geliştirmesini de lüzumlu kılacaktır. Bu, Batılı ve diğer medeniyetler arasındaki müşterek unsurları teşhis etmeye yönelik bir gayreti de icap ettirecektir. Uzak olmayan bir gelecekte, cihanşümul bir medeniyet olmayacak fakat bunun yerine, her biri başkalarıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak farklı medeniyetlerden mürekkep bir dünya olacaktır.

HUNTINGTON'A CEVAP



"Nobranlıkta En Üstte Olma Yarışı"

İllüstrasyon: Rolf Janson, Credo Forlag, Danimarka

CEHALETİN ÇATIŞMASI*

Edward W. Said

Samuel Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" adlı makalesi *Foreign Affairs* dergisinin 1993 Yaz sayısında yayımlandığı andan itibaren şaşırtıcı bir şekilde ilgi ve tepki çekmiştir. Bu makale, Amerikalılara, Soğuk Savaş sonrası dünya politikasındaki "yeni evre" ile ilgili özgün bir tez sunmayı amaçlamıştır. Ancak, Huntington'ın savı, oldukça geniş, cesurca ve hattâ hayalî olduğu izlenimi uyandırmıştır. Huntington, küreselleşmeyi, kabileciliği ve devletin dağılmasını kutsayanların yanısıra, politika alanındaki rakip tarafları, "tarihin sonu" savını ortaya atan Francis Fukuyama gibi kuramcıları da açıkça ve dikkatle izlemiştir. Ancak, Huntington izlediği bu kişilerin, yeni dönemin yalnızca bazı yönlerini anladığını varsaymaktadır. Huntington, "gelecek yıllarda küresel politikanın nasıl olabileceği" konusunun "can alıcı, daha da ötesi, temel yönünü" açıklamıştır. Tereddüt etmeksizin aşağıdakileri iddia etmiştir:

> Hipotezime göre, bu yeni dünyada çatışmanın temel kaynağı, öncelikli olarak ideolojik ya da ekonomik olmayacaktır. İnsanlar arasındaki büyük bölünmelerin ve çatışmanın başlıca kaynağı kültürel olacaktır. Ulus-devletler dünya meselelerinde en etkili aktörler olmaya devam edecek; ancak, küresel politikada en önemli çatışmalar farklı uygarlıklardan olan uluslar ve gruplar arasında çıkacaktır. Uygarlıkların çatışması küresel politikaya egemen olacaktır. Uygarlıklar arasındaki fay hatları geleceğin savaş hatları olacaktır.

Çeviren: Nurgün Oktik-Gaye Gökalp

* *The Nation Dergisi* (Ekim 22, 2001)'nde yayımlanmıştır.

Sonraki sayfalarda yer alan savın büyük bir kısmı, Huntington'ın "uygarlık kimliği" dediği belirsiz bir fikre ve "yedi ya da sekiz (sic-aynen alınmıştır) büyük uygarlık arasındaki etkileşimlere" dayanmaktadır. Bu yedi ya da sekiz uygarlık arasındaki etkileşimde, Huntington, İslâm ve Batı arasındaki çatışmaya aslan payını ayırmıştır. Onun bu saldırgan düşüncesi büyük ölçüde, tecrübeli oryantalist Bernard Lewis tarafından 1990 yılında yazılmış, "Müslüman Öfkesinin Kökenleri" başlıklı ve ideolojik rengi açıkça belli olan bir makaleye dayanmaktadır. Kimlik ve kültür gibi karmaşık konular bu iki makalede de, Temel Reis ve Kabasakal'ın birbirlerine acımasızca vurdukları ve birinin hep daha erdemli bir boksör olup rakibine karşı avantaj sağladığı bir çizgi film dünyasında yer alırmışçasına, "Batı" ve "İslâm" gibi son derece büyük içeriğe sahip oluşumların cisimlendirilmesi pervasızca desteklenmektedir. Ne Huntington ne de Lewis'in, her uygarlığın iç dinamikleri ve çeşitliliğine, birçok modern kültürde ana çekişmenin her bir kültürün tanımlanması ya da yorumlanması ile ilgili olduğu gerçeğine ya da bir din ya da uygarlığın bütünü adına konuşmaya kalkışmanın demagoji ve cehalet olabileceği ihtimaline ayıracak zamanları elbette yoktu. Hayır, "Batı Batı'ydı; İslâm da İslâm..." (Rudyard Kipling'in ünlü şiirine atfen).

Huntington'a göre Batılı siyasa belirleyicilerin önündeki zorlu iş, Batı'nın güçlenmesini ve diğerlerinin, özellikle de İslâm'ın savuşturulmasını sağlamaktır. Durumu daha da güçleştiren, Huntington'ın, sanki herkes kendisinin bulmuş olduğu cevapları bulmak için koşuşturuyormuş gibi kendi bakış açısının doğru olduğu nu varsaymasıdır. Bu bakış açısı, tüm dünyaya bütün olağan bağların ve gizli bağlılıkların dışında, tepeden bir yerden bakmaktır. Aslında Huntington, "uygarlıkları" ve "kimlikleri" olmadıkları içeriklere dönüştürmek isteyen bir ideologdur. Başka bir deyişle insanlık tarihine hayat veren ve yüzyıllar boyunca bu tarihin yalnızca din savaşları ve imparatorluk fetihlerini içermesini değil, aynı zamanda bir değiş tokuş, çapraz döllenme ve paylaşım olmasını sağlayan çok sayıda akıntı ve ters akıntıdan arındırarak kendi içine kapanmış, dış dünyayla ilişiği kesilmiş oluşumlara dönüştürmek isteyen biridir. Bu daha az fark edilebilir tarih, "uygarlıklar çatışmasının" gerçeklik olduğunu iddia ettiği, gülünç bir biçimde sıkıştırılmış ve sınırlandırılmış savaşı vurgulama acelesi içinde önemsenmemiştir. Huntington, 1996 yılında aynı başlıkla kitabını yayımladığında, savına biraz daha kurnazlık ve daha çok dipnot eklemeye çalışmıştır; ancak yaptığı tek şey, kendi kafasını karıştırmak ve kendisinin ne kadar beceriksiz ve zarif olmayan bir düşünür olduğunu ortaya koymak olmuştur.

Soğuk Savaş dönemindeki muhalefetin yeniden yaratılması olan ve hiç değişmeyen Batı'ya karşı diğerleri paradigması, korkunç 11 Eylül olaylarından beri yapılan tartışmalarda sıklıkla sinsice ve dolaylı olarak sürüp gitmektedir. Aklını kaçırmış küçük bir grup militan tarafından özenle planlanmış ve son derece dehşet verici, mantık dışı nitelikteki intihar saldırısı ve katliam, Huntington'ın tezine yönelik bir kanıta dönüşmüştür. Bir küçücük çılgın fanatik grup tarafından, büyük fikirlerin (bu sözcüğü genel bir anlamda kullanıyorum) suç işlemek amacıyla gasp edilmesini olduğu gibi görmek yerine, eski Pakistan Başbakanı Benazir Bhutto'dan İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi'ye kadar uluslararası boyutta önde gelen kişiler, İslâm sorunları hakkında ahkâm kesmişlerdir. Daha da ötesi, Berlusconi, Batı'nın üstünlüğü konusunda, Huntington'ın fikirlerini kullanarak, "bizim" Mozart ve Michelangelo'muz var, onların yok diyerek yüksek sesle atıp tutmuştur (Berlusconi, "İslâm"a yönelik hakareti için gönülsüzce özür dilemiştir).

Bu çatışmayı bu şekilde sergilemek yerine, Usame bin Ladin ile yıkıcılıkları açısından daha az görkemli olan Branch Davidians gibi tarikatların yandaşları ya da Rev. Jim Jones'un Guyana'daki müritleri veya Japon Aum Shinrikyo arasında paralellikler görülebilir. Britanya'da normalde ağırbaşlı bir haftalık dergi olan *The Economist,* 22–28 Eylül sayısında Huntington'ın İslâm ile ilgili "acımasız ve genel ama yine de zekice" gözlemlerini abartılı biçimde överek, büyük bir genellemeye varmaktan kendini alamamıştır. Dergide yakışıksız bir ciddiyetle, Huntington'ın "Bugün dünyada milyar civarında olan Müslümanlar 'kültürlerinin üstünlüğünden emin ve güçlerinin aşağılığına akıllarını takmış' bir durumdadır." şeklinde yazdığından söz edilmektedir. Huntington, 100 Endonezyalı, 200 Faslı, 500 Mısırlı ve 50 Bosnalı ile görüşerek mi dergiyle konuşmuştur? Öyle yapmış olsa dahi, bu nasıl bir örneklem olabilirdi?

Amerika'da ya da Avrupa'da itibarlı her gazete ve dergide, "Batı"nın bir üyesi olarak okuyucunun öfkesini bastırmak için değil, daha da alevlendirmek için cüsseli ve vahiy türünden sözcüklere eklemeler yapan sayısız başmakale yayımlanmıştır. Batı'nın, özellikle de Amerika'nın kendisinden nefret edenlere, kendisine zarar verenlere, kendisini yok edenlere karşı olan savaşında, gönüllü savaşçılar tarafından yersiz olarak Churchillvari abartılı bir dil kullanılmış ve bu tür basite indirgemeciliğe karşı koyan ve bir topraktan diğerine sızan karmaşık tarihlere yeterince dikkat edilmemiştir.

İslâm ve Batı gibi fazla genel ve aydınlatıcı olmayan etiketlemelerde karşılaşılan ana sorun, kolayca hasıraltı edilemeyecek ya da herhangi bir temele bağlanamayacak düzensiz bir gerçekliği anlamaya çalışan zihnin

yanıltılıp karıştırılmasıdır. 1994'te Batı Şeria'da bir üniversitede verdiğim konferans sonrasında, dinleyiciler arasından bir adam, görüşlerim onun desteklediği katı İslâmcı görüşlerin tersi olduğu için ayağa kalkarak, bana "Batılı" diye saldırmaya başladığında sözünü keserek, o anda aklıma ilk gelen "Peki neden takım elbise giyip kravat takıyorsun? Onlar da Batılı..." karşıt yanıtı olmuştu. Adam yüzünde mahcup bir tebessümle yerine oturdu; ancak bu olayı 11 Eylül teröristleri ile ilgili bilgiler ulaşmaya başladığında yeniden anımsadım: Bu kişiler Dünya Ticaret Merkezi, Pentagon ve el koydukları uçaktakileri ölümle cezalandırmak için gereken tüm teknik detayların kolaylıkla üstesinden gelmişlerdi. "Batı" teknolojisiyle, Berlusconi'nin iddia ettiği "İslâm'ın" "modernitenin" bir parçası olma yetersizliği arasındaki çizgi nereden çekilmelidir.

Bu çizgi tabii ki kolayca çekilemez. Sonuçta, etiketlemeler, genellemeler ve kültürel iddialar oldukça yetersiz kalmaktadır. Örneğin, ilkel tutkular ve karmaşık bilgiler, kimlik ve milliyet gibi anlaşmazlık ve tartışmanın hiç sona ermediği kavramlardan söz etmeksizin, sadece "Batı" ve "İslâm" arasında değil, aynı zamanda geçmiş ve şu an, biz ve onlar arasında da güçlü bir sınır bulunduğunun yanlışlığını gösterme noktasında birleşilebilir. Kumda sınırlar çizmek, Müslümanlara karşı Haçlı Seferlerine çıkmak, onların kötüsünü bizim iyimizle karşılaştırmak, terörizmi yok etmek ve Paul Wolfowitz'in nihilist sözlerinde olduğu gibi, uluslara tamamen son vermek için alınan tek taraflı bir karar, tasavvur edilen oluşumların görülmesini kolaylaştırmaz. Aksine, gerçekte üstesinden gelmeye çalıştığımız, yani sayısız yaşamın, "bizimkilerin" yanında "onlarınkinin" de birbirine bağlı olduğunu yansıtmak, incelemek ve çözmek; ortak tutkuların harekete geçirilmesi amacıyla gerçekleştirilen saldırgan söylemlerden çok daha kolaydır.

Pakistan'ın en saygın haftalık dergisi olan *Dawn*'da, Müslüman okuyucu kitlesi için merhum Eqbal Ahmad tarafından hazırlanan olağanüstü üç makale dizisi 1999 yılı Ocak ve Mart ayları arasında yayımlandı. Bu dizide Eqbal Ahmad, dinin adalete uygunluğunun kökenlerini incelemiş ve kişisel davranışı düzenleme konusundaki saplantılarının tutunabilmesi için, "ceza kanununa indirgenen, hümanizm, estetik, entelektüel arayışlar ve manevi bağlılıktan mahrum bırakılan bir İslâm düzenine" yol açan fanatik despotlar ve mutlakiyetçiler tarafından İslâm'ın kötürüm edilmesini çok sert bir biçimde eleştirmiştir. Bu, "dinin genellikle bağlam dışı olan tek bir yönünün öne sürülmesini ve diğerinin tamamen göz ardı edilmesini içerir. Bu fenomen, nerede baş gösterirse göstersin dini çarpıtır, geleneği yozlaştırır ve politik süreci saptırır." Bu yozlaştırmaya yerinde bir örnek olarak, Ahmad, önce cihat sözcüğünün zengin, karmaşık, çoklu

anlamını ortaya koyar; sonra sözcüğün, farz edilen düşmanlara karşı ayrım olmadan yapılan savaş anlamıyla sınırlandırılmasıyla "çağlar boyunca Müslümanlar tarafından yaşanan ve tecrübe edilen İslâm dinini, toplumunu, kültürünü, tarihini ya da politikasını tanımanın olanaksız olduğunu" gösterir. Sonuç olarak, Ahmad modern fanatik despotlar ve mutlakiyetçilerin "ruhla değil güçle ilgilendiklerini, insanların acılarını ve özlemlerini paylaşmak yerine onları politik amaçları doğrultusunda harekete geçirdiklerini" iddia eder. Bu nedenle de "gündemlerinin son derece sınırlı ve zamana bağlı bir politik gündem" olduğunu belirtir. Sorunları daha da kötüleştiren, benzer çarpıtma ve fanatizmin "Yahudi" ve "Hıristiyan" söylem evrenlerinde de yer almasıdır.

Conrad, on dokuzuncu yüzyılın sonunda okuyucularının hayal edebileceğinden öte, olağanüstü durumlarda, uygar Londra ve "karanlığın merkezi" arasındaki ayrılıkların çabucak ortadan kalktığını ve Avrupa medeniyetinin en yüksek noktalarının hazırlık ya da geçiş aşaması olmaksızın birden en barbarca uygulamalar içine düşebileceğini anlamıştır. Yine Conrad, *The Secret Agent* (*Gizli Ajan*, 1907) adlı eserinde, terörizmin "saf bilim" gibi soyutlamalara (ve dolayısıyla "İslâm" ve "Batı"ya) olan yakınlığının yanı sıra, teröristin ahlakî olarak çökmesini de açıklamıştır.

Görünüşte birbiriyle savaşan uygarlıklar arasında, inandığımızın tersine daha yakın bağlar söz konusuyken, hem Freud hem de Nietzsche, özenle muhafaza edilen, hattâ polis denetimi altında bulunan sınırlarda, karşılıklı trafiğin, ürkütücü bir kolaylıkla aktığını göstermiştir. Halbuki, tutunduğumuz kavramlar konusunda şüphecilik ve belirsizlikle dolu bu akışkan fikirler, şu anda yüz yüze olduğumuz türden durumlarda bize uygun, pratik tavsiyeler sunmaz. Dolayısıyla, Huntington'ın iddia ettiği İslâm ve Batı arasındaki karşıtlıktan (Müslümanlara karşı Haçlı Seferleri, iyiye karşı kötü, korkuya karşı özgürlük, vb.) her açıdan daha güven verici savaş düzenleri ortaya çıkmıştır. 11 Eylül saldırılarının hemen ardından resmî söylem de kelime hazinelerini bu karşıtlıktan çıkarmıştır. O zamandan bu yana, bu söylemde gözle görülür bir iyileşme olsa da, nefret dolu konuşma ve eylemlerin düzenli hale gelmesi, ülkenin dört bir tarafında yaşayan Arap, Müslüman ve Hintlilere yönelik yasal zorlama çabalarına bakıldığında, paradigma hâlâ kalıcıdır.

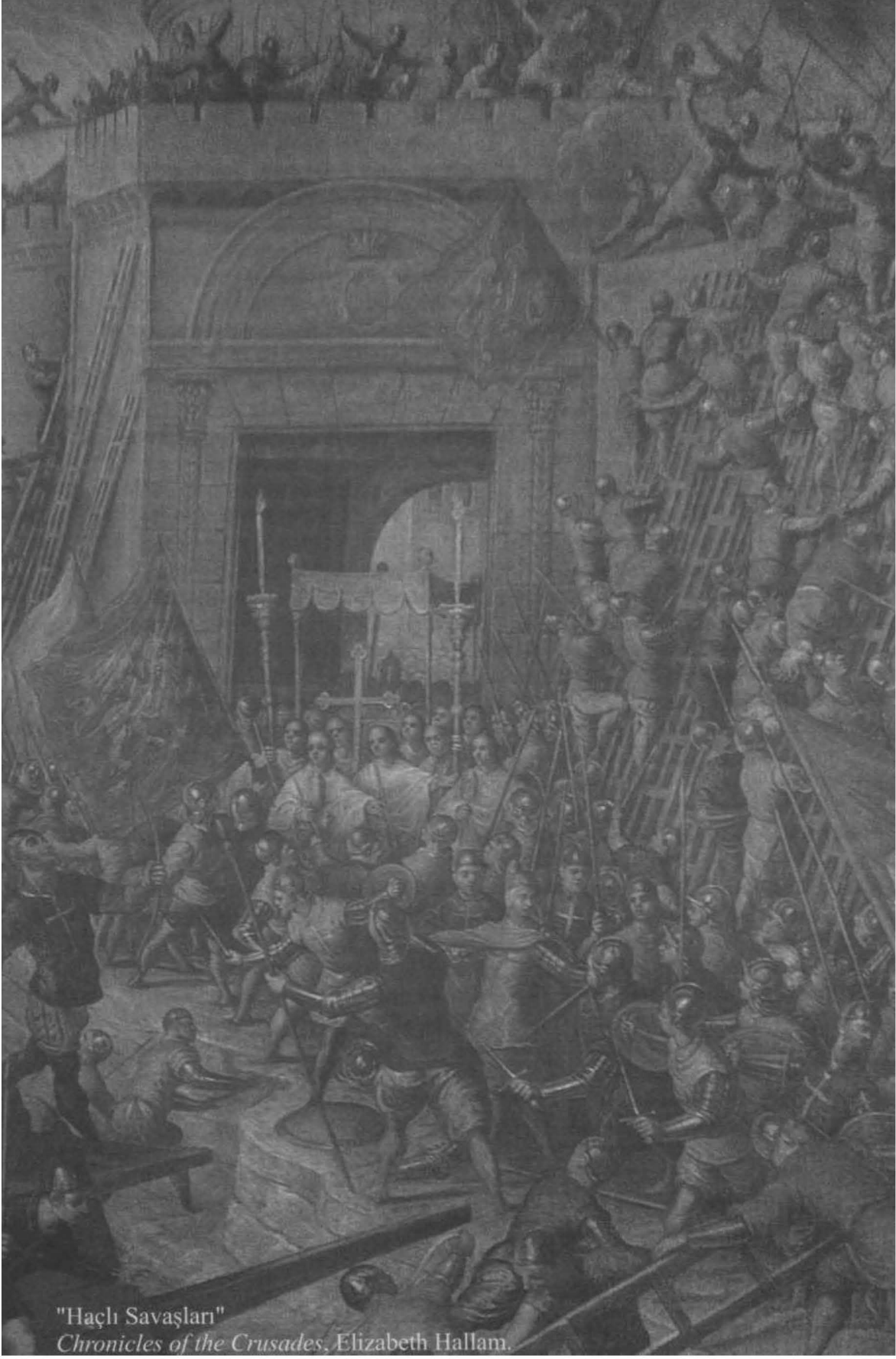
Bu paradigmanın sürmesinin bir diğer nedeni de, Müslümanların tüm Avrupa ve Birleşik Devletler'de artan varlığıdır. Bugün Fransa, İtalya, Almanya, İspanya, Britanya, Amerika ve hattâ İsveç'in nüfuslarını düşünüp İslâm'ın artık Batı'nın kenarlarında değil merkezinde olduğu kabul edilmelidir. Müslüman varlığı ile ilgili bu kadar tehlikeli olan nedir? Belçikalı ünlü tarihçi Henri Pirenne'in *Muhammed ve Charlemagne* (1939)

adlı eserinde yazdığı gibi, yedinci yüzyılda başlayan, Akdeniz'in eski birliğini tamamen yok eden, Hıristiyan-Romalı sentezini yıkan ve misyonu "Batı"yı tarihî-kültürel düşmanlarına karşı yeniden savunmaya başlamak olan Kuzey güçlerinin (Almanya ve Karolenj Fransa) egemen olduğu yeni bir medeniyetin doğmasına yol açan ilk büyük Müslüman-Arap fetihleri ortak kültürünün anılarına gömülmüştür. Pirenne'in ne yazık ki atladığı şey, bu yeni savunma hattının yaratılmasında Batı'nın, Charlemagne'ın dünyası ile klasik antik çağ arasına yerleştirmiş olduğu İslâm'ın hümanizm, bilim, felsefe, sosyoloji ve tarihçiliğinden yararlanmış olmasıdır. İslâm, Muhammed'in büyük düşmanı Dante'nin bile Hz. Muhammed'i *Cehennem*'in tam merkezine yerleştirdiğinde kabul etmek zorunda kaldığı gibi en başından beri içeridedir.

Louis Massignon'un yerinde belirttiği gibi, tektanrıcılığın, yani İbranî dinlerin mirası devam etmektedir. Musevilik ve Hıristiyanlık'tan itibaren her bir din, varlığı sürekli hissedilen önceki dinin halefidir; Müslümanlar için İslâm, peygamberlik çizgisini tamamlar ve sonlandırır. Hiçbiri her ne pahasına olursa olsun, bütüncül ya da birleşik bir taraf olmayan, bu üç dinin tüm tanrılarının en kıskanç müritleri arasındaki çok taraflı çekişmenin henüz yeterli bir tarihi ya da bulanıklığı kaldıracak bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak, Filistin üzerindeki kanlı ve modern birleşme, üç dinin müritleri ile ilgili bu kadar trajik ve bir biçimde uzlaştırılamaz olan açıklamaya seküler bir örnek teşkil etmektedir. Müslüman ve Hıristiyanlar, bu durumda hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Musevi varlığını büyük bir kayıtsızlıkla atlayarak, seve seve Haçlı Seferleri ve cihatlardan bahsetmektedir. Eqbal Ahmad, böyle bir gündemin, "nehrin sığ geçidinin ortasında mahsur kalmış erkek ve kadınlar için gelenek ve modernliğin arasındaki derin suların son derece güven verici" olduğunu söylemektedir.

Ancak, hepimiz, Batılılar, Müslümanlar ve diğerleri, bu sularda yüzmekteyiz. Bu sular tarih okyanusunun bir parçası olduğuna göre, bunları bariyerlerle yarmak ya da ayırmaya çalışmak anlamsızdır. Bu gergin zamanlarda, bir anlık memnuniyet verecek kendini tanıma ya da bilgi analizi sunabilecek büyük soyutlamalar arayışı içerisinde tek başına dolaşmak yerine, güçlü ve güçsüz toplumlar, seküler mantıklı politikalar ve cehalet, evrensel adalet ilkeleri ve adaletsizlik açılarından düşünmek daha doğru olacaktır. "Medeniyetler Çatışması" savı, "Dünyalar Savaşı" gibi dikkat çekmesi için ortaya atılan sıra dışı bir yutturmacadır; çağımızın şaşırtıcı biçimde birbirine bağımlılık özelliğini gerçekten anlatmaktan çok, savunmacı kendini beğenmeyi pekiştirmektedir.

"MEDENİYETLER ÇATIŞMASI"



"Haçlı Savaşları"
Chronicles of the Crusades, Elizabeth Hallam.

Birinci Dünya Savaşı'ndan İkinci Irak Savaşı'na Orta Doğu: Medeniyetler Çatışması mı, Çıkar Mücadelesi mi?

Bayram Soy*

Giriş

Neredeyse 20. yüzyılın tamamını kapsayan bir yazının başlığında "Medeniyetler Çatışması" kavramını kullanmak anakronik gelebilir. Ancak tarihin her döneminde, eşyanın tabiatı gereği "güç", hâkim olduğu yerlerde kendi düzenini dayatmış ve bunu yaparken de buna bir gerekçe/isim bulmuştur. Yani Huntington 1993'te "Medeniyetler Çatışması"ndan[1] bahsederken, 19. yüzyıl emperyalizminin öncülerinden Cecil Rhodes[2] (1853-

* Dr. Bayram Soy, Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

[1] Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?", çev. Mustafa Çalık, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), s. 13-41 [Makalenin ilk yayımlandığı yer: *Foreign Affairs*, Yaz 1993, s. 22-49].

[2] İngiltere doğumlu, Güney Afrikalı işadamı, madenci ve siyaset adamı. Aynı zamanda *De Beers* elmas şirketinin kurucusu. Bugün Zambiya ve Zimbabwe olarak bilinen, Güney ve Kuzey Rodezya'nın kurucusu. İngiliz milletinin üstünlüğüne ve bu milletin dünyanın geri kalan kısmını kolonileştirmesi gerektiğine o kadar inanıyordu ki, İngilizler ne kadar dünyaya hâkim

1902)'tan mahiyet itibariyle farklı şeyler söylememekte, sadece Batı'nın, dünyanın geri kalan kısmında yüzyıllardır sürdürdüğü tahakküme yeni bir isim vererek, mücadelenin değişen boyutunu izaha girişmektedir. Yüzyıllardır Batı, şimdi ise özellikle ABD, "Öteki" üzerindeki hâkimiyet alanını genişletmek için verdiği mücadeleyi medeniyet aktarımı, günümüzdeki geçer tabiriyle "demokratikleştirme" adı altında yürüttü ve bu gerekçelerle dünyanın her bölgesinde topraklar işgal etti, sömürgeler kurdu, manda yönetimleri oluşturdu. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmek zorunda kalmasıyla, zaten bazı büyük Avrupalı devletlerin önemli bir nüfuza sahip olduğu Orta Doğu[3] da, Batı'nın doğrudan kontrolü altına girdi.

Orta Doğu, özellikle Mezopotamya, tarihin ilk dönemlerinde verimli toprakları ve bol su kaynakları ile medeniyetlere beşiklik etmiş ve kaçınılmaz bir şekilde bölgenin hâkimiyeti için yapılan kanlı mücadelelere sahne olmuştur. Ticaretin toplumlar arasında önem kazandığı daha sonraki zamanlarda da, eski dünyanın ticaret yollarının kesiştiği bir noktada olması nedeniyle, bölgenin stratejik önemi hiç azalmadı, bilakis arttı. Basra, Bağdat ve Şam dünyaca bilinen ticaret merkezleriydi. Osmanlı idaresi altında nispî bir huzur dönemi yaşayan Orta Doğu, 19. yüzyılın sonlarında bölgede varlığı zaten bilinen petrolün ticari ve sınai değerinin anlaşılması ve İngiliz Amiralliği Birinci Lordu Winston Churchill (1874-1965)'in bu yeni enerji kaynağının İngiliz donanmasını hareket ettirmede sağlayacağı avantajları kabul etmesiyle, bu tarihten itibaren yeni ve daha şiddetli bir çatışmanın sahnesi oldu. Bölgedeki petrole en kolay yoldan hâkim olabilmek için verilen mücadeleye, 1917 Balfour Deklarasyonu[4] ile İngiltere'nin açık desteğini alan ve 1948 yılında kurulan İsrail devletinin varlığı da eklenince Orta Doğu, barışın uğraması muhâl olan bir bölge haline geldi.

Orta Doğu'da gerek petrol mücadelesinin sebep olduğu gerilim ve savaşlar, gerekse İsrail'in uluslararası hukuku ve BM kararlarını dahi göz ardı ederek gerginliği ve çatışmayı tırmandırmada oynadığı rol, şüpheye

---

olursa, insanlık için o kadar iyi olacağını iddia ediyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. John Flint, *Cecil Rhodes* (Boston and Toronto: Little, Brown & Company, 1974).

[3] Geçmişte ve günümüzde "Orta Doğu" kavramının kapsamı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu çalışmanın içeriği itibariyle Orta Doğu'dan bahsedilirken kastedilen, günümüzdeki Suriye, Irak, Lübnan, İsrail, Ürdün, Kuveyt ve İran'ı kapsayan bölgedir.

[4] İngiliz Dışişleri Bakanı A. J. Balfour'un İngiliz Yahudilerinin önderlerinden L. W. Rothschild'a gönderdiği İngilizlerin Filistin'de Yahudiler için ulusal bir yurt oluşturulmasını desteklediğine ilişkin bildiri. İngilizler bu bildiri ile İngiltere'ye bağlı Yahudi topluluğunu Filistin'e yerleştirerek Süveyş Kanalı'nı ve Hindistan yolunu koruma altına almayı düşünüyorlardı. Bkz. F. Sönmezoğlu, vd., *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992), s. 55-56.

yer bırakmayacak ölçüde ortadadır. Açık olan bir diğer husus da, Batı'nın bölgenin stratejik kaynaklarını kontrol altında tutabilmek amacıyla, her türlü hukuksuzluğu meşrulaştırarak uyguluyor olmasıdır. Bunlara bulduğu kılıflar ise, medenileştirme, demokratikleştirme ve soykırıma uğramış mazlum bir millete vatan bulma gibi, bugün bütün dünyanın hak verebileceği yaklaşımlardır. İşte bu çalışmada, Osmanlı hâkimiyetinin sona erdiği Birinci Dünya Savaşı sonrasından, İkinci Irak Savaşı'na kadar geçen sürede, Orta Doğu'da kanlı bir mücadeleye sebep olan Batılı aktörlerin, burada bir medenileştirme ve demokratikleştirme faaliyeti mi yürüttüğü, yoksa, klasik sömürgeciliğin mucidi Batı'nın, bilimi (antropoloji, biyoloji, sosyoloji vs.) de yanına alarak, kendi çıkarlarını koruyacak ve günden güne büyüyen sanayisinin enerji ihtiyacını karşılayacak petrolü, ucuz yoldan temin için bir çatışmaya mı girdiği ele alınacaktır.

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA KADAR ORTA DOĞU'DA PETROL VE HÂKİMİYET MÜCADELESİ

Orta Doğu, tarihi boyunca verimli toprakları, ticaret merkezleri ve yer altı kaynakları gibi bölgeyi vazgeçilmez kılan sebeplerden, kanlı çatışmaların sahnesi oldu. 20. yüzyılda ise bölgedeki bu mücadelenin neredeyse tek nedeni petroldür. Petrol, Orta Doğu'da, eskiden beri bazı bölgelerde (Musul ve Kerkük gibi) ciddi bir çaba sarf etmeden yeryüzüne çıktığından, yüzyıllardır aydınlatmada, katran ve zift gibi maddeleri elde etmede biliniyor ve kullanılıyordu. Günümüzdeki mücadeleyi ortaya çıkaracak boyutta değer kazanması ise, petrolün savaş alanındaki, özellikle devasa savaş gemilerini hareket ettirmedeki öneminin anlaşılmasıyla oldu.

Bölgenin 19. ve 20. yüzyıllardaki en önemli aktörü olan İngiltere'nin, neredeyse son 150 senedir izlediği dış politika Doğu siyasetine endekslidir. Bu siyasetini güvence altına almak için de İngiltere, Kap'tan Kuzey Afrika'ya, oradan da Çin'e ve Avustralya'ya uzanan bir ağ oluşturma çabası içinde olmuştur.[5] Orta Doğu'nun yeni çatışma nedeni petrolün, donanmayı hareket ettirmedeki avantajı ilk kez 1911 yılında, İngiliz Donanması Amirallik Birinci Lordu Winston Churchill tarafından kabul edildi. Onu ikna eden ise, bir petrol şirketi olan *Shell*'in kurucusu Marcus Samuel'di.[6] O dönemde dünyanın en büyük sömürge imparatorluğunu yöneten İngilizler için donanmanın hareket kabiliyeti elbette çok önemliydi ve

[5] Hans Kohn, *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient* (Berlin: Kurt Vowinckel Verlag, 1928), s. 79.

[6] Ferruh Demirmen, "Oil in Iraq: The Byzantine Beginnings (Part I: The Quest for Oil)", www.globalpoliciyforum.org/security/oil/2003/0425byzantine.htm, s. 2.

buhar gücünü kullanan diğer gemilere açık üstünlük sağlayacağı bir gerçekti.

İngiliz donanmasının kömürden petrole geçişi her ne kadar manevra kabiliyetini artırmışsa da, başka bir sorunu ortaya çıkarmıştır. İngiltere'nin fazlasıyla kömür rezervleri ve ikmâl istasyonları olmasına rağmen, yeterince petrol rezervi yoktu. Donanmaya petrol sağlayan *Shell*'in kaynakları Hollanda sömürgesi olan Endonezya ile Hollanda-İngiliz ortak yönetimindeki Borneo'da idi. Dolayısıyla bu handikabı aşabilmek amacıyla Churchill, donanmanın petrolünü yeni kurulmuş bir İngiliz petrol şirketi olan ve İran'da[7] faaliyet gösteren *Anglo-Persian Oil Company*'nin sağlaması talimatını verdi. Bu dönemde İran da İngiliz İmparatorluğu'nun dışında kalıyordu ancak en azından İngiliz sömürgesi olan Hindistan ve Burma'ya yakındı. Ayrıca bu vesileyle Hindistan yolundaki önemli bir nokta olan İran'a da yerleşmek mümkün olacaktı. Böylece İngiltere'nin İran'dan petrol sağlamaya başlaması, diğer büyük sanayileşmiş sömürgeci devletleri de bu bölgede petrol imtiyazı elde etme mücadelesine soktu.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde Almanlar, Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarında verdiği stratejik öneme sahip imtiyazlarda, İngilizlere kıyasla, öncelikli olmuşlardır.[8] Almanlar, 5 Mart 1903'te elde ettikleri Bağdat demiryolu hattı imtiyazı sözleşmesi ile hat boyunca, tekel olmasa bile, tercihli konumda maden arama imtiyazı da kazanmışlardı. 16 Temmuz 1904'te ise petrol konusundaki tek söz sahibi merci olan Hazine-i Hassa yetkilileri ile yapılan bir anlaşmayla, Musul ve Bağdat bölgelerinde petrol arama ve çıkarma haklarını sağlama aldılar.[9] Buna rağmen, 1906'da *Anglo-Persian Oil Company*'nin kurucusu İngiliz William Knox D'Arcy de, Bağdat ve Musul petrolleri için devreye girdi. Daha sonra *Royal Dutch Shell* grubu ile de ortaklığa giden D'Arcy, imtiyaz görüşmelerinden bir sonuç elde edemedi. 1912 yılına gelindiğinde ise, en az dört grup Bağdat

---

[7] Geniş anlamıyla Orta Doğu'daki ilk petrol arama ve çıkarma imtiyazı İngiliz Baron Julius de Reuter'e İran Şahı Nasreddin tarafından 25 Temmuz 1872'de verilmiştir. Bkz. Benjamin Shwadran, *The Middle East, Oil and the Great Powers* (New York: Council for Middle Eastern Affairs Press, 1959)'dan nakleden Michael A. G. Bunter, "Early Concessions in Iraq and the Middle East", www.gasandoil.com/ogel/samples/freearticles/roundup_01.htm, s. 1.

[8] Bu konuda bkz. H. Bayram Soy, *Almanya'nın Osmanlı Devleti Üzerinde İngiltere ile Nüfuz Mücadelesi (1890-1914)* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2004).

[9] II. Abdülhamid, yaptırdığı çalışmalarla Musul ve Bağdat vilâyetlerinde petrol olduğunu tespit ettirmiştir. Bunun üzerine Hazine-i Hassa sorumlusu Agop Paşa'nın tavsiyeleriyle II. Abdülhamid sırasıyla 1888, 1898 ve 1902 yıllarındaki fermanlarla, Musul ve Bağdat vilâyetlerindeki petrol bölgelerini şahsî mülkü ilân etmiştir. Bu çerçevede petrol imtiyazı görüşmeleri de ancak Hazine-i Hassa yetkilileriyle yapılmaya başlanmıştır. Marian Kent, *Oil and Empire, British Policy and Mesopotamian Oil 1900-1920* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976), s. 15-16.

ve Musul petrolleri için mücadele vermekteydi: Alman *Deutsche Bank*, İngiliz *Anglo-Persian Oil Company*, İngiliz-Hollanda ortak şirketi *Royal Dutch Shell* ve Amerikalı *Chester Group*.[10] Bölgedeki petrol mücadelesinin çıkmaza girdiğini gören Almanya, daha önce almış olduğu imtiyaza İngilizleri davet etti. Yapılan görüşmeler sonucunda % 50 D'Arcy grubuna (*Anglo-Persian Oil Company* ve *Royal Dutch Shell*), % 25 *Deutsche Bank*'a ve kalan % 25 de *Anglo-Saxon Petroleum Company*'ye ait olmak üzere 19 Mart 1914 yılında anlaşma sağlandı.[11] Ancak kısa bir süre sonra Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle bütün çabalar ve bu anlaşma sonuçsuz kaldı. Fakat İngiltere, bölgedeki petrol kaynakları üzerinde söz hakkını kaybetmemek ve donanması için gerekli olan petrolü sağlamak amacıyla 6 Kasım 1914'te Fav'a asker çıkardı.[12]

Birinci Dünya Savaşı sırasında İtilâf Devletleri arasında Osmanlı mirasının paylaşımı için bazı gizli antlaşmalar yapılmıştı. Bunlardan biri olan gizli Sykes-Picot Antlaşması'na göre zengin petrol bölgelerinin paylaşımında Musul'u Fransızlar, Kerkük'ü ise İngilizler alacaktı. Savaşı İtilâf Devletleri'nin kazanması üzerine Almanya'ya dikte ettirilen Versay Antlaşması'nda Fransa, Rhineland bölgesinin askerden arındırılmasını talep etmiş ve bunu Almanlara kabul ettirebilmek için de İngiltere'nin desteğine başvurmuştu. Bunun üzerine İngiltere ile Fransa arasında varılan mutabakata göre Fransızlar, İngiliz desteği karşılığında söz konusu gizli antlaşma ile elde ettiği Musul'daki hakkından bir miktar petrol hissesi alarak vazgeçmiş, ayrıca İngiltere'nin Filistin'deki çıkarlarını da tanımıştı.[13] Böylece İngiltere, Musul ve Kerkük'ü kontrolü altına alarak buradaki petrol üzerinde de söz sahibi olmuştu.

Savaş sonunda galipler, yani İngiltere ile Fransa, Orta Doğu'daki paylaşımı kendi menfaatleri doğrultusunda yaptılar. Sonraki yıllarda yeni efendileri tarafından Irak, Kuveyt ve Suudi Arabistan olarak adlandırılacak bölgeleri İngiltere; Suriye ve Lübnan olarak adlandırılacak bölgeleri de Fransa kontrolü altına aldı. Filistin bölgesi, tabiatıyla Balfour Deklarasyonu'nu hayata geçirebilmek amacıyla İngiltere'nin uhdesinde kaldı. Zaten İngilizlerin Yahudilere bir "ulusal vatan" kurulmasını kolaylaştır-

[10] Bunter, a.g.m., s. 1.
[11] Fritz Seidenzahl, "The Agreement Concerning the Turkish Petroleum Company, The Deutsche Bank and the Anglo-German Understanding of March 1914", *Studies on Economic and Monetary Problems and on Banking History*, Ed. M. Pohl (Mainz: v. Hasse & Kohlhammer Verlag, 1988), s. 96-97.
[12] William R. Polk, *Irak'ı Anlamak*, [Bundan sonra *Irak* olarak zikredilecektir] çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: NTV Yayınları, 2007), s. 75.
[13] Bunter, a.g.m., s. 2.

ma yükümlülüğü, ilgili manda yönetimi metninde de yer alıyordu.[14] Bu düzenlemeler yapılırken ABD, Osmanlı Devleti'ne karşı savaş ilân edip Orta Doğu'daki mücadeleye katılmadığından, söz konusu paylaşımın dışında tutuldu. Bunun yanında Başkan Wilson'un bütün çabalarına rağmen Senato, Milletler Cemiyeti Paktı'nı ve Versay Antlaşması'nı da onaylamayınca[15] ABD, adeta gönüllü olarak savaş sonrası düzenlemelerin dışında kalarak yalnızlık siyaseti izlemeye başladı.[16] ABD'nin bu gönüllü yalnızlığı nedeniyle neredeyse İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar uluslararası meselelerde karar alma mekanizması İngiltere, Fransa ve bu iki ülkenin söz sahibi olduğu Milletler Cemiyeti'nin etkisi altında kaldı.[17] Ancak iki büyük savaş arasındaki dönemde İngiltere'nin rolünde ilginç bir geriye dönüş yaşandı. Victoria döneminde (1837–1901) olduğu gibi İngiltere, menfaatlerini yine Rusya'nın, özellikle Hindistan'a yönelttiği tehdide karşı savunmaya çalıştı. Bunun yanında Orta Doğu'daki kazanımlarını korumak için de Irak'ta, Mısır'da ve Filistin'de "imparatorluk polisi" rolüne soyundu.[18] Çünkü bu üç bölge de İngiltere için ticaret yollarını kontrol etmesi, Orta Doğu'daki nüfuzunu korumada üs teşkil etmesi ve petrol açısından çok değerliydi. İngiltere'nin manda yönetimine bırakılan bölgelerden Irak, petrol yönünden en zengin olanıydı. Irak, Nisan 1920'de Milletler Cemiyeti kararıyla İngiliz manda yönetimine bırakılmıştı. Manda idaresinden maksat şuydu: Asya'nın cahil halklarına kendilerini yönetme yolu öğretilecekti.[19] Hâlbuki yüzyıllardır yönettikleri sömürgelerinde, çıkarlarını sağlama alma haricinde böyle bir şey yaptıklarına dair herhangi bir emare yoktu. Bu bağlamda Irak'ı da yönetmek istiyorlardı, çünkü burada vazgeçilmez bir kaynak olan petrol vardı.

İngiltere ile Fransa Irak petrolleri ile ilgili olarak kendi aralarında anlaşmışlardı ancak ateşkes imzalandıktan sonra İngiltere, Musul ve Kerkük'e girdiği için Lozan görüşmelerinde İsmet Paşa söz konusu bölgenin

---

[14] Roger Owen-Şevket Pamuk, *20. Yüzyılda Ortadoğu Ekonomileri Tarihi* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2002), s. 82.

[15] Senato'dan ret kararı çıkınca Başkan Wilson çok üzülmüş ve "Şimdi onlar ne kaybettiklerini acı bir tecrübe ile öğreneceklerdir... Dünyanın liderliğini kazanmak için elimize bir fırsat geçmişti. Fakat bu fırsatı kaybettik ve yakında bu kaybın nasıl bir trajedi olduğunu göreceğiz" demiştir. Oscar Theodore Barck, Jr. - Nelson Manfred Blake, *Since 1900, A History of the United States in Our Times* (New York: Macmillan, 1952), s. 265'ten nakleden Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1990*, c. I (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994), s. 215.

[16] Bu konuda bkz. Alan Nevins - Henry Steele Commager, *ABD Tarihi*, çev. Halil İnalcık (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005), s. 398.

[17] Paul Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994), s. 325.

[18] *A.g.e.*, s. 371.

[19] Polk, *Irak*, s. 100.

Misak-ı Millî sınırları içinde olduğunu ileri sürerek buradan vazgeçmek istemiyordu. Fakat İngilizlerin de burayı bırakmaya niyeti yoktu. Hattâ görüşmelerde İngiltere Dışişleri Bakanı ve İngiliz delegasyonunun başı Lord Curzon, Musul'daki ısrarlarının petrolle bir ilgisinin olmadığını, mandacı ülke sorumluluğu sebebiyle tek amaçlarının Irak halkının çıkarlarını korumak olduğunu ileri sürmüştü.[20] Her iki tarafın da ısrarlı tutumu nedeniyle Lozan görüşmelerinden bir netice alınamayınca, meselenin Milletler Cemiyeti'ne götürülmesi kararlaştırıldı. Burada zaten İngiltere'nin sözü geçtiği için, Aralık 1925'te bugün de geçerli olan Irak-Türkiye sınırı belirlenerek, Musul Irak'a bırakıldı. Tam da bu sırada bir Kürt ayaklanmasıyla (Şeyh Said) meşgul olan Ankara, gönülsüzce durumu kabul etmek zorunda kaldı.[21]

İngiltere, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Irak'ı işgal ederken büyük beklentiler içindeydi. Petrolün yanında bölgenin tarım potansiyelinin de çok fazla olduğu düşünülüyordu. Hem petrol, hem de gıda üretimi İngiliz İmparatorluğu'nun gücünü artıracak ve Hindistan'ı da daha güvenli hale getirecekti. Fakat İngiltere'nin göremediği bir problem vardı. Bölgeyi ve bölge dillerini çok iyi bildiğine inanılan ve bir asker olan Arnold Wilson, Irak halkının İngiliz yönetimini hoş karşılayacağını vehmetmişti. Fakat bağımsızlıklarını kazanamayacaklarını anlayan Araplar, 30 Haziran 1920'de İngilizlere karşı geniş çaplı bir isyan başlattılar.[22] Ok yaydan çıkmıştı. Bundan sonra karışıklıklar hiç durulmadı. Nitekim 1932'de İngilizler manda yönetiminden vazgeçip[23] bir krallık kurma kararını vermek zorunda kaldılar. Fakat bunun da bir faydası olmadı ve Irak ordusu, daha sonra da defalarca tekrarlayacağı ilk darbeyi 1936'da yaparak bundan sonra siyasetin hakemi haline geldi.[24] Bu tarihten itibaren, hepsi de ülkeyi daha iyi yöneteceği iddiasıyla yapılan sayısız askerî darbeler, Irak'ın makus talihi haline geldi ve boyunduruktan kurtulabilmesine bir katkı sağlamadı.

---

[20] Demirmen, a.g.m., I, s. 4-5.

[21] A.g.m., s. 6. Bu konuda aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Mim Kemal Öke, *Musul Meselesi Kronolojisi (1918-1926)* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988).

[22] Polk, *a.g.e.*, s. 80-85.

[23] İngilizler manda yönetiminden vazgeçerken, ülkenin alacağı kredi, askerî teçhizat, uzman danışmalık hizmetleri ve petrolü üzerinde tekel oluşturan antlaşmalar yapmıştır. Owen - Pamuk, *a.g.e.*, s. 77. İngiltere sadece bu alanlarda değil, ayrıldıktan sonra kendi amaçları doğrultusunda bölgeyi yönetecek yerel insanları yetiştirmekte de ustaydı. Bu amaçla sayısız "sömürge çocuğu" İngiliz üniversitelerinde "eğitilmekte" idi. Bkz. Kohn, *a.g.e.*, s. 88.

[24] Polk, *a.g.e.*, s. 104-105.

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI SONRASINDA ORTA DOĞU'DAKİ GELİŞMELER

İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan 1956 yılına kadar Orta Doğu'daki dengelerde ciddi bir değişiklik olmadı. Birinci Dünya Savaşı'nın Orta Doğu'da söz sahibi galipleri İngiltere ile Fransa, ikinci savaştan da galip çıktılar. Fakat çok tahribata uğramış ve yıpranmışlardı. Meydan sanki SSCB ile ABD'ye kalmış gibiydi. SSCB bölgede nüfuz kazanmak için elinden geleni yapacaktı ancak bu defa ABD de, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki yalnızlığa çekilme hatasına düşmeyerek, bölgede söz sahibi bir konum elde edebileceği fırsatları kollamaya başladı. Bundaki amacı, bölgenin zengin ve kolay ulaşılabilir petrol kaynaklarından pay kapmaktı. Çünkü İkinci Dünya Savaşı sırasında ABD'nin petrol üretimi ve rezervlerini çok hızlı bir şekilde tüketmesi, onu petrol kaynaklarını çeşitlendirmeye ve diğer bölgelerdeki petrol üzerinde de söz sahibi olmaya sevk etti.[25]

ABD'nin beklediği ilk fırsat, SSCB'nin İran'daki nüfuzunu bir oldu bittiyle artırma teşebbüsünde ortaya çıktı. İkinci Dünya Savaşı sırasında, İran tarafsız olmasına rağmen ABD, İngiltere ve SSCB bu ülkenin Müttefikler dışında bir tarafa kaymasını, ayrıca Müttefiklerden herhangi birinin, buradaki nüfuzunu diğerleri aleyhine genişletmesini engellemek için, İran'da asker bulundurmayı ve savaş bittikten sonra en geç altı ay içinde bu askerleri geri çekmeyi kararlaştırmışlardı. Fakat savaş sonunda SSCB, askerlerini çekmediği gibi, kendi yararına olacak karışıklıklar çıkardı. Böylece İran üzerinde oluşturduğu baskı sonucunda, Kuzey İran'daki petrol sahalarının işletilmesi ve çıkan petrolün % 51'inin kendisine ait olması yolunda İran'dan, 4 Mayıs 1946'da gizli bir anlaşma kopardı. Fakat bu anlaşmanın yürürlüğe girmesi için İran Meclisi'nde onaylanması gerekiyordu. Bu vesileyle durum ortaya çıkınca, İngiltere'nin de kışkırtmalarıyla Güney İran'daki kabileler ayaklandı. İşte bu ortamda ABD, İran'ı desteklemeye karar vererek 20 Eylül 1947'de, çıkacak bir çatışmada İran'ın toprak bütünlüğünü koruyacağını taahhüt etti. Bunun üzerine 22 Ekimde İran Meclisi anlaşmayı reddetti. SSCB ise, ABD ile mücadeleyi göze alamadığından, konu İngiltere ve ABD'nin istediği şekilde kapandı.[26] Fakat ABD bu krizde oynadığı önemli role rağmen bölgede arzuladığı etkinliğe kavuşamamıştı. Olaylar hâlâ İngiltere'nin kontrolünde cereyan ediyordu.

---

[25] W. B. Fisher, *The Middle East* (London: Methuen & Co. Ltd., 1961), s. 254.
[26] Armaoğlu, *a.g.e.*, I, s. 424-426; Kennedy, *a.g.e.*, s. 446-447.

1951'de İran'da Millî Cephe Grubu lideri Musaddık'ın petrolleri millileştirme isteğiyle çıkan krizde de, ABD başrolü oynamasına rağmen aslan payını gene İngiliz petrol şirketleri kaptı. Musaddık, gücünün gittikçe artmasıyla 28 Nisan 1952'de başbakan oldu ve Şubat 1953'te Şahı tahttan ferâgate zorladı. Fakat Musaddık'ın gittikçe Komünist Parti'nin etkisi altına girdiğini düşünen İran ordusu, 19 Ağustos 1953'te darbe yaparak[27] Şahı tekrar tahta oturttu. Başbakan olan General Zahidi ise, ABD arabuluculuğuyla İran petrolünü yine büyük Batı şirketlerine paylaştırdı. Bu paylaşımdan % 40 *Anglo-Iranian Company*, % 16 *Royal Dutch Shell*, % 6 Fransız Şirketi, kalan hisseleri de beş ABD şirketi paylaştılar.[28] Böylece, Orta Doğu'daki emperyalistlerin vazgeçilmez aracı haline gelen ve millî olduğu iddia edilen bir ordu, müdahale ederek ülkesinin kaynaklarını perde arkasındaki efendilerine peşkeş çekmişti. Bu oyun, daha sonra Orta Doğu'nun diğer ülkelerinde de defalarca sahnelenecekti.

ABD, Orta Doğu'daki kolay ve ucuz petrole ulaşmak için aradığı birincil konumu elde etme fırsatını, 1956'da Süveyş Kanalı[29] nedeniyle çıktığından, Süveyş Buhranı olarak adlandırılan olay ve komünist SSCB'nin Orta Doğu'da gittikçe artan faaliyetlerini bahane ederek yakaladı. Süveyş Buhranı'nın çıkmasının başlıca sebebi, İngiltere'nin Mısır'da kurduğu düzenin değişmiş olmasıdır. 1952'de bir darbe ile Mısır Kralı Faruk'u deviren Nâsır, izlediği milliyetçi politikalarla ABD, İngiltere ve Fransa'nın tepkisini çekiyordu. Bununla da kalmayarak 1956'da Süveyş Kanalı'nı millileştirdiğini ilân edince İngiltere, Fransa ve İsrail, ABD'ye haber dahi vermeden Mısır'a saldırdılar. Fakat ABD ve SSCB'nin bu oldu bittiye sert tepki göstermesi üzerine, taraflar geri adım atmış ve Kanal 1957'de tekrar uluslararası deniz trafiğine açılmıştır.[30] Süveyş Buhranı'nın Orta Doğu açısından en önemli sonucu, ABD'nin bölgedeki gücünü ve söz hakkını artırmasına mukabil, İngiltere ile Fransa'nın buradaki hâkimiyetlerinin sona ermesi ve SSCB'nin antiemperyalist söylemle çeşitli

---

[27] Bu darbe hakkında bkz. Kermit Roosevelt, *Karşı Darbe*, çev. Bedirhan Muhib (İstanbul: Nehir Yayınları, 1989). Darbenin plânlayıcısı da, o dönemde CIA Orta Doğu Masası Şefi olan söz konusu kitabın yazarı Kermit Roosevelt'tir.

[28] Armaoğlu, *a.g.e.*, I, s. 489-491.

[29] Süveyş Kanalı, açıldığı 1869 yılından beri büyük güçlerin bölge hâkimiyetinde sahip olmak istedikleri vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Bir Fransız şirketi tarafından inşa edilen Kanal, 1875'te Mısır Hidivi'ne ait hisselerin İngilizlerin eline geçmesiyle Fransız-İngiliz ortak kontrolüne girdi. Ancak İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgal etmesiyle Kanal yönetiminde İngilizlerin ağırlığı hissedilmeye başlanmış ve bu ağırlık İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir.

[30] Armaoğlu, *a.g.e.*, I, s. 500-501.

Arap ülkeleri nezdinde itibar kazanmasıdır.[31] SSCB'nin kazandığı bu nüfuzu tehlike sinyali olarak gören ABD, 5 Ocak 1957'de *Eisenhower Doktrini*'ni ilân ederek, "istemeleri durumunda" Orta Doğu ülkelerine yardım için komünizme karşı silahlı kuvvetlerini seferber edebileceğini bildirmiştir.[32] Ancak buna rağmen ABD, Arapları SSCB'den uzaklaştırabilecek siyaseti üretmede yetersiz kalmış ve söz konusu ülkeler nezdinde etkisini artıramamıştı.

ABD'nin bu dönemde bölgede nüfuzunu arttıramamasının önemli nedenleri vardı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere ile Fransa, Araplara karşı izledikleri siyasette sürekli hatalar yaparak onları kendilerinden uzaklaştırmışlardı. İngiltere Araplara vaat ettiği bağımsızlığı vermeyerek onlarda kandırılmışlık hissi uyandırmıştı,[33] ayrıca çıkan her petrol mücadelesinde, ismini dahi kendisinin verdiği bölgelerin menfaatlerini savunduğunu ileri sürmesine rağmen, kazanan daima İngiliz petrol şirketleri, kaybedenler ise darbeler, ayaklanmalar ve sürekli karışıklıklar nedeniyle, bölge halkı oluyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra buradaki etkinliği artan ABD de, İngiltere ve Fransa'dan farklı davranmadı. İşte bu durumdan faydalanan SSCB, antiemperyalist söylemleriyle Arap ülkelerini yanına çekmeyi başarıyordu. Mısır, Suriye ve Irak bunun en bariz örnekleriydi. Açıkçası, ABD'yle SSCB arasında alevlenen bu mücadeleden etkilenme bakımından en talihsiz olanı Irak'tı. Çünkü en zengin petrol yatakları buradaydı.

SSCB ve komünizm tehdidinden başka, ABD'nin bölgeyle ilgili bir başka endişesi de buradaki Arap ülkelerinin bir araya gelerek milliyetçi duyguların hâkim olduğu, birleşik bir Arap devleti kurmaları ihtimali idi. Arap ülkelerinin kolay kontrol edilebilmesi ve kaynaklarının sömürülebilmesi için devletçikler halinde yaşamaları gerekiyordu. Nitekim bu korku 1958'de gerçekleşti. Suriye ile Mısır'ın bir araya gelerek Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurmaları, aynı yıl Irak'ta İngiliz yanlısı Nuri Said'in devrilmesi ve Lübnan'da Müslüman Arapların, Hıristiyan Arap azınlığa karşı harekete geçmeleri, ABD için hiç de iyiye işaret değildi. ABD sadece Akdeniz filosuna değil, burada güvenebileceği bir ileri karakola da ihtiyaç duymaktaydı. ABD, tam da bu dönemde gittikçe artan askerî gü-

---

[31] Melek Fırat - Ömer Kürkçüoğlu, "Orta Doğu'yla İlişkiler", *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, c. I (1919-1980), Ed. Baskın Oran (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 630.

[32] Armaoğlu, *a.g.e.*, I, s. 502-503.

[33] İngilizler Kral Hüseyin'e Fransızlarla daha sonra yapılacak bir antlaşmaya göre Arapların bağımsızlığını farklı bir şekilde tanımlayacaklarını söylemişlerdi. Onların anlayışına göre bu bağımsızlık Türklerin kontrolünden çıkıp, İngiliz-Fransız kontrolüne girmekti. Bkz. Arnold J. Toynbee, *Hatıralar: Tanıdıklarım*, çev. Deniz Öktem (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 230.

cüyle bu iş için biçilmiş kaftan olduğunu ispatlama yolunda emin adımlarla ilerleyen İsrail'e, daha fazla ilgi göstermeye başladı.

İSRAİL: BİR İDEAL Mİ, BATI'NIN BİR ÜSSÜ MÜ?

Filistin topraklarında bir Yahudi devletinin kurulması çabaları ve bu amaç için organize olmuş Siyonistlerin faaliyetleri çok tartışmalı bir konudur. İşin içine bir de Nazi soykırımının girmesiyle, Yahudi devleti ve Siyonist faaliyetler sorgulanamaz hale getirilmiştir. Bu konuda klâsik söylem dışında kalem oynatanlar peşinen antisemitist[34] olarak yaftalanmaktadırlar. Hâlbuki Ortodoks Yahudiler, Mesih'in yeryüzüne ineceği âna kadar bir İsrail devletinin kurulmaması gerektiğine inanırlar, dolayısıyla Siyonistlerin ideallerine ve İsrail devletine karşıdırlar.[35] Bu, gözden kaçırılan önemli bir ayrıntıdır. Bu bölümde bu tartışmanın dinî boyutuna temas edilmeyecektir. Burada, kendisi de bir tür emperyalizm olan Siyonizm'in,[36] Yahudilerin soykırıma uğramasında hiçbir dahilleri olmayan Filistinlileri ötekileştirerek, onların topraklarını vatan edinmeye çalışmasına ve bunu yaparken de Orta Doğu'nun müzmin emperyalistlerine nasıl payanda olduğuna değinilecektir.

Antisemitizm, gettolar, pogromlar tamamıyla Hıristiyan Avrupa kültürüne ait kavram ve uygulamalardır[37] ve İslâm kültürüne yabancıdır. Son yarım yüzyılda Yahudi aleyhtarlığının Arap/İslâm dünyasında kök salmasında, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Nazilerin propagandasının rolü inkâr edilemez.[38] İsrail devletinin kuruluş aşaması ve sonraki safhalarda yaşanan acı tecrübeler ise, Yahudi aleyhtarlığını kaçınılmaz olarak körüklemiştir. Avrupa'da Yahudilere yüzyıllardır uygulanan söz konusu ayrımcılık, en sonunda onlar arasında kendilerine ait bir devlet kurma fikrini ortaya çıkarmıştır. Bir Yahudi devletinin kurulması fikrinin ilk nüvesi, bir Boşnak Haham olan Yehuda Alkalay tarafından 1843'te ortaya

---

[34] Araplar da Semitik ırka mensuptur. Araplarla kavgalı olup, Hitler tarafından kendilerine uygulanan her muameleyi onlara reva görüp de sadece Yahudilere yapılanları antisemitizmle itham etmek, en hafif tabiriyle insan zekâsıyla dalga geçmektir.

[35] Bu konuda bkz. G. Neuburger, "Yahudilik ve Siyonizm Arasındaki Ayrım", *Siyonizm ve Irkçılık*, haz. Türkkaya Ataöv (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), s. 217; Klaus J. Hermann, "Siyasal Siyonizm ve Anti-Semitizm Üstüne Tarihsel Perspektifler", *Siyonizm ve Irkçılık*, haz. Türkkaya Ataöv (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), s. 224.

[36] Bu konu hakkında bir değerlendirme için bkz. Guy Bajoit, "Siyonizm ve Emperyalizm", *Siyonizm ve Irkçılık*, haz. Türkkaya Ataöv, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), s. 143-157.

[37] Bu kavramlar hakkında geniş bir tartışma için bkz. Bernard Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm, Çatışmaya ve Önyargıya Dair*, çev. Hür Güldü (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), s. 80-122.

[38] Bu konu hakkında bkz. Lewis, *a.g.e.*, s. 157-178.

atılmıştır. Bu fikirler daha sonra bir Avusturyalı Yahudi olan Theodor Herzl tarafından 1896'da formüle edilecek ve Siyonizm kavramı gelişecektir.[39] Bütün Yahudilerin, bir millî devlet çatısı altında toplanma çağrısını heyecanla karşılayıp Filistin'e koşmaları beklenirken, göçe sıcak bakanlar ve ilk etapta göç edenler sadece Doğu Avrupa ve Rusya'da gerçekten çok zor şartlar altında yaşayanlar oldu. Almanya, Fransa, İngiltere ve ABD'de daha iyi şartlar altında yaşayanlar ise bu çağrıya pek itibar etmediler. Nitekim Filistin'deki ilk Yahudi yerleşimlerini kuranlar Doğu Avrupa'dan gelenlerdi ve devlet kurulduktan sonra dahi, Batı Avrupa ve Amerika kıtasından yalnızca küçük gruplar buraya göç ettiler.[40]

Avrupa'da kesin bir ayrımcılığa maruz kalan Yahudileri kendilerine ait bir devlet kurma yolunda en çok ümitlendiren hâdise 1917 Balfour Deklarasyonu'dur. Birinci Dünya Savaşı sonrasında İngiliz manda yönetimine geçen Filistin'e, zaten önceden beri devam eden Yahudi göçü hızlanmıştı. Fakat bunun bölgede yaşayan Araplar arasında ciddi bir huzursuzluğa neden olduğunu uzun süre sonra fark edebilen İngiltere ancak 1939'da Yahudi göçüne sınırlama getirdi. Amacı Araplar arasındaki huzursuzluğu izale ederek dengeyi sağlamaktı fakat bu karar işi daha da karmaşıklaştırdı. Çünkü buradaki Yahudiler bölgeye gelen göçmenleri kaçak yollardan içeri almaya başladılar. Bu işi organize eden ise, bu amaçla kurulmuş *Haganah* örgütü idi. İngilizler bunu da engellemeye çalışınca, bu defa Yahudilerle İngilizler arasında silahlı çatışmalar çıktı ki, bunda da öncü rolü *Irgun* örgütü oynuyordu.[41] Bu gelişmeler yaşanırken soruna çözüm bulmada herhangi bir neticeye ulaşılamadı ve araya İkinci Dünya Savaşı girdi.

İngiltere, İkinci Dünya Savaşı'ndan yıpranarak çıktı. Savaş sonrasında, Filistin'deki karmaşada, Birleşmiş Milletler'in çabasına rağmen, Araplar ile Yahudiler arasında yapılacak toprak paylaşımında anlaşma sağlanamıyor, bir orta yol bulunamıyordu. İngiltere, Orta Doğu'daki plânlarında bir ileri karakol olarak kullanmayı düşündüğü İsrail devletini kurduramadığı gibi, Arap-İsrail çekişmesinden de başı fazlasıyla ağrımıştı. Zaten bu dönemde İngiliz İmparatorluğu'nun tasfiye süreci de ister istemez başlamıştı. Meselenin üstesinden gelemeyen İngilizler, Nisan 1948'de askerlerini çekeceklerini açıkladılar. Bundan faydalanan *Yahudi Millî Konseyi* 14 Mayıs 1948'de İsrail devletinin kurulduğunu ilân etti. Bunun üzerine Mısır, Ürdün, Suriye, Irak ve Lübnan İsrail'e saldırdılar. Bölgenin yeni aktörleri Orta Doğu'ya nizam vermek için hemen devreye

[39] Lewis, *a.g.e.*, s. 66-67.
[40] *A.g.e.*, s. 78.
[41] Armaoğlu, *a.g.e.*, I, s. 483-484.

girdiler. İngiltere, ABD ile birlikte hareket ederek Filistin kıyılarını abluka altına aldı ve silah ambargosu koydu. Araplar artık silah sağlayamayacaklardı. Fakat SSCB, Çekoslovakya vasıtasıyla İsrail'e silah ulaştırdı. Buna rağmen İsrail ordusu Araplarla kıyaslanamayacak kadar küçüktü. Fakat beklenmedik bir şey oldu ve 75.000 kişilik düzenli orduya sahip olan İsrail, sayıca çok daha fazla olan Arap devletlerini her cephede yenilgiye uğrattı. 1949'da savaş sona erdiğinde İsrail, Filistin'in % 75'ine sahip olmuştu.[42] İsrail'in elde ettiği bu başarı ABD açısından etkileyiciydi. Ancak politikasını tamamen ona endekslemesi için yeterli değildi. Her şeyden önce "petrol içinde yüzen" Arapları karşısına almak için kâfi sebep yoktu. ABD'de, henüz İsrail'in gücü ve potansiyeli hakkında tam bir kanaat oluşmamıştı.

1956'daki Arap-İsrail Savaşı, tam anlamıyla Arapların intikam almak için başlattıkları bir çatışmaydı. 1952'de iktidarı ele geçiren Nâsır, İsrail'e karşı güçlenmek için silah temin edebilmek amacıyla kaynak arayışına girişmişti. Bu sırada ABD ve İngiltere'den, Asuan Barajı'nı tamamlayıp ülkenin ekonomisine katkıda bulunmak amacıyla kredi talebinde bulundu. Fakat Doğu blokuna yakınlığı ve İsrail karşıtlarını desteklediği gerekçesiyle reddedildi. Bunun üzerine Nâsır, Süveyş Kanalı'nı millileştirerek buranın geliriyle silah alımlarını finanse etmek istedi. Bu adımı İngiltere ile Fransa'nın tepkisini çekti. Çünkü Kanal'daki ekonomik çıkarları göz ardı edilemeyecek kadar önemliydi. Söz konusu iki ülke İsrail'i de yanlarına alarak Mısır'a saldırdılar. Bu üçlünün yaptığı müdahaleye ABD'nin onayı yoktu. Hattâ SSCB de onun yanında tavır koydu. Bunun üzerine söz konusu ülkeler geri adım atmak zorunda kaldılar. ABD ile İsrail arasında zaman zaman ortaya çıkan uyuşmazlık da, bu savaşta zirve noktasına çıktı. İsrail'in Sina yarımadasındaki yıldırım zaferi, ABD için gene dikkat çekici bir başarıydı. Fakat onlar için İsrail henüz, Orta Doğu'daki payandalarından sadece biriydi.[43] ABD'nin İsrail'e şartsız destek vereceği günler gelmemişti. Zaten bunun için ortada bir neden de yoktu.

1967 Arap-İsrail Savaşı, ABD'nin İsrail'e şartsız desteğini sunmaya karar verdiği, her bakımdan bir dönüm noktası oldu. İsrail'in altı gün gibi kısa bir sürede bütün Arap ordu ve hava kuvvetlerini saf dışı etmesi, ABD'de çok ciddi bir etki bıraktı. İsrail daha fazla görmezden gelinemezdi. Bu tarihten itibaren ABD'nin Orta Doğu siyasetinin merkezine İsrail

---

[42] *A.g.e.*, s. 486-487. Çekoslovakya vasıtasıyla İsrail'e silah sağlanması hakkında ayrıca bkz. Norman G. Finkelstein, *Soykırım Endüstrisi, Yahudi Acılarının İstismarı* (İstanbul: Söylem Yayınları, 2001), s. 30.

[43] Finkelstein, *a.g.e.*, s. 23-24.

ile ilişkileri oturdu.[44] Bunun en açık göstergesi, 1967'ye kadar ABD'de ve ABD Yahudileri arasında pek rağbet görmemiş Nazi Soykırımı meselesidir. Söz konusu tarihe kadar, zaman zaman gündeme gelse bile, ABD'de bu konunun çok fazla dikkat çekmediği, üzerinde fazla düşünülmediği ve Yahudi acılarının tazminine çaba sarf edilmediğine dair pek çok kanıt vardır.[45] Çünkü bu dönemde Almanya, komünist SSCB'ye karşı ABD'nin müttefiki olmuştu. Soğuk Savaş döneminde SSCB'ye karşı Almanya ile ittifak kurulmasına karşı çıkan solcu Yahudiler, Nazi Soykırımını sürekli gündeme getiriyorlardı. Bu sebepten, Soykırımla ilgilenenler komünistlikle de itham ediliyordu. Hattâ *American Jews Comittee* (Amerikan Yahudi Komitesi) ve *Anti-Defamation League* (İftira Karşıtı Birliği) gibi önde gelen Yahudi organizasyonları, McCarthy dönemindeki komünist avına aktif olarak katılmışlardı.[46] Fakat İsrail'in bu savaştaki güç gösterisi ve bu defa daha kolay ve yıkıcı bir zaferle üçüncü defa Arap devletlerini tek başına yenmesiyle, ABD onu stratejik ortağı yapmaya karar verdi ve ülkeye askerî ve ekonomik yardımlar gittikçe artarak, akmaya başladı. Ayrıca bu dönemde Soykırım da, ABD ile İsrail'in bağını güçlendirmek için Yahudi örgütleri tarafından sonuna kadar kullanıldı. Meselâ Soykırım edebiyatının önde gelenlerinden Lucy Dawidowicz (1915-1990), zamanında müfrit bir İsrail karşıtı iken, 1953'te Filistinlileri yerlerinden eden İsrail'in Almanya'dan ahlâki olarak tazminat istemeye hakkı olamayacağını söylemiş olmasına rağmen, 1967 Savaşı'ndan sonra ani bir dönüşle ateşli bir İsrail hayranı oldu. Çünkü Soykırım propagandası ABD'deki Yahudilerin statüsünü de yükseltmişti.[47]

Elbette Yahudiler arasında İsrail'in ABD'nin stratejik ortağı olmasını eleştirenler de vardı. Bunlar, İsrail'in ABD'nin yardımıyla komşu Arap devletlerle çatışmayı sürdürmesinin, uzun vadede İsrail'e zarar vereceğini ve ülkeyi daha fazla militarize ederek Arap dünyasına yabancılaştıracağını ileri sürüyorlardı. Fakat bunlara, İsrail'in artık şartsız desteklendiği yeni furyada kimse kulak vermedi ve bu görüşler dışlandı.[48] Bugün gelinen nokta itibariyle bu uyarıların ne kadar haklı olduğu görülmektedir. Günümüzde İsrail ile ABD, Orta Doğu'da yaklaşık son 50 yılda yaşanan

---

[44] John J. Mearshimer - Stephen M. Walt, "The Israel Loby and U.S. Foreign Policy", [*London Review of Books*, c. 28, S. 6 (23 Mart 2006)] www.lrb.co.uk, s. 1.

[45] Bu konuyu ele alan çalışmaları da zikreden bir eser için bkz. Finkelstein, *a.g.e.*, s. 17-22, 24-25.

[46] *A.g.e.*, s. 17-21. İsrail'deki devlet adamları arasında SSCB'ye sempati duyan güçlü bir sol kesim vardı. Bkz. *Aynı yer*, s. 23. ABD bu durumu dikkate alarak da söz konusu döneme kadar İsrail'e mesafe koymuş olabilir.

[47] *A.g.e.*, s. 26-28, 32-36.

[48] *A.g.e.*, s. 29.

karmaşa ve çatışmaların sorumlusu olarak görülmektedir. Öyle ki, ABD'nin teröre muhatap olmasının en önemli sebeplerinden birinin İsrail'e destek olmasından kaynaklandığı, iddialar arasındadır. Bu bağlamda, ABD'de 11 Eylül olaylarını araştıran komisyona göre bin Ladin, ABD'yi Orta Doğu'da izlediği siyaset için cezalandırmak amacıyla eylemlerini gerçekleştirmiştir.[49] İşin ilginç yanı ABD ile İsrail, Orta Doğu'daki siyasetlerini yürütürken, uluslararası hukuk ve BM kararlarını da hiçe saymaktadırlar.

Burada üzerinde durulması gereken bir nokta daha vardır. Soğuk Savaş'ın iki lideri SSCB ile ABD, Arap-İsrail savaşlarında gittikçe artan bir şekilde arka plânda yer almaya başlamışlardı. Meselâ, 1948 Arap-İsrail Savaşı'nda Çekoslovakya aracılığıyla İsrail'e silah sağlayan SSCB, bu defa Arap ülkelerini 1956'dan beri o kadar iyi silahlandırmıştı ki, 1967'de İsrail'e yapılacak bir saldırıda galibiyetten emindi.[50] Zaten 1948 ve 1956 savaşlarının kayıplarını telâfi için intikam fırsatı kollayan Arapları tekrar İsrail'e saldırtmak hiç de zor olmamıştı. Fakat İsrail'in adeta ispat-ı vücut ettiği 1967 Savaşı'nda, Araplar kadar, SSCB de hayal kırıklığına uğradı.

1973 Arap-İsrail Savaşı (Yom Kippur) ABD ile SSCB'nin yine perde arkasından taraflara silah sağlayarak dolaylı olarak çatıştıkları bir savaş oldu. Araplar, 1967 Savaşı'nda kaybettikleri toprakları geri almayı istiyorlardı. BM nezdinde yapılan toplantılardan bir sonuç çıkmayacağını anlayınca, Suriye ile Mısır, İsrail'e saldırdı. Diğer Arap ülkeleri de, savaşa fiilen katılmasalar da, bu iki ülkeye her türlü yardımda bulundular. Önceki Arap-İsrail savaşlarında olduğu gibi bu savaşta da İsrail, hem Suriye, hem de Mısır cephelerinde üstünlük sağlayınca, ateşkes ilân edildi. Bu sırada 1970'li yılların başından itibaren, Orta Doğu'daki petroller millileştirilmeye başlanmıştı. 1972'de Irak, 1973'te de İran petrollerini millileştirdi. 1973 Yom Kippur Savaşı'ndan sonra ise petrol üreten Arap ülkeleri, İsrail yenilgilerinin intikamını almak için, onun arkasındaki güç olarak gördükleri Batı'ya darbe vurmak amacıyla petrol fiyatlarında artışa gittiler, hattâ petrol ambargosu uyguladılar. Böylece, Ocak 1973'te varili 2,59 dolar olan petrol, Ekim 1973'te 5,11 dolara, Ocak 1974'te ise 11,65 dolara yükseldi.[51] Bu durum başlangıçta ciddi bir krize neden olduysa da, daha sonra Batı dünyası petrol fiyatlarındaki artışın da kendi işlerine yarayabileceğini fark etti. Çünkü petrol satışından elde edilen yüksek miktardaki gelirlerin bir süre sonra Avrupa ve ABD bankalarına geldiği ve

[49] Mearsheimer - Walt, a.g.m., s. 5.
[50] Armaoğlu, *a.g.e.*, I, s. 702.
[51] *A.g.e.*, s. 725-726.

daha fazla silah edinmek amacıyla harcanan paraların da yine Avrupa ve ABD kasalarına girdiği memnuniyetle görüldü.

1973 Arap-İsrail Savaşı, İsrail'i her açıdan ABD'ye daha bağımlı hale getirdi. Günümüze kadar devam eden süreçte ABD ile İsrail, Orta Doğu'daki neredeyse her harekette ortak veya birbirleriyle haberli adımlar attılar. İsrail'in güvenliği Orta Doğu'da ABD'nin temel önceliği oldu. Bunu İsrail'e yapılan doğrudan yardımlarda da görmek mümkündür. 1973-2003 yılları arasında ABD'nin doğrudan yaptığı yardımlar 140 milyar dolardır. İsrail her yıl, 3 milyar dolar tutarında doğrudan yardım almaktadır ki, bu ABD'nin dış yardım bütçesinin beşte biridir. İsrail'in bir başka ayrıcalığı da, aldığı yardımları kullanma şeklidir. Normalde ABD'den yardım alan ülkeler söz konusu meblağı ABD'de harcamak zorundadır fakat diğer ülkelerin aksine İsrail yardımı peşin olarak aldığı gibi, bu miktarın % 25'ini kendi savunma sanayisini geliştirmekte kullanabilmekte ve buna dair hesap verme zorunluluğu da bulunmamaktadır.[52] ABD'nin bu desteğinin elbette bir karşılığı vardır. İsrail'in varlığı Araplar için daimi bir problem olduğundan ABD, onun sayesinde hem bölgedeki tansiyonu sürekli yüksek tutabilmekte, hem de İsrail'e karşı silahlanmaktan geri durmayan ve bunun için çok ciddi meblağlar harcayan Arap dünyasını çok kârlı bir silah pazarı olarak elinde tutmaktadır. ABD'nin Orta Doğu'da temasta olduğu ülkelerle, sadece çıkarları doğrultusunda petrol ve silah satışı çerçevesinde ilişkiye girdiğine ve onların yönetim tarzıyla pek fazla ilgili olmadığına dair belki de en iyi örnek Suudi Arabistan'dır.

Dünyanın tespit edilmiş petrol rezervlerinin % 65'i Basra Körfezi civarındadır ve bu oranın % 38'i de tek başına Suudi Arabistan'dadır. Bu sebepten Arabistan, 1938'de burada petrol bulunmasından bu yana ABD'nin en önemli müttefikidir.[53] 1930'lardan itibaren Arabistan'ın korunması ABD'nin temel amaçlarından biri haline gelmiştir. Buna karşılık olarak dönemin hükümdarı İbn-i Suud da ülkesinde sadece Amerikalı petrol şirketleriyle çalışmak istemiştir.[54] Bu karşılıklı bağ o kadar güçlü hale gelmiştir ki, 1950'de Başkan Truman (1945-1953) Suudi Kralı'na bir mektup yazarak, "*Birleşik Devletler'in derhal ilgi alanına girmeyecek,*

---

[52] Mearsheimer-Walt, a.g.m., s. 2. Ayrıca bkz. Finkelstein, *a.g.e.*, s. 32.

[53] Anthony Cordesman, *The Gulf and Transition: U. S. Policy Ten Years After the Gulf War (Working Draft)*, Center for Strategic and International Studies, Ekim 2002, s. 32'den nakleden Paul D'Amato, "U.S. Intervention in the Middle East: Blood for Oil", www.isreview.org/issues/15/blood_for_oil.shtml, s. 5.

[54] Ferruh Demirmen, "Oil in Iraq: The Byzantine Beginnings (Part II: The Reign of a Monopoly)", www.globalpoliciyforum.org/security/oil/2003/0426byzantine.htm, s. 3.

Krallığınızı tehdit eden hiçbir olay zuhûr edemez" demiştir.[55] 1960'ta Petrol İhraç Eden Ülkeler Organizasyonu (OPEC) kurulunca, Suudi Arabistan'ın ABD'nin yanında kalması daha da önem kazandı. Arabistan'ın ABD açısından bir başka önemi de en önemli silah pazarlarından biri olmasıdır. ABD silahları Arabistan'a verirken onları sadece dış tehditlere karşı kullanmasını değil, aynı zamanda buradaki nüfuzu açısından hayati öneme sahip, yönetimdeki hanedanın iç güvenliği sağlamasını da amaçlamaktadır. Nitekim ABD, ülke içindeki bu tür ihlâlleri görmezden geldiğinden, Suudi Arabistan'ın uluslararası insan hakları örgütlerindeki sicil dosyası oldukça kabarıktır.[56] ABD bu ihlâllere sadece petrol ve silah ticareti uğruna göz yummaktadır. Suudi Arabistan'ın demokrasi ile yönetilip yönetilmediği ABD açısından kesinlikle ilgiyi hak edecek bir nokta değildir. Orta Doğu dünyada en çok silah satılan pazarların başında gelmektedir ve önemli olan da budur. Burada oluşacak huzur ve sükûnet şüphesiz bu pazara ciddi bir darbe vuracak ve silah satıcıları önemli kayıplara uğrayacaklardır.

ABD ile İsrail arasındaki ilişkilerin, tamamen İsrail'in güvenliği ekseninde gelişmesinde, ABD'deki Yahudi lobisinin,[57] neo-muhafazakârların ve "Hıristiyan Siyonistler"[58] olarak adlandırılan çevrelerin etkisi açıktır. Söz konusu çevreler o kadar iç içe geçmişlerdir ki, bazıları bu tanımlamaların birden fazlasını hak etmektedir. İşin ilginç tarafı bu tür çevrelerin faaliyetlerinin bilinmesindeki/ortaya çıkmasındaki en önemli katkıyı İsrailli bilim adamlarının ve gazetecilerin yapıyor olmasıdır.[59] Buna rağmen genelde, ABD-İsrail ilişkilerini eleştiren kişiler komplo teorileri ile uğraşmakla, hattâ Yahudi aleyhtarlığıyla itham edilmektedir. Eleştirenler

---

[55] Mark Curtis, *The Great Deception: Anglo-American Power and World Order* (London: Pluto Press, 1998), s. 159'dan nakleden D'Amato, a.g.m., s. 5.

[56] D'Amato, a.g.m., s. 5.

[57] Bu alanda faaliyet gösteren birçok kuruluş ve yayın organı vardır. Söz konusu kuruluşlardan en bilineni şunlardır: AIPAC (*The American-Israel Public Affairs*), CPMJO (*The Conference of Presidents of Major Jewish Associations*), WINEP (*Washington Institute for Near Eastern Policy*), JINSA (*The Jewsih Institute for National Security Affairs*). Bkz. Mearsheimer-Walt, a.g.m., s. 3, 14, 19, 22. Ayrıca AEI (*The American Enterprise Institute*) ve CSP (*The Center for Security Policy*) de bunlar arasında zikredilebilir. William R. Polk, "The Inspiration and Outreach of the Neo-conservatives" [Bundan sonra "Inspiration" olarak zikredilecektir], www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 3

[58] Gary Bauer, Jerry Falwell, Ralph Reed, Pat Robertson, Dick Arney ve Tom Delay gibi isimlerin de içinde bulunduğu Hıristiyan Evanjelik olan bu çevreler, İsrail'in yeniden kurulmasının İncil'de müjdelendiğine ve bu sürecin desteklenmesi gerektiğine inanırlar. Ayrıca İsrail'i zor duruma düşürmenin Tanrı'nın iradesine karşı gelmek olduğunu düşünürler. Bkz. Mearshimer-Walt, a.g.m., s. 15.

[59] Mearshimer - Walt, a.g.m., s. 2.

bizzat Yahudi ise, bunlar da Yahudiliğinden utandığından bu tür yaklaşımlar içinde olmakla suçlanmaktadır.

Varlıkları 1960'lara kadar geri giden neo-muhafazakârların ortaya çıkarak ABD yönetiminde söz sahibi olmaları, 11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a yapılan terör saldırıları sonrasında olmuştur. Bu durumu ABD'de bir *coup d'état* (hükümet darbesi) olarak niteleyenler dahi vardır.[60] Bir İsrail gazetesi olan *Haaretz*, 11 Eylül olaylarından sonra ABD hükümetinde etkinlik kazanan neo-muhafazakârları 25-30 kişilik, neredeyse tamamı Yahudi ve neredeyse tamamı entelektüellerden oluşan küçük bir grup olarak tarif etmektedir.[61] ABD hükümetinde görev alan neo-muhafazakârlardan bazıları, önemli görevleri de uhdelerinde bulunduran isimlerdir. Kimi doğrudan hükümettedir, kimi ise sivil toplum örgütü veya basında hükümete çalışmaktadır. Bu gruba mensup önde gelen isimler şunlardır: Paul Wolfowitz (Polonyalı bir Yahudi aileden geliyor), Richard Perle (ateşli bir Siyonist, İsrail ajanlarına gizli dosyaları vermekle itham edildi),[62] Dick Cheney (ABD Başkan Yardımcısı), Douglas Feith (İsrail Başbakanı Benjamin Netanyahu'ya danışmanlık yaptı), Stephen Cambone, Abram Shulsky, John R. Bolton, David Wurmser (Benjamin Netanyahu'nun danışmanlığını yaptı, eşi İsrail vatandaşı), Richard Haas, Eliot Abrams, James Woolsey (gazeteci), William Kristol (neo-muhafazakârların etkili dergisi *The Weekly Standard*'ın editörü, Zalmay Khalilzad (bu grubun istisnası olarak Afgan kökenli bir Müslüman), Richard Armitage.[63]

Neo-muhafazakârlar, geleneği "emperyalizm ve evrenselcilik"[64] olan Cumhuriyetçi Parti'nin alışılmış sosyal ve iş çevrelerini teşkil eden WASP[65] (*White Anglo-Saxon Protestant* [Beyaz Anglo-Sakson Protestan])'a mensup değildirler ve daha önce siyasi arenada da pek görünmemişlerdir.[66] Elbette bu aniden ortaya çıktıkları anlamına gelmez. Bunların da bir ideolojisi, fikir önderleri, ortak geçmişleri ve ABD iç ve dış siyasetini etkilerken peşinden koştuğu hedefleri vardır. Söz konusu grupta

---

[60] William R. Polk, "The Neo-conservative Revolution in America" [Bundan sonra "Revolution" olarak zikredilecektir], www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1.

[61] Polk, "Revolution", s. 1

[62] William R. Polk, "Who's Who in the Neoconservative Clique" [Bundan sonra "Clique" olarak zikredilecektir], www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1, 4.

[63] William R. Polk, "Neo-conservatives at <the Heights of Power>", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-4.

[64] Nevins - Commager, *a.g.e.*, s. 380.

[65] WASP'ın kesin bir tarifi olmamakla birlikte, ABD'de Beyaz Amerikalı Protestan üst sınıfın güçlü bir elit sınıf oluşturma iddiası olarak özetlenebilir. Bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/White_Anglo-Saxon_Protestant.

[66] Polk, "Revolution", s. 2.

bulunanların birçoğunun gençliklerinde Troçkist[67] komünist harekete dahil oldukları bilinmektedir. Daha sonra, sahip oldukları siyasi görüşün tam karşısına, radikal soldan, radikal sağa geçerek, Troçki (1879-1940)'nin "sürekli devrim"ini, "sürekli savaş"a dönüştürmüşlerdir.[68] Bir başka ilham kaynakları ise, bugün neo-muhafazakârların entelektüel temelinin menşei olarak kabul edilen ve bir Alman-Yahudi göçmeni olan Leo Strauss (1899-1973)'tur. Chicago Üniversitesi'nde siyaset bilimi dersleri veren Strauss, Yunan felsefesinde, başta kendisi olmak üzere, sadece küçük bir elitin kavrayabileceği gizli anlamlar bulduğuna inanıyordu. "Güçlünün tabii hakları"ndan bahsederek güçlünün yaptıklarını meşrulaştıran düşüncesi, neo-muhafazakârlar tarafından ABD'ye meydan okuma potansiyeli olanları bastırmak için meşrulaştırma aracı olarak kullanılmış ve buna da önleyici savaş (*preemptive war*) adı verilmiştir.[69] Neo-muhafazakâr ideolojiyi formüle edenler arasında, Wolfowitz, Perle ve Khalilzad'ın hocalığını da yapmış olan, soğuk savaş stratejisti Albert Wolhstetter (1913-1997)'i de zikretmek gerekir.[70]

Neo-muhafazakârların İsrail ve Yahudilikle ilişkisi herhangi bir yorum gerektirmeyecek kadar açıktır. Hattâ sadece İsrail ve Siyonizmle değil, Siyonist hareketin "aşırı sağı" ile aynı görüşleri paylaşmaktadırlar. Bu bağlamdaki ilham perileri ise, 1930'larda İsrail devletini (*Eretz Israel*) ne pahasına olursa olsun kurmak için "kaslı/güçlü Siyonizm (*muscular Zionism*)"i savunan, Ukrayna Yahudisi Vladimir Jabotinsky (1880-1940)'dir.[71] Bu idealler doğrultusunda faaliyet gösteren neo-muhafazakârların, kontrolleri altındaki dünyanın en büyük savaş makinesi ile, dünya barışına katkı sağlamalarını beklemek elbette söz konusu olamaz. Bugün Orta Doğu'da yaşananlar, tam anlamıyla ABD ve onun payandası olan İsrail'in menfaatleri için devam eden ve ne zaman biteceği de meçhûl olan bir savaştır. Yani Orta Doğu neo-muhafazakârların "sürekli savaş" ve "önleyici savaş"larının bir tatbik sahasıdır. Bugün Irak, yarın Suriye ve İran, bir sonraki gün de diğerleri. Herkes sırasını beklemektedir. Bu savaş makinesini durdurabilecek bir güç de ufukta görünmemektedir.

---

[67] Stalin (1879-1953)'in aksine Troçki (1879-1940), sosyalist devletin kapitalist baskıya tek başına direnemeyeceğine, bu sebepten gelişmiş kapitalist ülkelerde de sosyalist devrimlerin yapılması gerektiğine inanıyordu.

[68] Polk, "Inspiration", s. 1.

[69] A.g.m., s. 2.

[70] Polk, "Clique", s. 1.

[71] Polk, "Inspiration", s. 2-3.

ABD'NİN ORTA DOĞU'DA HAYALÎ DÜŞMANA KARŞI MÜCADELESİ: IRAK SAVAŞLARI

Irak'ın lideri Saddam Hüseyin (1937?-2006), 1979 yılında iktidarı ele geçirdiği dönemden, Irak'ın ABD tarafından işgal edilip koltuğunu kaybettiği 2003 yılına kadar süren yönetimi sırasında hiçbir zaman demokratik eğilimler göstermedi. Buna rağmen ABD ile çatışmasının veya uyuşmasının tek sebebi petrol konusunda izlediği siyaset oldu.

1968'de bir darbe sonucunda iktidarı ele geçiren General Ahmed Hasan el-Bekr (1914-1982)'in yardımcısıyken, Saddam Hüseyin'in 1972'de Irak petrollerini millileştirmesi halkından büyük destek gördü. Irak bu adımı attıktan sonra 1973'te 1 milyar dolar olan petrol gelirini, 1980'de 26 milyar dolara yükseltmişti. Bu muazzam gelir artışıyla ülkede birçok altyapı projesi inşa edilmiş ve silahlı kuvvetler modernleştirilip büyütülmüştü. Tam da bu sırada Irak-İran Savaşı patlak verdi ve Irak'a bunun maliyeti 15 milyar dolar oldu.[72] İran'da 1979'da yapılan "İslâm Devrimi" hem "şeytan" ABD'nin buradaki çıkarlarına darbe vurmuş, hem de İsrail doğrudan tehdit edilmeye başlanmıştı. Millileştirilen petrol kaynaklarıyla günden güne zenginleşen Irak da, Orta Doğu'da hem İsrail, hem de ABD için tehditti. Bu savaştan İran da, Irak da kaybederek çıktığından hem ABD, hem de İsrail, potansiyel iki tehlikeyi bir süreliğine bertaraf etmiş oldular.

İran-Irak Savaşı sonrası dönemde petrol fiyatlarının da düşmesiyle Saddam Hüseyin, hem savaş sırasındaki, hem de petrol fiyatlarından kaynaklanan kayıplarını, zaten öteden beri Irak'ın bir parçası olduğu iddia edilen, Kuveyt'i işgal ederek telafi etmeyi plânlamaya başladı. ABD, belki de müdahale etmek için daha iyi bir gerekçe olabilmesi amacıyla, Irak'ın Kuveyt'teki hak iddialarına karşı herhangi bir fikir beyan etmedi. Hattâ Irak'taki ABD Büyükelçisi April Glaspie, *ABC News* ve *New York Times*'a 25 Temmuz 1990'da verdiği demeçte, Başkan Bush (baba)'un Irakla daha iyi ve derin ilişkilere sahip olmak istediğini ve Irak'a karşı kesinlikle ekonomik bir yaptırım niyetinde olmadığını, ayrıca Irak ile Kuveyt arasındaki sınır probleminin kendilerini ilgilendirmediğini söyledi.[73] Bundan cesaret alan Saddam Hüseyin, 2 Ağustos 1990'da Kuveyt'i işgal etti. Bunun üzerine ABD derhal Irak'a ekonomik yaptırımlar uygulamaya başladı. Saddam Hüseyin, işin ciddiyetini kavrayınca işgalden bir

[72] Polk, *Irak*, s. 142-144.

[73] Karlheinz Deschner, *Der Moloch: «sprecht sanft und tragt immer einen Knüppel bei euch!», zur Amerikanisierung der Welt* (Stuttgart und Wien: Weitbrecht Verlag, 1992), s. 369; Ayrıca bkz. Polk, *Irak*, s. 159.

hafta sonra geri çekilme plânı ile ilgili bir teklif yaptı. Fakat muhatap bulamadı. Bush, Irak'ın geri çekilmesini değil, savaş istiyordu. Nitekim ABD önderliğinde uluslararası koalisyon, Ocak 1991'de "Çöl Fırtınası" adlı operasyonu başlattı. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ABD'nin sevk ettiği en büyük askerî harekât, kısa sürede Irak'ın endüstri bölgeleri ve altyapısını tahrip etti.[74] Bu, Kuveyt'in işgali gibi, petrol olmasa, normalde ABD'yi hiç ilgilendirmeyecek bir hâdise için ödenen çok büyük bir bedeldi. Burada Saddam'ın kestiremediği şey, ABD'nin müdahale edilmesine asla göz yummayacağı iki şeye Irak adına el koymak istemesiydi. Bunlar para ve petroldü. Son yıllarda dünyanın başka bölgelerinde Batı'nın önde gelen güçleri tarafından ses çıkarılmayan işgaller de yaşanmıştı. Meselâ Çin'in Tibet'i, Endonezya'nın Doğu Timor'u ve Hindistan'ın Goa'yı işgali bu türdendi. Bunlara müdahale edilme gereği duyulmamıştı, çünkü petrol veya Batı'nın hayati bir çıkarı söz konusu değildi. ABD'li bir Kongre üyesinin alaylı bir şekilde söylediği gibi eğer, "*Kuveyt petrol yerine muz üretseydi*" bu işgal de yukarıda bahsedilen işgaller gibi ilgisizlikle karşılanabilirdi.[75]

1990-1991'de Irak'a yıkıcı müdahalenin bir başka önemli gerekçesi de İsrail'in güvenliği idi. Bu dönemde ABD'de neo-muhafazakârlar gittikçe güç kazanmaktaydılar. Neo-muhafazakârların, daha sonra Benjamin Netanyahu ve Ariel Şaron gibi sağcı İsrailli liderler tarafından da benimsenen görüşlerine göre, Suriye ve Irak'ın kendilerine yardım edemeyecek duruma getirildiğini görene kadar Filistinliler, asla bağımsızlık mücadelesinden vazgeçmeyeceklerdi. Saddam da Filistin davasına destek verdiğine göre, İsrail için çok tehlikeliydi.[76] İşte bu savaşta Irak'ın endüstri bölgelerinden alt yapısına kadar tahrip edilmesi, Irak tehlikesinin bertaraf edilmesiyle Filistinlileri yıldırma siyasetinden başka bir şey değildi.

Kuveyt'ten çekilmek zorunda kalan Saddam'ın birlikleri, dönüş yolunda tamamen imha edilmiş ve Irak yolu açılmıştı. Fakat Irak'a girilmedi. İstenen şey Saddam'ın bir savaş sonrasında işgalci güç tarafından değil, ülke içindeki bir darbe ile devrilmesiydi. Nitekim bu doğrultuda yapılan çağrı, darbe yapacak olanları değil, sadece Kuzey'de Kürtleri, güneyde de Şiileri harekete geçirdi ve bir ayaklanma çıktı. Bu kısmi ayaklanma ABD'nin istediği türden değildi. Bu sebepten General Norman Schwarzkopf, Saddam'ın helikopterlerinin uçuş yasağı uygulanan bölgeyi ihlâl ederek ayaklanmaları bastırmalarına göz yumdu. O dönemde milli güvenlik danışmanı olan Brent Scowcroft 1998 yılında bu tavrı, ABD'nin

[74] Deschner, *a.g.e.*, s. 370-371.
[75] Polk, *Irak*, s. 156-157, 165.
[76] *A.g.e.*, s. 158.

Saddam Hüseyin'i bertaraf etmek için halk ayaklanması değil, bir askerî darbe umduğunu söyleyerek izah etmeye çalıştıktan sonra, "*Ben savaş sonrası hükümetinin bir askerî hükümet olmasını tahayyül etmiştim*" demiştir.[77] Nitekim ABD, Saddam'ı deviremese bile, bölgede Kuveyt, Suudi Arabistan gibi müttefik ülkelere iyice yerleştikten, operasyonun faturasını da bu ülkelere kestikten ve BM kararlarıyla Irak'ın bütün petrol satışını ve ülkeye girecek gıda ile sağlık gereçlerine dahi kayıt koydurduktan sonra, bölgeden kısmen çekildi.

İlk Irak savaşından sonra dünya konjonktüründe de ciddi değişiklikler yaşandı. 1990'dan sonra SSCB ile Doğu bloku dağılmaya başlamış ve Soğuk Savaş da etkisini kaybetmişti. Bu değişim ABD'nin yeni bir strateji geliştirmesini zorunlu kılıyordu. Radikal İslâm, 1950'lerden itibaren ABD tarafından Arap milliyetçilerine ve SSCB/komünist tehdidine karşı desteklenmişti. Meselâ CIA, Mısır'da Nâsır'a karşı Müslüman Kardeşleri (*İhvan-ı Müslimîn*) desteklemiş, Pakistan'ı üs olarak kullanmak suretiyle İslâmi hareketlerin devamlı arkasında olmuştu. ABD, SSCB'nin Afganistan'ı işgali sırasında Afgan mücahitlere ve o dönemde eğittikleri Usame bin Ladin'e de işgale karşı savaşmaları için arka çıktı. Hattâ İsrail dahi, Müslüman Kardeşler ve Hamas'ı, solcu Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ)'ne karşı destekledi.[78] Fakat soğuk savaşın sona ermesinden sonra ABD, özelde daha önce her açıdan desteklediği bu örgütleri, genelde de İslâm'ı hedef aldığını, bazen satır aralarında, bazen de alenî olarak dile getirmeye başladı. Yeni tehdit, daha doğrusu ABD hegemonyasını haklı gösterecek yeni araç, "köktenci" İslâm tehlikesiydi.

Saddam'ın Irak'ı eli kolu bağlanmış, hastanelerde kullanılacak ilaç bile Irak halkından esirgenmişken, bu durum ABD'deki neo-muhafazakârları tatmin etmiyordu. Onlar neredeyse takıntı halinde (buna iman diyenler de vardır), Saddam'ın devrilmesine Bush (oğul) daha başkan olmadan önce karar vermişlerdi. 1998'de Başkan Clinton (1993-2001)'a iki açık mektup (26 Ocak ve 19 Şubat 1998) yazarak Saddam'ın devrilmesini talep ettiler. Fakat bunu yapmak için gerekli sebepleri ortaya koymakta zorlandılar. İşte 11 Eylül saldırıları ile tam da aradıkları sebep sağlanmış oldu.[79]

ABD'nin Irak'tan çekilmesinden sonra Paul Wolfowitz, 1992'de Savunma Bakanlığı Müsteşarı iken *Defence Policy Guidance* (Savunma Siyaseti Rehberi) adlı bir taslak kaleme almıştı. Buna göre, ABD Basra

[77] "How the U.S. helped keep Hussein in power", *International Social Review*, 4 (Bahar 1998), s. 32'den nakleden D'Amato, a.g.m., s. 7.
[78] D'Amato, a.g.m., s. 5.
[79] Mearshimer-Walt, a.g.m., s. 32.

Körfezi'ndeki petrole erişimi güvence altına almalı, kitle imha silahlarının yaygınlaşmasını engellemeli ve terör tehdidine karşı savaşmalıydı. Bunu yapabilmek için de ABD'nin hâlihazırdaki ve muhtemel düşmanlarına karşı önleyici savaşlara girmesi tavsiye ediliyordu. Hattâ bu savaşta destek bulunamazsa, tek başına harekete geçme konusunda da hazırlıklı olunması gerektiği ileri sürülüyordu. Eylül 2002'de kabul edilen *U.S. National Security Strategy* (ABD Millî Güvenlik Stratejisi) bu temel üzerine inşa edildi.[80] Bu çerçevede hazırlanan millî güvenlik stratejisi ve 11 Eylül saldırılarının verdiği kozlarla, ağırlığını ABD ve İngiliz güçlerinin teşkil ettiği birlikler, "terörün kökünü kurutmak" ve "Irak'ı sahip olduğu kitle imha silahlarından arındırmak" gerekçeleriyle 20 Mart 2003'te Irak'a saldırdılar.

Irak beklenenden çok kolay ve çabuk ele geçirildi. ABD Başkanı Bush, Irak'ın "kurtarıldığını" ilân ettiğinde tarihler 16 Nisan 2003'ü gösteriyordu.[81] Buna rağmen kısa sürede savaş başka bir boyut kazandı. Buradaki icraatlar sonucunda artık ABD ve onunla birlikte hareket edenler kurtarıcı değil, işgalci güç olarak görülüyorlardı. Bunu tetikleyen durumu hazırlayanlar, harekâtın her safhasını plânlayan neo-muhafazakâr klikti. ABD Dışişleri Bakanlığı tarafından, Irak'a girildikten sonra uygulanması için bir plân yapılmış olmasına rağmen, ABD Savunma Bakanı Donald Rumsfeld ile yardımcıları Paul Wolfowitz ve Douglas Feith'in başını çektiği klik, bu plânı göz ardı etti. Irak'taki her şeyi hedeflerine uygun bir şekilde yeniden inşa edebilmek amacıyla, geçiş süreci dikkate alınmadan, radikal adımlar atıldı.[82] Ordu tamamen dağıtıldı, güvenlik gücü denilebilecek bir şey bırakılmadı ve bunun sonucunda millî müzeler ve kütüphanelere varıncaya kadar her şeyin yağmalanmasına adeta göz yumuldu. Artık Irak'ın ordusu, polisi, idari mekanizmaları, müzesi, kütüphanesi vs., yani bir devleti, tarihiyle birlikte, ayakta tutacak hiçbir unsuru yoktu. Böylece ABD'nin uzun yıllardır plânladığı Basra Körfezi petrollerine kolayca ulaşma plânı için hiçbir engel kalmamıştı. Ayrıca Irak'ın İsrail'e tehdit oluşturacak hiçbir gücü de artık bulunmuyordu. Neo-muhafazakârların en önemli amacı olan İsrail'in güvenliği de sağlanmıştı.

11 Eylül saldırılarıyla ilgili, Saddam Hüseyin ile Irak aleyhinde hiçbir delil yokken ve herkes Afganistan ile el-Kaide'nin üslerine saldırmaktan bahsederken Paul Wolfowitz, çoktan Saddam Hüseyin'i hedef göster-

---

[80] William R. Polk, "The Neo-conservative Agenda", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-2.
[81] Polk, *Irak*, s. 190.
[82] *A.g.e.*, s. 199.

mişti.[83] Kamuoyu "kitle imha silahları", "teröre karşı savaş" gibi konuları tartışırken, Wolfowitz petrole yoğunlaşmıştı. Haziran 2003 başında Singapur'da yapılan Asya Güvenlik Zirvesi'nde, Irak'ta herhangi bir nükleer ve kitle imha silahı bulunamadığı halde,[84] neden Irak ile Kuzey Kore'nin nükleer silah edinmesi konusunda ayrımcılık yapıldığına dair bir soru üzerine Wolfowitz, "Buna basitçe bakalım. Kuzey Kore ile Irak arasındaki en önemli fark iktisadîdir, Irak'ta başka seçeneğimiz yok. Bu ülke petrol denizinde yüzüyor" diyerek, Irak'a yapılan operasyonun gerekçesini de zımnen ifade etmiştir.[85] Bu yaklaşıma göre, Kuzey Kore petrole sahip olmadığından, nükleer silah edinme çabalarına rağmen, müdahaleyi gerektirecek durum yoktur. Bu sözlerin söylenip söylenmediği basında polemiğe sebep olsa da, ABD matbuatında görmezden gelinse de gerçeği, geçen zaman ve yaşanan tecrübe bütün ayrıntılarıyla ortaya sermektedir. Yakın zamandan bir örnek verilecek olursa, ABD ve İngiliz petrol şirketleri 2006 bilânçoları itibariyle rekor üstüne rekor kırmışlardır.[86] Irak petrolünün, işgal yönetimi tarafından İngiliz ve Amerikan petrol şirketlerine dünya fiyatlarının altında satılmasının da, bu yüksek kârda önemli rol oynadığı bir başka iddiadır.[87] Zaten son yarım yüzyılda, gerek Demokrat, gerekse Cumhuriyetçi Amerikan yönetimlerinin en önemli üç-dört hedefi arasında, Orta Doğu petrollerine kolay ulaşımın olduğu bilinen bir gerçektir.[88] Kısacası, onlar "Irak, petrol denizinde yüzdüğü" için oradadır. ABD, sadece buraya gelmenin nimetlerini bu şekilde toplamakla kalmadı, Irak'a karşı sürdürdüğü savaşta kendisini desteklemeyen Batılı ülkeleri, dolaylı olarak ekonomik açıdan cezalandırma yoluna da gitti. Meselâ, Aralık 2003'te Paul Wolfowitz, Irak'taki ihalelere Fransız, Alman, Rus

---

[83] Polk, "Clique", s. 2; Mearshimer - Walt, a.g.m., s. 32.

[84] Irak'ta kitle imha silahları olduğu ve Saddam Hüseyin'in el-Kaide ile irtibatı iddialarının gerçeği yansıtmadığına dair bkz. www.truthuncovered.com; Polk, *Irak*, s. 181-182.

[85] George Wright, "Wolfowitz: Iraq war was about oil", *The Guardian*, 4 Haziran 2003. Bu haber artık ilgili gazetenin web sitesinde bulunmamaktadır. 6 Haziran 2003 tarihli Savunma Bakanlığı'ndan gelen düzeltme yazısı sonucunda siteden kaldırılmıştır. Bu yazıda söz konusu savaşı petrolün ekonomik değerinin tahrik etmediği ileri sürülmüştür. 7 Haziranda ise editörden haberin siteden kaldırılmasına gelen tepkiler üzerine bir açıklama yazısı yayımlanmıştır. 4 Haziran tarihli haberin tam metni için bkz. www.whatreallyhappened.com/aboutoil.htm. Irak savaşının kitle imha silahları için değil, petrol için yapıldığı hakkında *Der Tagesspiegel*'de çıkan yorum için ayrıca bkz. www.tagesspiegel.de/meinung/archiv/04.06.2003/597636.asp. Genel bir değerlendirme için bkz. Polk, "Clique", s. 3-4.

[86] http://money.cnn.com/2007/02/01/news/companies/exxon/index.htm;
www.nytimes.com/2007/02/02/business/02oil.html;
www.citizen.org/cmep/energy_enviro_nuclear/articles.cfm.

[87] Polk, *Irak*, s. 226.

[88] *A.g.e.*, s. 225.

ve Kanada firmalarının katılmalarını yasaklayan bir talimat yayımlattı.[89] Zaten ABD Başkanı Calvin Coolidge (1923-1929)'in de dediği gibi, "Amerika'nın işi, büyük iş sahiplerinin işi"[90] değil miydi?

Wolfowitz'in yukarıdaki sözü ve bununla ilgili yorum ve haberler ne kadar tartışmaya açık olursa olsun veriler ortadadır. Irak'ın terörle bağlantısı ispat edilemedi, bilakis burada terör tırmandırıldı. Irak'a iddia edildiği gibi demokrasi getirilemedi. Irak'ın ordusu tasfiye edildi, alt yapısı tamamen tahrip edildi, tarihî varlıkları yağmalandı ve beyin takımı ülkeyi terk etmek zorunda kaldı veya güvenlik zaafından dolayı sistematik bir şekilde öldürülmesine göz yumuldu. Irak hapishanelerindeki ABD askerlerinin uyguladığı sistematik işkence gün yüzüne çıktı. Irak'ın ödediği bu bedele karşın, ABD ve İngiliz petrol şirketleri her geçen yıl yeni kâr rekorları açıkladılar. ABD ile İngiltere Irak'ın kolunu kanadını keserek, hattâ dişlerini sökerek, İsrail için bir tehdidi bertaraf etti ve bölge petrolüne el koyarak rekor kazançlar sağladı. Bugün gelinen nokta itibariyle ABD'nin terör karşıtı önleyici savaşı ve Irak'a demokrasi transferindeki manzara, bütün çıplaklığıyla, budur.

Sonuç yerine

Orta Doğu, özellikle Mezopotamya, mümbit toprakları ve zengin su kaynaklarına sahip olması nedeniyle, tarihin her döneminde önemli güçlerin ya merkezi ya da çatışma sebebi olmuştur. Her dönemde farklı bir nedenden dolayı bir mücadelenin sahnesi olan bu bölge, Birinci Dünya Savaşı arifesinde, özellikle İngiliz donanmasında bir enerji kaynağı olarak petrolün oynayabileceği rolün hayati öneminin anlaşılmasıyla, bu defa da petrol açısından zengin kaynaklara sahip olduğundan, kanlı mücadelelere şahit oldu. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bu çekişmenin tartışmasız galibi İngiltere idi.

Orta Doğu'nun haritası zaten emperyalist amaçlar doğrultusunda şekillenmişti. Burada oluşturulmuş devletlerde, kukla krallıklar ve hükümetler hüküm sürmekteydi. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde ABD, "özgürlükler ülkesi" ruhuyla çelişen bir tarzda, Orta Doğu'daki petrollere ulaşabilmek amacıyla nüfuzunu artırmak için bölgedeki hanedan veya otokrat yönetimlerle iyi geçinmeye çalıştı, onları destekledi. Buradaki amacı hiçbir zaman, ABD'nin alâmet-i farikası olan, demokrasi ve bireysel özgürlükleri geliştirmek olmadı. Zaten tarih, ABD'nin müdahalesiyle

---

[89] *A.g.e.*, s. 230.
[90] Nevins-Commager, *a.g.e.*, s. 384.

bu faziletleri kazanmış tek bir devlete dahi işaret etmemektedir.[91] Demokrasi ve özgürlük kavramlarıyla özdeşleşmiş olduğu varsayılan ABD, maalesef dış politikasında tamamen aksi yönde bir siyaset takip etmiştir. Görünen o ki, ABD hayati çıkarlarının olduğu ülkelerde, işlerini kolay yürütebilmek amacıyla demokrasinin çetrefilli karar alma mekanizmalarıyla uğraşmak yerine, daha rahat yönlendirebileceği tek adam veya oligarşilerle muhatap olmayı tercih etmiştir.

ABD açısından Orta Doğu siyaseti Soğuk Savaş sonrası farklı bir boyut kazandı. ABD'de gün geçtikçe etkisini arttıran neo-muhafazakârlar, ABD'nin fiilî olarak adım adım bölgeye yerleşmesi için, 1980'lerden bu yana üzerinde çalıştıkları bir yol haritası hazırladılar. Buna göre, askerî çevrelerde "bataklığın kurutulması" olarak adlandırılan plânlı saldırılarla Irak, Suriye, Lübnan, Libya, İran, Somali ve Sudan, Orta Doğu'daki yeni düzenlemeler için bir engel olmaktan çıkarılacaktı.[92] Hattâ neo-muhafazakârların önde gelen bilim adamlarından Michael Ledeen, Irak'tan sonra Suriye ile İran'a saldırılması gerektiğini savunurken şöyle demekteydi: "Birleşik Devletler her on yılda bir, küçük, işe yaramaz bir ülkeyi tutup duvara vurmalı ki, dünyanın geri kalan kısmı işleri nasıl yürüttüğümüzü görsün".[93] Her ne niyette olursa olsun, günümüzde ABD tam anlamıyla bu siyaseti yürütmektedir.

Bir şeyin mutlak iyi veya mutlak kötü olması eşyanın tabiatına aykırıdır. Her medeniyet ve devletin iniş çıkışları vardır. Zaafları ve güçlü yanları vardır. Batı medeniyetinin başardıkları açıktır, ancak "öteki" kabul ettiğine karşı algısı ve yaklaşımı da ortadadır. Batı'nın, sahibi olduğunu öne sürdüğü demokrasi, insan hakları ve bireysel özgürlüğün korunması gibi faziletleri ötekine aktarmada/taşımada pek başarılı olduğu söylenemez. Aslında böyle bir çaba güttüğünü düşünmek bile fazla iyimserlik olur. Tarih okuyanların bunun sayısız örneğini görebileceği gibi, günümüzde de her şey, geçmişten farklı olarak, bütün çıplaklığıyla tekerrür etmektedir. 1492'den sonra Güney Amerika'ya ve sonraki tarihlerde dünyanın geri kalan kısmına ne için gidilmişse, bugün ABD de o amaçla Irak'tadır. Bu mücadeleye verilen ismin önemi yoktur. "Medeniyetler Çatışması" kavramı, yaşananların açıkça bir çıkar kavgası olduğu gerçeğini örtmeye yetmemektedir. Huntington'ın "...Batı'nın kendi liberalizm ve

---

[91] ABD'nin özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana müdahalede bulunduğu hiçbir ülkeye demokrasinin gelmediği hakkında bkz. Polk, *Irak*, s. 209.

[92] Polk, "Revolution", s. 4.

[93] "*Every ten years or so, the United States needs to pick up some crappy little country and throw it against the wall, just to show the world we mean business.*" Jonah Goldberg, "Bagdad Delenda Est, Part Two", *National Review* Online, Nisan 23, 2002'den nakleden William R. Polk, "The Unending Neoconservative Crusade", 18 Kasım 2003, www.williampolk.com, s. 1.

demokrasi değerlerini evrensel değerler olarak öne çıkarmak, askerî üstünlüğünü sürdürmek ve ekonomik menfaatlerini artırmak için sarf ettiği çabalar, diğer medeniyetlerden aksi yönde mukabeleler gelmesini tevlit ediyor [doğuruyor]"[94] derken aslında bir gerçeğe de parmak basmaktadır. Rasyonel bir değerlendirme yapıldığında diğer medeniyetlerin, Batı'nın demokrasi ve liberal değerler transferine değil, askerî ve ekonomik tahakküme karşı koyduğu açıkça görülecektir.

Huntington, tartışma başlatan söz konusu makalesinde, "Benim faraziyem şudur ki, bu yeni dünyada mücadelenin esas kaynağı öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacak. Beşeriyet arasındaki büyük bölünmeler ve hâkim mücadele kaynağı kültürel olacak. Milli devletler dünyadaki hâdiselerin yine en güçlü aktörleri olacak fakat global politikanın asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global politikaya hâkim olacak"[95] demektedir. Hâlbuki kültürel alanda cereyan ettiği/edeceği vehmedilen bu medeniyetler arası mücadele, siyasi ve iktisadî hâkimiyet kurma mücadelesinden başka bir şey değildir. Bu mücadelede de haklı olan değil, güçlü olan kazanmaktadır. Zaten kültür ve medeniyet mücadelesinin yaşandığına dair bir emare de yoktur. Arap sermayesi Batı bankalarına akmaktadır. Arapların bir kısmı Filistin'de İsrail işgali altındaki mülteci kamplarında her türlü sıkıntıyı yaşarken, diğer kısmı çölde kayak tesisleri, okyanusta kara parçaları inşa ederek ve her türlü lüksün sınırlarını zorlayarak yaşamaktadır. Her iki tarafın belli kesimleri, birbirinin en iyi müşterisidir. Hattâ İsrail'de beş yıldızlı turistik otel inşa etmek için görüşmeler yürüten sermayedar Araplar dahi vardır. Irak'ta her gün intihar saldırılarıyla birbirlerine onlarca kayıp verdirenler, ne amaçla yapıyor olurlarsa olsunlar, aynı dine mensupturlar, yani Müslümandırlar. Bu durumda medeniyetlerin değil, çıkar gruplarının çatıştığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Her şeye rağmen, bir an için ABD ve aynı iddiayı paylaşanların niyetinin samimi olduğundan şüphe duymasak bile hiç kimsenin, medeniyet üstünlüğü iddiasıyla, günümüzde Irak'a götürülen türden bir "demokrasi"yi arzulamayacağı kesindir.

KAYNAKÇA

Armaoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1990*, c. I (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994).

Bunter, Michael A. G., "Early Concessions in Iraq and the Middle East", www.gasandoil.com/ogel/samples/freearticles/roundup_01.htm, s. 1-3.

[94] Huntington, a.g.m., s. 20.
[95] A.g.m., s. 13-14.

D'Amato, Paul, "U.S. Intervention in the Middle East: Blood for Oil", www.isreview.org/issues/15/blood_for_oil.shtml, s. 1-10.

Demirmen, Ferruh, "Oil in Iraq: The Byzantine Beginnings (Part I: The Quest for Oil)", www.globalpoliciyforum.org/security/oil/2003/0425byzantine.htm, s. 1-6.

Demirmen, Ferruh, "Oil in Iraq: The Byzantine Beginnings (Part II: The Reign of a Monopoly)", www.globalpoliciyforum.org/security/oil/2003/0426byzantine.htm, s. 1-6.

Deschner, Karlheinz, *Der Moloch: «sprecht sanft und tragt immer einen Knüppel bei euch!», zur Amerikanisierung der Welt* (Stutgart und Wien: Weitbrecht Verlag, 1992).

Finkelstein, Norman G., *Soykırım Endüstrisi, Yahudi Acılarının İstismarı* (İstanbul: Söylem Yayınları, 2001).

Fırat, Melek-Ömer Kürkçüoğlu, "Orta Doğu'yla İlişkiler", *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, c. I (1919-1980), ed. Baskın Oran (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).

Fisher, W. B., *The Middle East* (London: Methuen & Co. Ltd., 1961).

Hermann, Klaus J., "Siyasal Siyonizm ve Anti-Semitizm Üstüne Tarihsel Perspektifler", *Siyonizm ve Irkçılık*, haz. Türkkaya Ataöv (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982).

Huntington, Samuel P., "Medeniyetler Çatışması Mı?", çev. Mustafa Çalık, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), s. 13-41.

Kennedy, Paul, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994).

Kent, Marian, *Oil and Empire, British Policy and Mesopotamian Oil 1900-1920* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976).

Kohn, Hans, *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient* (Berlin: Kurt Vowinckel Verlag, 1928).

Lewis, Bernard, *Semitizm ve Anti-Semitizm, Çatışmaya ve Önyargıya Dair*, çev. Hür Güldü (İstanbul: Everest Yayınları, 2004).

Mearshimer, John J. - Stephen M. Walt, "The Israel Loby and U.S. Foreign Policy", [*London Review of Books*, c. 28, S. 6 (23 Mart 2006)] www.lrb.co.uk, s. 1-83.

Neuburger, G., "Yahudilik ve Siyonizm Arasındaki Ayrım", *Siyonizm ve Irkçılık*, haz. Türkkaya Ataöv (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982).

Nevins, Alan - Henry Steele Commager, *ABD Tarihi*, çev. Halil İnalcık (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005).

Owen, Roger - Şevket Pamuk, *20. Yüzyılda Ortadoğu Ekonomileri Tarihi* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2002).

Polk, William R., "Neo-conservatives at <the Heights of Power>", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-5.

Polk, William R., "The Inspiration and Outreach of the Neoconservatives", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-6

Polk, William R., "The Neo-conservative Agenda", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-5.

Polk, William R., "The Neo-conservative Revolution in America", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-4.

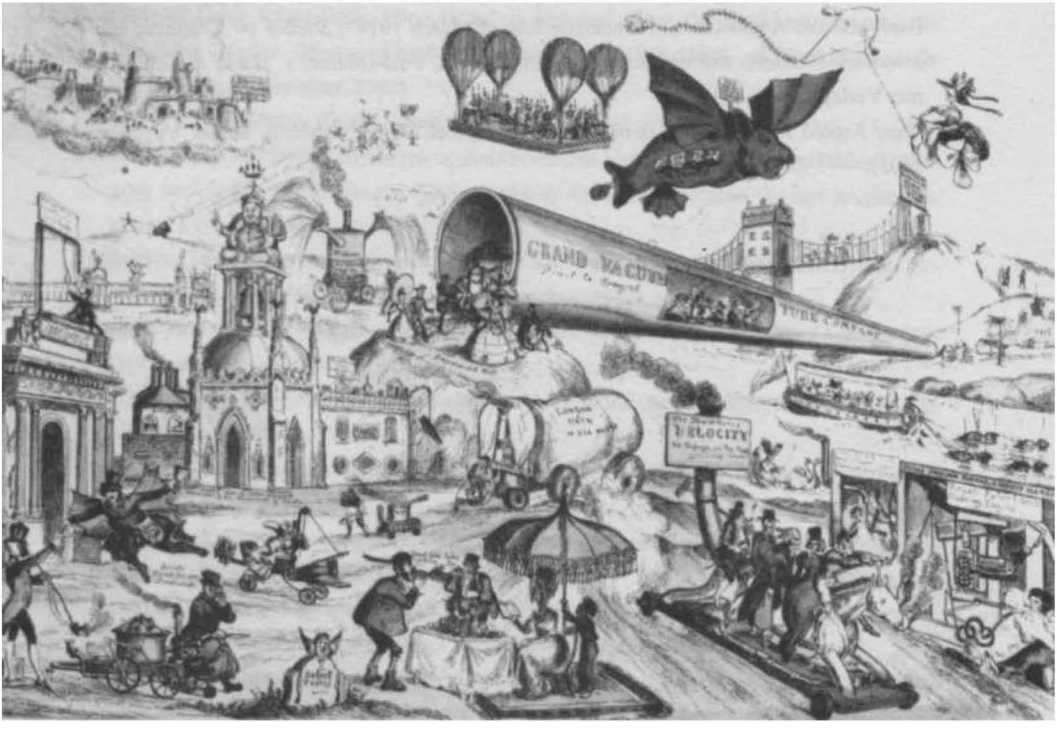
Polk, William R., "The Unending Neo-conservative Crusade", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-7.

Polk, William R., "Who's Who in the Neo-conservative Clique", www.williampolk.com, 18 Kasım 2003, s. 1-4.

Polk, William R., *Irak'ı Anlamak*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: NTV Yayınları, 2007).

Seidenzahl, Fritz, "The Agreement Concerning the Turkish Petroleum Company, The Deutsche Bank and the Anglo-German Understanding of March 1914", *Studies on Economic and Monetary Problems and on Banking History*, Ed. M. Pohl (Mainz: v. Hasse & Kohlhammer Verlag, 1988), s. 95-120.

Toynbee, Arnold J., *Hatıralar: Tanıdıklarım*, çev. Deniz Öktem (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005).



"Medeniyetin İlerleyişi, Aklın Yürüyüşü"

W. Heath

BRAUDEL'DEN ELIAS'A VE HUNTINGTON'A "MEDENİYET" KAVRAMININ KULLANIMLARI

Şener Aktürk*

> "Medeniyet sözcüğünü, düz bir çizgiyi, üçgeni veya bir kimyasal elementi tanımlarmış gibi, basit ve kesin bir biçimde tanımlayabilmek güzel olurdu. Maalesef sosyal bilimlerin sözcük dağarcığı böylesi tanımlara pek az izin verir."[1]
>
> Fernand Braudel

Braudel'in yukarıdaki ifadesine benzer ifadeler, Braudel de dahil sosyal bilimlerle uğraşan pek çok kimseyi medeniyetlerin tarihi ve hattâ geleceği hakkında kalın kitaplar yazmaktan alıkoymadı. "Medeniyet" hakkında yazılan onca esere rağmen bu kavramın tanımı hâlâ son derece muğlak ve başvurulan yazara bağlı olarak fazlasıyla değişkendir. Bu makalenin amacı şimdiye dek sosyal bilimler alanında medeniyet kavramı hakkında değişik tanımlar ortaya koymuş bazı düşünürlerin tanımları ışığında medeniyetin kavramsal haritasını çıkartarak bu kavramın tanımına berraklık

* Şener Aktürk, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, çev. Richard Mayne, (New York: Penguin, 1995), s. 1. Bu makalede yabancı dilde kaynaklardan yapılan tüm alıntılar yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

kazandırmaktır. Bunu yaparken medeniyet kavramının ilişkili olduğu diğer kilit kavramlar ortaya çıkarılarak bir bakıma medeniyetin kavramsal ailesi de ortaya konacaktır. Daha sonra medeniyetin kaynakları, yeri, zamanı ve medeniyetin, kaynaklarından yayılmasında ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında rol oynadığı varsayılan mekanizmaların neler olduğu üzerine fikir yürütülecektir.

Samuel Huntington'ın 1993 tarihli "medeniyetler çatışması" tezi "medeniyet" kavramının popülerleşmesinde bir dönüm noktasıdır. O günden bu yana "medeniyetler" hakkında akademik ve akademik olmayan yayınların sayısında bir patlama yaşandı. Huntington'ın tezini destekleyenler de, bu teze karşı çıkanlar da, bilinçli veya bilinçsiz olarak onun medeniyet tanımını ve sınıflandırmasını kabul ederek medeniyetlerin din ekseninde tanımlanabilecek objektif bir varlıkları olduğu tezini işlediler. Medeniyetler hakkındaki bunca tartışma, maalesef, medeniyetin tanımı konusunda benzer bir ilgiyi beraberinde getirmedi. Böylesi bir bağlamda, örneğin, İslâm ve Batı medeniyetinin çatışması veya uzlaşması üzerine pek büyük tartışmalar yapılırken, Batı ve İslâm medeniyeti diye tanımlanabilecek birer sosyal gerçekliğin olup olmadığı, eğer varsa neleri içerdiği, bu içeriğin sosyal ve coğrafi sınırları, kendini kuşaktan kuşağa aktarmasını, yayılmasını, dağılmasını veya küçülmesini sağlayan mekanizmalar gibi önemli sorular üzerinde hemen hiç durulmadı. Bir şekilde medeniyetin ne olduğu, dünyada bugün kaç medeniyet bulunduğu, bunların sınırları ve nitelikleri, herkes tarafından bilinen çok doğal ve bariz bir veriymiş gibi tartışma sürüp gitti ve halen gitmektedir.

Medeniyetin tanımlanması konusunda kayda değer bir tartışmanın bulunmayışının ne kadar şaşırtıcı olduğunu anlamak için çağımızın bir başka önemli kavramının, demokrasinin, tanımı üzerine siyaset biliminde yaşanan sert tartışmaları hatırlamak yeter.[2] Medeniyet gibi sosyal bir gerçekliği olduğu varsayılan bir fenomeni tanımlarken (sadece) zamandan ve mekândan bağımsız, durağan bir objektif nesne aramaktan ziyade, medeniyetin, şayet eğer böyle bir şey varsa, kendini kuşaktan kuşağa aktarmasını sağlayan dinamik mekanizmaları (da) aramak gerekir. Çünkü ancak

[2] Günümüzde demokrasinin genel kabul gören tanımı Robert Dahl'ın "poliarşi" kavramına eşdeğerdir. Dahl, poliarşi kavramını usule ait yedi ölçütle tanımlıyor: Ülkeyi yönetenlerin seçimle işbaşına gelmesi, herkesin seçme hakkının olması, seçilme hakkı olması, seçimlerin serbest ve âdil bir şekilde yapılması (oyların hilesiz sayılması, şiddet kullanılmaması, vs.). ifade özgürlüğü, toplantı ve örgütlenme özgürlüğü ve birden fazla alternatif kaynaktan bilgi alabilme özgürlüğü. Oysa Dahl'ın demokrasi tanımının hem daha kapsamlı tanımlara (örneğin Skocpol'un) hem de daha dar tanımlara galip gelmesi on yıllar süren tartışmalar ve araştırmalar sonunda gerçekleşti ve buna rağmen halen birçok eleştiriye maruz kalmaktadır. Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, (New Haven: Yale University Press, 1971).

böylesi mekanizmalar, eğer varsa, medeniyetlerin zaman içinde genişlemesini, küçülmesini, değişmesini, yok olmasını ve belki de tekrar ortaya çıkmasını açıklayabilir. Böylesi bir yaklaşım medeniyetin sadece durağan bir nesne olarak değil aynı zamanda dinamik bir süreç olarak da tanımlanmasını gerektirir.

MEDENİYETİN ŞEHİR, İMPARATORLUK VE DİN ARASINDA DİNAMİK BİR SÜREÇ OLARAK TANIMLANMASI VE EPİSTEMİK TOPLULUKLARIN ROLÜ

Bu makalenin iddiası medeniyet kavramının sıklıkla üç diğer kilit kavramla ilişkilendirildiğidir: Şehir, imparatorluk ve din. Bu üç kavramın medeniyetle nasıl bir yakınlığının olduğunu tek tek sorgularken, Fernand Braudel, Norbert Elias, Michel Foucault, Sigmund Freud ve Samuel Huntington'ın medeniyet hakkındaki eserlerini ve bu sözcüğün anlambilimsel (semantik) kaynaklarını, eleştirel bir şekilde bu sorgulamaya dahil edeceğim. Bu incelemede, Elias tarafından tanımlanan "medenileşme süreci"nin medeniyet kavramına dair belki de en kesin ve berrak tanım olduğu ortaya çıkıyor. Elias'ın tanımı, medeniyet kavramının sosyo-genetik kaynaklarını ortaya koyarken, "medeni davranış ve tavırlar"ın saray topluluklarından halkın geneline ve hattâ bir ülkeden diğerine şehirli burjuvazi yoluyla yayılışının da sosyo-ekonomik ve sosyo-psikolojik çerçevesini çiziyor. Elias medeniyet kavramı etrafında süregelen sahiplenme savaşında belirginleşen sosyo-ekonomik statü ve sınıf mücadelesini vurguluyor. Elias'ta ifadesini bulan "saray toplulukları" ve elit kültürünü bir başlangıç noktası kabul ederek, ortak bir dizi kanonik/klasik okumalar, sanatlar ve sanatsal zevklerle desteklenen, ortak bir dil yoluyla nakledilen ve üniversite kavramında somutlaşan yüksek öğretimin, medeniyetler arası farkların (ve benzerliğin) ölçütü olabileceğini iddia ediyorum. Böylesi bir yüksek öğretimin kendini devam ettirmesi ve yayılması da bize "medenileşme süreci"nin somut olarak gözlemlenebilecek bir mekanizmasını sunuyor.

Eğer farklı medenileşme süreçlerinin temelinde elitlerin eğitiminde kullanılan kanonik birtakım okumaların olduğu kabul edilirse, bilim adamları, din adamları, düşünürler, mimarlar, müzisyenler, şairler ve diğer sanatkârlardan oluşan "epistemik topluluklar"ın da medeniyetin üst, orta ve nihayet alt sınıflarda yayılmasına, bazı toplumsal davranış kodlarının norm olarak kabul edilmesine, birtakım sanatsal zevklerin yerleşmesine öncülük etmeleri ve toplumun düşünsel evrenine yerleşen kavramları icat etmeleri dolayısıyla medeniyetin aracıları, hattâ bir bakıma birincil özneleri sayılmaları gerekir. Epistemik toplulukların bir işlevi de çoğun-

lukla parçası oldukları toplumsal seçkinler arasında belli bir medeniyetin değer ve beğenilerini yaymak, "okumuşlar" ve onları okuyan kamuoyu yoluyla medeniyetin değerlerini yukarıdan aşağıya halkın diğer tabakalarına yaymaktır. Medenileşme sürecinin dinamikleri böyle kabul edilirse, medeniyet, tanımı gereği, bilimsel ve sanatsal mirası başta olmak üzere kendi değerlerini benimseyen ve yeniden üreten, geliştiren, öğreten ve yayan bir epistemik topluluk olmaksızın var olamaz. Makalenin sonunda, bu hususlar da göz önünde tutularak İslâm Medeniyeti kavramı çok kısaca ve eleştirel bir açıdan değerlendirilecektir.

ABD'DE "MEDENİYET" VE SİYASET BİLİMİ: *AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW*, *WORLD POLITICS* VE *FOREIGN AFFAIRS* DERGİLERİNDE MEDENİYET KAVRAMI

ABD'de yayımlanan ve siyaset bilimi alanında akademik anlamda en çok önem verilen iki dergi olan *American Political Science Review (APSR)* ve *World Politics* dergilerinde medeniyet kavramının zaman içinde yayınlarda kullanım sıklığı incelendiğinde ortaya ilginç bir tablo çıkıyor (Tablo 1). Yayına başladığı 1906 yılından 2005 sonuna kadar geçen 99 yıllık süre içerisinde *APSR*'de yayımlanan binlerce makale arasında başlığında "medeniyet"i kullanan yalnızca bir makale var. Benzer şekilde, *World Politics* dergisi de yayına başladığı 1948 yılından bu yana medeniyet sözcüğünü başlığında veya konu özetinde (abstract) kullanan tek bir makale yayımlamamış. Hem *APSR* hem de *World Politics* dergilerinin akademik saygınlıklarının bir parçası olarak tanımlara çok önem verdikleri ve bu nedenle medeniyet gibi tanımı belirsiz bir kavramı merkeze alan makaleleri yayımlamaktan çekindikleri düşünülebilir. Medeniyet konusunda yazılar kaleme alan bilim adamları da tanımlar konusundaki hassasiyetleri bilindiğinden bu iki dergi ve benzerlerine yazılarını göndermemiş olabilirler.

APSR'nin asırlık tarihinde medeniyet hakkında yayımlanan tek makale E. V. Walter'ın Eylül 1959 tarihli "Güç, Medeniyet ve Vicdanın Psikolojisi" adlı makalesidir. Walter bu makalede açıkça Freudcu bir medeniyet tanımı kullanıyor. Kendine özgü ve birden fazla medeniyetten bahsedilmeyen bu makalede insanın içgüdülerini ve arzularını sınırlayan her türlü toplumsal engeli medeniyet kavramının bir parçası olarak görüyor. Freudcu psikanalizden ve bilhassa Freud'un *Medeniyet ve Ondan Hoşnut Olmayanlar* adlı kitabından ilham alan bu makaleden başka, Richard Ned Lebow tarafından yazılan bir makale de, başlığında olmasa da konu öze-

tinde "medeniyet" kavramını kullanıyor.[3] Fakat burada da medeniyet yalnızca "Yunan medeniyeti" tamlamasında kullanılıyor ve bu makale de hiçbir şekilde medeniyetin tanımıyla ilgili değil.

Tablo 1: Medeniyet sözcüğünün *American Political Science Review, World Politics* ve *Foreign Affairs* dergilerinde kullanımı

Dergi	*American Political Science Review* 1906-2005 (99 yıl)	*World Politics* 1948-2005 (57 yıl)	*Foreign Affairs* 1973-Şub. 2006 (33 yıl)
"Medeniyet" sözcüğünü başlığında veya özetinde kullanan makale sayısı	2 (biri başlıkta, diğeri özetinde)	0	2 (her ikisi de başlıkta)
"Medeniyet" sözcüğünü başlığında veya özetinde kullanan kitap eleştirisi sayısı	31	8	98[4]
"Medeniyet" sözcüğünü metnin herhangi bir yerinde kullanan makalelerin sayısı	1813 1906-2001: 1596 2001-05: 217	281 1948-1995: 17 1995-2005: 264	204
TOPLAM	1846	289	304

Buna karşın, daha az akademik ve daha çok siyasete yönelik bir dergi olan *Foreign Affairs*, Huntington'ın meşhur "medeniyetler çatışması" makalesi de dahil olmak üzere, her ikisi de medeniyet sözcüğünü başlığında kullanan iki makale yayımlamış. Her ikisi de 1990'larda yayımlanan bu makaleler din-merkezli bir medeniyet tanımından yola çıkıyor. *Foreign Affairs*'te sonraki yıllarda da, başlığında veya özetinde olmasa bile içeriği itibariyle medeniyet kavramına merkezî bir önem atfeden pek çok makale yayımlandı. Bunların arasında Bernard Lewis'in makaleleri ve kitapları önemli yer tutar. Hattâ denilebilir ki, Lewis'in 1990'da *Atlantic Monthly*'de yayımlanan "Müslüman Öfkesinin Kökenleri" adlı makalesi Huntington'ın üç yıl sonra yayımladığı "Medeniyetler Çatışması"

[3] Richard Ned Lebow, "Thucydides the Constructivist", *American Political Science Review*, Cilt 95, Sayı 3, (Eylül 2001).

[4] *Foreign Affairs*'teki kitap eleştirileri aşırı derecede kısa, bir paragraflık yazılar olduğu için, bu dergiyi değerlendirirken kitap eleştirisi ve kitap eleştirisi özeti kategorilerini eş tuttum.

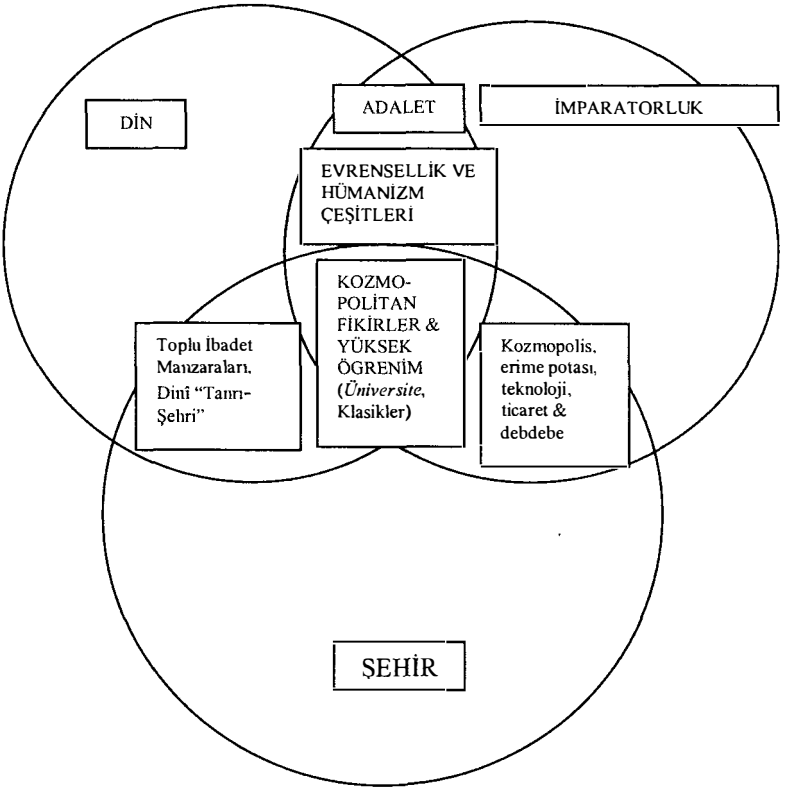
makalesindeki tezinin ana hatlarını içeriyordu.[5] Lewis ve Huntington sonraki yıllarda da aynı yönde yayınlarını sürdürdüler.

Medeniyet sözcüğünü metnin herhangi bir yerinde kullanan makalelere baktığımızda başka eğilimler ortaya çıkıyor. Bu kategoride de *Foreign Affairs* 33 yıllık yayın hayatında *World Politics*'in 57 yılda yayımladığından daha fazla makale yayımlamış. Özetinde "medeniyet" sözcüğü geçen kitap eleştirilerine bakıldığında *Foreign Affairs*'in bu kategoride yılda *APSR*'nin dokuz katı, *World Politics*'in yirmi bir katı kitap eleştirisi yayını yaptığı görülür. Fakat "medeniyet"in kullanıldığı tüm makaleler göz önüne alındığında *APSR*'nin yıllık ortalaması hem *World Politics*'ten hem de *Foreign Affairs*'ten daha yüksek. Burada ilginç olan, özellikle *World Politics*'in ve daha küçük boyutta da olsa *APSR*'nin yayınlarında görülen "kritik kırılma." *APSR*'nin yayın hayatının ilk 85 yılında (1906-2001), içinde "medeniyet" sözcüğü geçen makalelerin sayısı yılda 18.7 iken 2001-2005 döneminde bu 2.5 kat artarak 43.4'e çıkmış. Çok daha şaşırtıcı olan, aynı kategoride *World Politics*'te görülen değişim: 1948-1995 döneminde bu dergi yılda, içinde "medeniyet" sözcüğü geçen yalnızca 0.36 makale yayımlarken (yani üç yılda bir makale), bu oran 1995-2005 döneminde 73 kat artarak yılda 26.4'e çıkmış bulunuyor.

Medeniyet sözcüğünün Amerikan siyaset bilimindeki macerasına ışık tuttuğunu düşünerek derlediğim bu istatistikler ne anlama geliyor? Birinci ve en önemli olarak, "medeniyet" hiçbir zaman, örneğin "demokrasi" gibi, kesin bir şekilde tanımlanarak bilimsel bir incelemeye tâbi tutulmamıştır. Bunun sonucu olarak, medeniyetin tanımı konusunda örneğin demokrasinin, işçi sınıfının, milletin veya etnik kimliğin tanımında gözlemlediğimiz çapta ve nitelikte bir bilimsel tartışma ortamı oluşmamıştır. Demokrasiyi ölçmekte kullanılan son derece ayrıntılı endeksler oluşturulduğu halde (örneğin Freedom House endeksi veya Voice and Accountability endeksi gibi), medeniyet için ölçüm bir yana, literatüre hâkim temel bir tanım bile ortada yok. Sistematik bir şekilde tanımlanmadığı halde her üç dergide de makale metinlerinde sıklıkla rastlandığı göz önüne alınırsa, bu kavramın gene de popülerliğini koruduğu görülür. Lewis'in ve Huntington'ın meşhur makalelerinin ardından, son on yıllık dönemde bu terimin kullanımında olağanüstü bir artış olması da muhtemelen siyasal konjonktürle açıklanabilir. "Medeniyet"in bu kadar yaygın ve hızla artan bir oranda kullanımı ve buna rağmen halen sosyal bilimlerde yerleşmiş bir tanımının olmaması, böylesi bir tanımı aramak üzere geçmişte ve günümüzde

[5] Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *Atlantic Monthly*, (Eylül 1990).

bu konu hakkında yazılmış önemli eserleri gözden geçirmeyi zorunlu kılıyor.



Şekil 1. "Medeniyet"in Kavramsal Şemasının Statik Versiyonu: İlgili Kavramlar, "Şehir", "İmparatorluk" ve "Din"

"MEDENİYET"İN KAVRAMSAL AİLESİ: DİN, İMPARATORLUK VE ŞEHİR

1. DİN VE MEDENİYET: FREUD, BRAUDEL VE HUNTINGTON'A ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Din, medeniyetle sık sık ilişkilendirilen kavramlardan birisidir. Yine sıklıkla her dinin kendine ait bir de medeniyeti olduğu varsayımına rastlıyoruz. Bu yaklaşımla, Budist, Hindu, İslâm, Hıristiyan ve bazen de Katolik ve Ortodoks medeniyetlerinden bahsedildiği görülür. Dinin medeniyetin kaynağı olduğu iddiası sosyal bilimlerde uzun bir soykütüğüne sahiptir.

Sigmund Freud, *Medeniyet ve Ondan Hoşnut Olmayanlar* adlı eserinde medeniyeti, doğayla ve başka insanlarla kurduğumuz ilişkilerin özünü oluşturan ve bizi hayvanlardan ayıran düzenlemelerin bütünü olarak tanımlar. Freud'a göre, "'Medeniyet' sözcüğü bizi hayvan atalarımızdan ayırt eden bütün başarılarımızın ve düzenlemelerimizin toplamını tarif eder ve iki amaca hizmet eder –insanı doğaya karşı korumak ve insanların ilişkilerini ayarlamak."[6]

Freud ciddi olarak "bizim medeniyet dediğimizin sefaletimizin sorumlusu olduğu ve medeniyetten vazgeçip ilkel koşullara dönmenin bizi daha mutlu kılacağı"[7] tezine meyletmektedir. Bu iddianın altında yatan inanış ise, "bizim medeniyet dediğimizin" bireyin içgüdüsel ve temel dürtüleri ve özellikle de cinsel ilişkileri üzerinde ağır bir kısıtlamalar bütünü empoze ederek kişinin mutluluğunu engellediği inancıdır. Buna göre medeniyetin temeli olan din, insanın mutsuzluğunun ve sefaletinin sebebidir:

> Din seçim yapma ve adaptasyon arasındaki bu oyunu sınırlar, çünkü herkese eşit olarak kendi öngördüğü mutluluğa ulaşma ve acıdan korunma reçetesini doğru yol olarak empoze eder. Onun (dinin) tekniği hayatın değerini düşürmek ve gerçek dünyanın resmini saplantılı bir tarzda çarpıtmaktan ibarettir –ki bu da (insan) zekâsının ezilmesini öngörür. Böylesi bir bedel karşılığı, insanları zorla psişik bir çocukluk evresinde tutarak ve onları kitlesel bir saplantıya sürükleyerek din, pek çok insanı bireysel nevrozdan kurtarmakta başarılı olur. Fakat hepsi bu kadar.[8]

Medeniyeti dine ve dini de içgüdüsel dürtülerle ilişkilendirilen bireysel özgürlükleri kısıtlayan toplumsal baskılara bağlarken Freud açıkça "medeniyetin ne derecede içgüdünün reddi üzerine kurulduğunu, ne derecede güçlü içgüdülerin tam da tatmin olmamasını öngördüğünü görmemezlikten gelmenin imkânsız"[9] olduğunu iddia eder. Freud'un din ve medeniyet değerlendirmesi en çok da bu yönüyle Nietzsche'nin aynı konudaki değerlendirmesine benzer.[10]

Medeniyetle ilişkili kavramları incelerken Freud, "güzellik, temizlik ve düzen, medeniyetin şartları arasında bariz bir şekilde özel bir yer işgal eder" demektedir.[11]

---

[6] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents,* (London: Hogarth Press, 1972), s. 26.
[7] A.g.e., s. 23.
[8] A.g.e., s. 21-22.
[9] A.g.e., s. 34.
[10] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* çevirenler Maudemarie Clark ve Alan J. Swensen, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998).
[11] Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 30.

> Eğer insanların dikkatlerini hiçbir pratik değeri olmayan, tamamen işe yaramaz şeylere yönelttiklerini görürsek, bunu bir medeniyet işareti olarak karşılarız --örneğin, eğer bir kasabada oyun sahası ve temiz hava deposu olarak gerekli olan yeşil alanlar aynı zamanda çiçeklerle bezenirse veya evlerin pencereleri çiçek vazolarıyla süslenirse. Kısa sürede anlarız ki medeniyetten beklediğimiz bu işe yaramaz şey güzelliktir.[12]

Burada teorik olarak önemli olan, Freud'un, medeniyet kavramının estetik zevkleri ve faaliyetleri (onun "işe yaramaz" diye sınıflandırdığı ve "güzellik" kavramıyla ilişkilendirdiği) imâ ettiğine dair gözlemidir. Medeniyet burada bir yandan neredeyse Marksizmin artı değerine ve bu artı değerin imâ ettiği zevklere işaret ederken, öbür yandan da Maslow'un ihtiyaçlar piramidinin[13] en üst basamağına tekabül eder. Bu düşünce dizgesinin toplumsal çıkarımı "medeniyet"i üst sınıflarla ilişkilendirmek olurdu fakat Freud bu yönde bir girişimde bulunmuyor.

"Güzellik"ten başka Freud'un medeniyet ve medeni yaşam ile ilişkilendirdiği iki diğer kavram da "temizlik" ve "düzen"dir:

> Pisliğin hiçbir türlüsü bize medeniyetle bağdaşmaz gibi geliyor. Temizlik talebimiz insan vücudunu da kapsar. Hattâ sabunu bir medeniyet ölçütü olarak kullanmak bizi şaşırtmaz... Düzen ise, bir uygulama bir defa ortaya konduğunda, bir şeyin nerede ve nasıl yapılması gerektiğine karar veren ve böylece benzer koşulların her ortaya çıkışında bizi duraksamadan ve kararsızlıktan kurtaran, bir çeşit tutkudur.[14]

Temizlik bilhassa Musevilikte çok vurgulanan İbrahimi bir prensip olması vasfıyla Freud'un iyi bildiği bir kavramdı. Freud, Museviliği hem önceki ve hem de sonraki eserlerinde sık sık eleştirdi.[15] Freud'un Musevilikte ve Musevi yasalarında Batı medeniyetine hâkim Hıristiyan dininin de temelini görmesi olasıdır. Bu da onun yaklaşımının, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünen ve her iki dine de kötü gözle bakan Nietzsche'yle arasındaki benzerliğe yeni bir boyut katar.

Maslow piramidine dönecek olursak, Freud insanın kendini gerçekleştirmesiyle doğrudan ilişkili olan entelektüel, bilimsel ve sanatsal başa-

---

[12] A.g.e., s. 29.

[13] http://homepage.mac.com/jvascony/.Pictures/maslow.jpg> Ayrıca bakınız http://oaks.nvg.org/nıasneeds.gif ve http://www.fuel4arts.com/sauce/12_communicaing/images/maslowpyramid. gif

[14] A.g.e., s. 30.

[15] Freud, *The Future of an Illusion* (1927); ve *Moses and Monotheism*.

rıların, medeniyetin en kesin işaretleri olduğunu belirtiyor. Medeniyet, sanatsal ve bilimsel uğraşlarla tanımlanıyor:

> Oysa medeniyetin özelliklerinden hiçbirinin, insanın yüksek zihinsel faaliyetlerini –insanın entelektüel, bilimsel, sanatsal faaliyetlerini– teşvik etmesi ve insan hayatında fikirlere atfettiği yol gösterici rol kadar ayırt edici bir özelliği olamaz. Bu fikirlerin en önde geleni dinî sistemlerdir, ki bunların karmaşık doğasına başka eserlerimde ışık tutmaya [*The Future of an Illusion*, 1927] çalıştım. Ondan sonra felsefenin spekülasyonları gelir; ve son olarak kişinin "idealleri" diyebileceğimiz şeyler –kişinin bireylerin veya halkların veya tüm insanlığın, mükemmelliği olasılığına ilişkin fikirleri ve bu fikirler temelinde ortaya koyduğu talepler.[16]

Dinler ve birtakım din dışı hümanist akımlar gibi evrensel kurtuluşa ilişkin fikirler ve entelektüel, sanatsal ve bilimsel uğraşlar, tıpkı yukarıda belirtilen "güzellik" kavramı gibi, üst sınıfların zevkleri ve meşguliyetleriyle bağlantılandırılır.

Freud'un medeniyet tanımında din, insanoğlunun sanatsal, bilimsel ve diğer entelektüel başarılarına ilham kaynağı olan başlıca unsur olarak merkezî bir role sahiptir. Bununla beraber, Freud insanın içgüdüsel taleplerinin bastırılmasından ve buna bağlı olan pek çok psikolojik rahatsızlıktan medeniyeti sorumlu tutmakta ve bazı olumlu yanlarını görmekle beraber geneli itibariyle medeniyeti olumsuz bir şekilde değerlendirmektedir. Bundan başka, medeniyetten başlıca beklentileri "güzellik, temizlik ve düzen" olarak sıralamaktadır. Freud'un tanımı ışığında, bir veya birkaç medeniyetin kimliğini saptamak ve birbirinden ayırmak mümkün mü? İnsanın içgüdüleri ve dürtülerine ilişkin her din değişik yasaklar ve düzenlemeler getirdiğine göre, teorik olarak Freudcu bir zaviyeden dinler temelinde bir medeniyet tanımı yapılabilir. Oysa Freud Avrupa bağlamında Yahudi ve Hıristiyan medeniyetleri arasında veyahut Katolik ve Protestanlar arasında bir ayrım yapmıyor. Belki de bunda yaşadığı dönemde – yine medeniyetin tezahürü olarak gördüğü– seküler hümanist akımların (Marksizm gibi) Avrupa'da dinî farklara galebe çalıyor oluşunun etkisini görmek mümkün. Öte yandan Freud, Musevilik ve Hıristiyanlık arasındaki farkların medeniyet farkı yaratacak kadar büyük olmadığına inanıyor da olabilir. Freud her ne kadar "evrensel nesir"de yazarak insanlığa dair genellemelerde bulunsa da, teorileri münhasıran Musevi ve Hıristiyan geleneğinden örneklere dayanır.

---

[16] Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 31.

Michel Foucault, *Delilik ve Medeniyet* adlı eserinde medeniyete Freudcu bir çerçeveden yaklaşır. Foucault "düzen"i ve toplumsal kuralları, ister kurumsal ister söylemsel olsun, "akıl sağlığını" oluşturan ve onu delilikten ayıran Batı medeniyetinin merkezî birer unsuru olmakla itham eder.[17] Freud gibi Foucault'nun da odağında bilinçli olarak Batı medeniyeti yer almaktadır ve dolayısıyla yorum ve eleştirilerinin hedefinde de Batı medeniyeti vardır. Ancak ne Freud'da ne de Foucault'da Batı medeniyetinin sınırları hakkında pek bir şey bulmak mümkündür. Her ikisinin de çalışmaları birkaç Batı ve Orta Avrupa ülkesinde yoğunlaştığı için bu medeniyetin Orta Avrupa'dan öteye devam edip etmediği eserlerinde açıklığa kavuşturulmamıştır.

Foucault'nun ana iddiasına göre, dinin toplum hayatında çok etkin olduğu Orta Çağda, Hıristiyanlık söylemindeki günah ve günahlardan arınma kavramları ve akıl hastalarının Tanrı'nın bilgeliğinin taşıyıcıları olduğuna olan inanç sayesinde akıl hastalarıyla (*insane*) diğer insanların iletişimini sağlayan ortak bir dil vardı.[18] Fakat bu ortak dil Rönesans ve Aydınlanmayla beraber yok oldu. Dinî bir önem ve mistisizm atfedilerek bir bakıma saygı gösterilen "deli"lerin durumu, tedavi edilmesi gereken bir "hastalık" olarak yeniden tanımlandı ve akıl "hastaları" ile akıllılar arasındaki iletişim koptu. Akıl hastalarına uygulanan tedavi ve tecrit yöntemleri radikal bir şekilde değişti ve eskiden Tanrı'nın gizemli bir işi olarak addedilen bu kimseler, bu sefer çözülmesi gereken bir problem olarak görüldükleri için toplumdan fiziksel olarak uzaklaştırılarak hastane ve benzeri mekânlara hapsedildiler. Foucault için akıl hastalarının tecriti Batı medeniyetinin Aydınlanmayla gerçekleşen büyük iç değişiminin tezahürüdür. Bu örnekte, dinî temelli şefkatin yerini bilimsel tedavi ve tecrit almıştır.

Eğer akıl hastalarının ve akıl hastası olmayanların tanımı, bu ikisi arasındaki sınır ve akıl hastalarına yaklaşım bir medeniyet düzeninin göstergeleri ise, ortaya çıkan soru, bu gösterge temelinde dünya üzerinde birden fazla medeniyet tanımı yapılıp yapılamayacağıdır. Her ne kadar akıl hastalarına ve cüzamlılara yaklaşım (bu iki grup Orta Çağda sık sık aynı kategoriye konuyordu) Orta Çağda İslâm ülkeleri ve Hıristiyan Avrupa arasında farklılıklar göstermiş olsa da, modern tıbbın ve psikiyatrinin bu alanlarda teşhis ve tedaviyi standartlaştırmış olduğu günümüzde böyle bir farklılıktan pek söz edilemez. Bundan yola çıkarak, Foucaultcu bir zavi-

[17] Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, (New York: Vintage, 1973).

[18] Hattâ Orta Çağ sonrasında da, Shakespeare'in oyunları da dahil olmak üzere bazı eserlerde "deli"lerin (fools) böyle bir doğruyu söyleme işlevi görülür.

yeden bir zamanlar akıl hastalarına yaklaşımda da görüleceği üzere birden fazla medeniyet olduğu fakat Aydınlanma sonrası günümüzde bu farklılıkların modern tıbbın standart pratiklerinin yayılmasıyla kaybolduğu ya da en azından dinî-coğrafi temelli radikal bir farklılığın kalmadığı söylenebilir.

Foucault'nun çağdaşı bir başka Fransız düşünürü, Fernand Braudel, medeniyet konusunda çok daha kapsamlı ve ayrıntılı bir tanım ortaya koymuş ve bu tanımdan yola çıkarak yakın zamanların belki de en bilinen *Medeniyetler Tarihi*'ni yazmıştır.[19] Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması*'nda medeniyeti tanımlarken Braudel'e yaptığı göndermelerin çokluğu, Huntington'ın medeniyet tanımını büyük ölçüde Braudel'den aldığı izlenimini doğurmaktadır.[20] Braudel, medeniyeti dört ayrı temelde tanımlar:

1. Coğrafi alanlar olarak medeniyetler
2. Toplumlar olarak medeniyetler
3. Ekonomiler olarak medeniyetler
4. Düşünce tarzları olarak medeniyetler

Coğrafi alan olarak medeniyeti incelerken, Braudel iletişimin birincil önemini ve "hiçbir medeniyetin hareketlilik olmadan ayakta kalamayacağını; hepsinin ticaretle ve yabancıların uyarıcı etkileriyle zenginleştiğini"[21] belirtir. "Yabancıların etkileri" medeniyetlerin çok-dilli, çok-kültürlü, çok-etnili kozmopolitan yapısına işaret etmektedir fakat bu tema Braudel tarafından daha fazla geliştirilmemiştir.

Her ne kadar Alman, İtalyan, İngiliz ve Fransız gibi ulusal farklılıkları ve hattâ İskoç, Katalan ve Sicilyalı gibi bölgesel farklılıkları dahi farklı medeniyetler olarak değerlendirse de,[22] Braudel gene de Huntington tarafından da kullanılan din-merkezli sınıflandırmanın temellerini atar. Coğrafi ve ekonomik bütünlüğü medeniyetin yarı-objektif özellikleri olarak ortaya koyduktan sonra Braudel "din bir medeniyetin en güçlü özelliğidir, bugünün de geçmişin de kalbindedir"[23] der. Braudel'in din-merkezli medeniyet fikirlerinin gelecekte Huntington'ın tezlerinde yankılandığı görülebilir:

---

[19] Fernand Braudel, *A History of Civilization*, çev. Richard Mayne, (New York: Penguin, 1995).

[20] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996), s. 39, 40, 41, 44, 47, 55, 68, 78.

[21] Fernand Braudel, *A History of Civilization*, çev. Richard Mayne, (New York: Penguin, 1995), s. 10.

[22] A.g.e., s. 12.

[23] A.g.e., s. 22.

> Hıristiyanlık Batılı yaşamın başlıca gerçekliğidir: Bilseler de bilmeseler de (Batılı) ateistleri bile damgalar. Etik kuralları, yaşama ve ölüme karşı tavırlar, iş kavramı, çabaya verilen değer, kadınların ve çocukların rolü –bunların Hıristiyan bir hissiyatla hiçbir alâkası yokmuş gibi görünse de aslında hepsi Hıristiyanlıktan türemişlerdir.[24]

"Düşünce tarzları olarak medeniyetler" incelemesinde Braudel, "her dönemde, belli bir dünya görüşü, ortak bir zihniyet, toplumun geneline hâkimdir" iddiasının ardından bu ortak zihniyetin "topluma (bu zihniyete ait tavırları) kabul ettirici, tercihlerinde yol gösterici, önyargılarını onaylayıcı ve hareketlerini yönlendirici"[25] bir rolü olduğunu savunur. Merkezinde din olan bir dünya görüşü ve ortak bir düşünce tarzı tarafından tanımlanan "medeniyetler" Braudel'in inceleme konusunu oluşturur. Braudel aynı zamanda "kültürler" ve "medeniyetler" arasında dışarıdan görülebilecek en bariz farkın şüphesiz kasabaların varlığı veya yokluğu"[26] olduğunu belirtir. Tüm bu teorik mülahazalardan sonra Braudel, İslâm, Afrika, Doğu Asya, Hint, Avrupa, Kuzey Amerika, Latin Amerika ve Rus medeniyetlerinin mevcut olduğuna karar verir. Bu sınıflandırma, Kuzey Amerika ve Avrupa'nın ayrı medeniyetler olarak sınıflandırılması (ki bu da bir Fransız düşünürü olan Braudel'in bu fark karşısında daha hassas olduğuna işaret edebilir) ve Japonya'nın Doğu Asya içinde sayılması hariç Huntington'ın eserlerinde görülen sınıflandırmanın aynısıdır.

Huntington için, "medeniyet, insanları diğer canlılardan ayıran insanlık kimliği hariç, insanların sahip olduğu en geniş kültürel kimlik ve en yüksek kültürel gruplaşmadır."[27] İlginç olan, Huntington'ın tanımladığı dokuz medeniyet içinde (Batı, İslâm, Ortodoks, Sinik, Budist, Japon, Latin Amerika, Afrika ve Hindu) neredeyse tamamen Batı ve İslâm medeniyetlerine yoğunlaşması ve daha az da olsa Ortodoks ve Budist medeniyetlerinden bahsetmesidir. Huntington'ın aynı adlı makalesi ve kitabı arasında sınıflandırma farkları olduğunu da belirtmek gerekir.[28] Örneğin, kitabın başında "İngilizce konuşan (Anglofon Karaip" medeniyetinin varlığından bahsediliyor fakat bu medeniyetin adı bir daha hiç geçmediği gibi kitap-

---

[24] A.g.e., s. 23.
[25] A.g.e., s. 22.
[26] A.g.e., s. 17.
[27] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, s. 43.
[28] Örneğin, makalede Sinik ve Budist medeniyetleri tek bir medeniyet olarak ve Konfüçyüs adıyla anılıyordu. Bunun gibi, Anglofon Karaipler medeniyeti diye bir medeniyetin hiç sözü edilmemişti. Bu incelemede, daha sonra basılmış olduğu ve daha kapsamlı olduğu gerekçesiyle kitaptaki tezi ele alınmıştır.

taki haritaya da dahil edilmiyor![29] Özellikle Doğu Asya medeniyetlerinin isimleri Budist, Sinik, Konfüçyüs, Çin olarak değişiklik arz ettiği gibi bazen Tibet'i de kapsıyor bazen de ayrı bir medeniyet olarak dışarıda bırakılıyor. Braudel gibi Huntington da dinî inancı, bu inancın son derece zayıf olduğu coğrafyalarda bile (örneğin eski Sovyet cumhuriyetleri), belli bir "dünya görüşü"nü ayakta tutan bir kültürel çerçeveyle ilişkilendiriyor. "Dünya görüşü" kavramı öznel bir kategori olarak değişim potansiyelini içinde barındırırken, Huntington'ın bu kavramı kullanış biçimi dünya görüşü kavramını objektif coğrafi-tarihî-dinî kalıplar içine hapsediyor (örneğin, "Mısır'da yaşayanlar İslâmi dünya görüşüne sahiptir"). Dahası, Huntington bu dünya görüşlerinin kendi içinde gerçekleşebilecek değişimleri reddettiği gibi (örneğin, "İslâmi dünya görüşü değişmez") bireysel tercihlerin de kültürel arkaplan tarafından belirlendiği determinist bir yaklaşıma meylediyor (örneğin, "Mısır'da yaşayanlar bireysel tercihlerinden bağımsız olarak İslâmi dünya görüşünü paylaşırlar", önermesinde olduğu gibi).

Din doğrudan bir medeniyeti beraberinde getirir mi? Medeniyet sözcüğünü her türlü dinî sıfatın ardına ekleyebilir miyiz? Her ne kadar sözcüğün genel kullanımı böyle bir olasılığa işaret etse de, pek çok dine tekabül eden bir medeniyetten bahsedilmemesi din-medeniyet ilişkisine şüpheyle yaklaşmayı gerektirir. Huntington ve Braudel'in kullanımlarında Afrika dinlerinin her birine birer medeniyet verileceği yerde hepsi birlikte "Afrika dinleri" olarak sınıflandırılmıştır. Bu durumu belki yazarların Afrika'ya karşı ilgisizliğine veya bilgisizliğine bağlayabiliriz fakat bir "Protestan Medeniyeti" veya "Yahudi Medeniyeti"nden bahsetmemelerini bilgisizlikle açıklamak mümkün değil. Ortodoksluğa ve İngilizce konuşan Karaipler'e medeniyet statüsü atfeden Huntington, Protestanlık ve Yahudilikten neden medeniyet statüsünü esirgiyor?

Huntington'ın medeniyet tanımındaki bu ve buna benzer çelişki ve acayiplikler onun medeniyet sınıflandırmasındaki pragmatik ve art niyetli yaklaşıma işaret etmektedir. Geri kalmış Doğu Avrupa ülkelerini içine alan bir "Ortodoks Medeniyeti" kategorisi oluşturması, buna karşın Batı Avrupa'yı tarihsel Katolik-Protestan fay hattı boyunca iki ayrı medeniyet olarak sınıflandırmaktan kaçınması bunun bir örneğidir. En azından Max Weber'in meşhur *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinden bu yana Katolik-Protestan farklılığı Avrupalı düşünürleri meşgul etmiş

[29] A.g.e., s. 43: "Civilizations may involve a large number of people, such as Chinese civilization, or a very small number of people, such as the Anglophone Caribbean." (Medeniyetler, Çin medeniyeti gibi, büyük sayıda insanı kapsayabilir veya Anglofon Karaipler gibi çok az sayıda insanı kapsayabilir).

bir mesele olduğu halde Huntington'ın din-merkezli bir sınıflandırma yaparken bu farktan haberi olmaması düşünülemez. Dahası, Katolik-Protestan farkı üzerine çıkan ve Avrupa'yı mahveden Otuz Yıl Savaşları kolaylıkla bir "medeniyetler çatışması" olarak sunulabilirdi. ABD'de de yakın zamana kadar (bazı çevrelerde halen) Katolikler Protestanlara nazaran aşağı görülüyor ve alt sınıfı temsil ediyorlardı (Katolik Kennedy dışında bugüne dek tüm ABD başkanlarının Protestan olduğu hatırlanmalı). Katoliklerin "gerçek" sadakatinin kime karşı (Papa'ya ve Kiliseye mi yoksa ulusal devletlere mi?) olduğu hakkındaki yoğun şüpheler bugün Avrupa ülkelerinde Müslümanlara karşı duyulan şüphenin bir benzeri sayılabilirdi. Katolikler ve Protestanlar arasında halen devam eden sosyal, ekonomik ve kültürel farklara ve pek çok tarihsel ve güncel (İrlanda gibi) çatışma örneklerine rağmen Huntington Avrupa'da, örneğin Katolik İtalya, Fransa, İspanya ve Portekiz'i kapsayan, ayrı bir Akdeniz-Katolik medeniyeti görmüyor.

Huntington neden Avrupa'da, ABD'de, Kanada'da (Quebec ve diğerleri) ve Avustralya'da bir Katolik-Protestan ayrımı yapmıyor fakat Latin Amerika'yı Katolik olması vasfıyla ayrı bir medeniyet olarak sınıflandırıyor? Görülen o ki Huntington zengin Katolik ülkeleri ve bölgeleri (İtalya, Fransa, Avusturya, İspanya ve yarısı Katolik olan Kanada ve Avustralya gibi) yoksul Katoliklerden (Latin Amerika) ayırıyor ve zengin Protestanlarla aynı medeniyet kategorisi ("Batı Medeniyeti") içine koyuyor. Bu en azından çelişkili fakat muhtemelen art niyetli bir yaklaşımın sonucu olabilir. Suni bir şekilde bazı Katolik ülkeleri ve grupları diğerlerinden ayırarak Huntington, Batı medeniyetine mümkün olan en zengin ve demokratik görüntüsünü verirken, bu medeniyet içerisinde Protestan ağırlığını da mümkün olan en yüksek düzeyde tutuyor.

Tablo 2: Huntington'ın Medeniyetler Sınıflandırmasına Eleştirel Bir Bakış

Dinler	Huntington için bir medeniyet mi?	Alternatif bir Tanım
Katolik Medeniyeti	Katolikler ikiye bölünmüş: Bir bölümü (Meksika, Brezilya, vs.) Latin Amerika medeniyetini oluştururken, varlıklı kesimi (Fransa, İtalya, İspanya, Portekiz, Polonya, vs.) "Batı medeniyetine" "küçük ortak" olarak eklenmiş.	Katolik Medeniyeti: Paris'ten Viyana'ya, Roma'dan Buenos Aires'e, Mexico City'den Manila'ya kadar tarih ve inanç bağlarıyla, Papalık kurumu ve onun yerel temsilcileriyle bağlı tek bir medeniyet.
Protestan Medeniyeti	Huntington için böyle bir medeniyet yok. Çoğunluğu Protestan olan tüm ülkeler Batı medeniyeti olarak sınıflandırılmış, Güney Afrika ve Güney Kore hariç.	Avrupa'nın Protestan kuzeyi ayrı bir medeniyet sayılabilir. Aristokrat geçmişi olmayan ve daha dindar ABD Avrupa-dışı ayrı bir medeniyet olarak tanımlanabilir. Avustralya ve Kanada da eşit sayıda Katolik ve Protestandan oluşan ayrı coğrafi-tarihsel kimlikleri olan medeniyetler sayılabilir.
Yahudi Medeniyeti	İkiye ayrılmış: Haritasında İsrail, İslâm medeniyetinin bir parçası sayılıyor (s. 26) fakat ABD ve Avrupa'daki Yahudiler Batı'nın bir parçası sayılıyor.	Japonya ve Çin gibi, İsrail ve dünyaya yayılmış (pek çoğu ABD'de) Yahudi cemaatleri de tek başına ayrı bir "Yahudi medeniyeti" sayılabilir.

Huntington'ın Katolik ve Protestanları sınıflandırmasındaki olası art niyetler üzerine düşünceler bir yana, ayrı bir Yahudi medeniyeti kategorisi bulunmaması ve Afrika dinlerinin hepsinin birden "Afrika dinleri" olarak sınıflandırılması, medeniyetin tanımında siyasal hükümranlık ve şehir düzenine dair iki teorik varsayıma işaret edebilir. Bu iki varsayım diğer iki bölümün ana temaları olan "İmparatorluk" ve "Şehir" kavramlarına geçmek için uygun bir zemin sunuyor. Bir sonraki bölümde de incelenecegi gibi, medeniyet kavramının sıklıkla anımsatıldığı bir diğer bağlam da "imparatorluk" incelemeleridir. İmparatorluklar çok-etnili kompozis-

yonları, kıtasal ölçüleri ve evrensel ideolojileri ve amaçlarıyla göze çarparlar. Yahudiler örneğine bakarsak, böylesi bir imparatorluk bir yana, 1948'de İsrail kurulana dek Yahudilerin çoğunluğunu oluşturduğu bir devlet dahi yoktur. Afrika hakkında yerleşmiş önyargılar ve klişeler de Afrika'da büyük imparatorlukların ve şehir medeniyetlerinin kurulmadığı gibi yanlış bir fikre sebep olmuş olabilir. Dolayısıyla, Yahudilerin herhangi bir imparatorluk ve hattâ devlet sahibi olamadıkları, Sahra-altı Afrika örneğinde de Afrikalıların hem imparatorluk hem de şehir medeniyetine sahip olmadıkları yönündeki önyargılar, medeniyet sınıflandırmalarındaki bu karışıklığın sebepleri arasında olabilir.

2. İMPARATORLUK VE MEDENİYET

Medeniyet çok sıklıkla "İmparatorluk" incelemeleriyle beraber akla gelir. Kıtasal ölçüleri, çok-dilli ve çok-etnili nüfusları ve tüm dünya hükümranlığına açık heves ve ideolojileriyle imparatorluklar değişik bir devlet türüne işaret eder. İmparatorluğun tanımı da çok zor olduğu için burada sadece genel kullanımda imparatorluk olarak anılan siyasal yapılardan örnekler verilecek ve medeniyetle ilişkisiyle sınırlı bir tanım geliştirilecektir. İmparatorluk ve medeniyetin beraber kullanımı öylesine yaygındır ki, her imparatorluğa tekabül eden bir de "medeniyet" olduğu varsayılır. Örnekler arasında, Aztek, İnka, Asur, Babil, Mısır, Pers, Helen, Roma, Bizans, Osmanlı, Arap-İslâm, Selçuk, Moğol, Babür, Hint, Çin, Rus, Sovyet ve Amerikan medeniyetleri sayılabilir.[30] İmparatorluğun medeni-

[30] David Carrasco, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, (Boston: Beacon Press, 1999); Reiner Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*, (Austin: University of Texas Press, 1990); Louis Delaporte, *Mesopotamia: The Babylonian and Assyrian Civilization*, (New York: A. A. Knopf, 1925); Georges Posener, *Dictionary of Egyptian Civilization*, (New York: Tudor, 1959); Michael A. Hoffman, *Egypt before the Pharaohs: The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*, (New York: Knopf, 1979); Clive Irving, *Crossroads of Civilization: 3000 years of Persian History*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1979); George Willis Botsford, *Hellenic Civilization*, (New York: Octagon, 1965); John Clarke Stobart, *The glory that was Greece: A Survey of Hellenic Culture and Civilization*, (New York: Hawthorn, 1964); John R. Love, *Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization*, (New York: Routledge, 1991); Greg Woolf, *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, (New York: Cambridge University Press, 1998); Steven Runciman, *Byzantine Style and Civilization*, (New York: Penguin, 1975); Bernard Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, (Norman: University of Oklahoma Press, 1963); Reuven Amitai-Preiss and David O. Morgan, *The Mongol Empire and its Legacy*, (Leiden: Brill, 1999); *Facets of Indian Civilization: Recent Perspectives*, (New Delhi: Aryan Books International, 1997); *Chinese Civilization: A Sourcebook*, (New York: Free Press, 1993); Thomas Riha, *Readings in Russian Civilization*, (Chicago: University of Chicago Press, 1969); *Soviet Civilization between Past and Present*, (Odense: Odense University Press, 1998); Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*, (Berkeley: University of California Press, 1995); Corliss Lamont, *Soviet Civilization*, New York: Philosophical Library,

yetle beraber anılmasının çeşitli sebepleri olabilir. Siyasal hükümranlık sıklıkla imparatorluğa bağlılığı ve hizmeti meşrulaştıran bir imparatorluk ideolojisini de beraberinde getirir. Böylesi bir imparatorluk ideolojisi dinin işlevsel eşdeğeri sayılabilir. Dahası, imparatorluk düzeninin geniş coğrafyası farklı insan topluluklarını bir araya getirir ve karşılıklı farklılıklara rağmen beraberlik Braudel'in medeniyetlerin zenginliğine atfettiği "yabancıların uyarıcı etkisi"ne sebep olabilir.[31] Ayrıca, imparatorluklar, insanoğlunun yüksek yeteneklerini geliştirmesiyle meşgul olan pek çok bilim adamı, sanatçı, düşünür, mimar ve müzisyenin bir araya geldiği büyük şehirlerle, bilhassa başkentlerle beraber anılır.

Her imparatorluğa kendiliğinden bir tutkuyla medeniyet atfedilmesine karşın tarihin gelmiş geçmiş en geniş imparatorluğu olan Moğol İmparatorluğu'na ve onu kendi hayatı süresince neredeyse yoktan var eden Cengiz Han'a tekabül eden bir Moğol medeniyetinden (medeniyet tartışmaları çerçevesinde) pek bahsedilmemesi ilginç bir istisna oluşturuyor. Moğol mirası veya daha iyi bilinen adıyla "Tatar boyundurluğu" Rus tarih yazımında Rusya'nın Batı Avrupa'yla karşılaştırıldığında görece az gelişmişliğinin başlıca sorumlusu olarak görüldü ve birçokları tarafından hâlâ öyle görülmektedir.[32] Moğol İmparatorluğu'na "medeniyet" yakıştırmakta gözlenen duraksama bir yandan Moğolların, Buhara'nın yıkımı ve Bağdat'ın yakılması örneklerinde olduğu gibi, yıkımla özdeşleştirilmelerinden, bir yandan da göçebe bir yaşam tarzı sürdüren bir topluluk olarak büyük şehirler kurmamış olmalarından kaynaklanabilir. Her ne kadar yeni tarih yazıcılığı Moğollarla ilgili bu inançları sorgulasa da, haklarında yerleşmiş bu yargılar Moğollar örneğinde "imparatorluk" ve "medeniyet"in neden birlikte anılmadığını açıklayabilir. Moğollar, imparatorluk ve medeniyetin beraber anıldığı pek çok örneğin desteklediği genel kuralı tamamlayan bir istisna olarak görülebilir.

Tarih eğitimi çoğunlukla imparatorluklar başta olmak üzere çeşitli türden devletler etrafında organize edildiği için her siyasal tarih çalışması neredeyse doğal olarak o siyasi varlığın "medeniyet"ine de değinilmesini beraberinde getiriyor, ki bu durum da imparatorluğu büyük olasılıkla me-

---

1952; Max Lerner, *America as a Civilization: Life and Thought in the United States Today*, (New York: Simon and Schuster, 1957).

[31] Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, s. 10.

[32] Fakat 20. yüzyılın başında sürgündeki Rus Avrasyacıları bu iddiayı tersine çevirerek Rus kültür ve medeniyetinin pozitif boyutlarını Moğol etkisine atfettiler. Örneğin Nikolai Sergeevich Trubetzkoy, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russian Identity*, (Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1991). Moğol İmparatorluğu'nu medeniyet yayıcı, ilerici değerlere sahip ve hoşgörülü bir devlet olarak temsil eden yeni bir eser için bkz., Jack Weatherford, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, (New York: Crown, 2004).

deniyetin en fazla ilişkilendirildiği kavram haline getiriyor. Dahası, imparatorluk gibi görece somut bir siyasal organizasyon, medeniyet gibi görece soyut bir kavramın mekânsal ve zamansal çerçevesini çizerek incelenmesini mümkün kılıyor. Böylece Roma, Osmanlı, Aztek ve İnka imparatorluklarının sınırları kendilerine addedilen medeniyetlerin de sınırlarını çizmiş oluyor. Medeniyeti imparatorluk gibi somut bir siyasal varlığa bağlamak en azından medeniyetin yayılmasında ve küçülmesinde rol oynayan mekanizmalar hakkında fikir yürütmek için uygun bir çerçeve sunuyor. Bu bağlamda, Huntington'ın bahsettiği dinî değerlerin veya Braudel'in bahsettiği dünya görüşünün halk arasında eğitim ve propaganda yoluyla yayılmasında siyasal otoritenin başrol oynadığı tezi öne sürülebilir. Bununla beraber, siyasal otoritenin belli bir "güzellik" idealini veya estetik ve sanatsal zevkler bütününü halka kabul ettirmeye çalışması veya çalışsa bile başarıyla kabul ettirebilmesi, inanılması güç bir olasılık gibi geliyor. Bu tür konular siyasal otoritenin uzmanlık alanının çok dışında kalır ve sanatçıların, mimarların, müzisyenlerin ve entelektüel sınıfa mensup diğerlerinin ilgi ve uzmanlık alanına girer. Böylesi bir entelektüel sınıfın gelişmediği ortamlarda, ortada bir imparatorluk olsa bile medeniyetten bahsedilmemesi anlaşılabilir. Moğol İmparatorluğu'na medeniyet atfedilmemesinde böyle bir yaklaşım da etkili olmuş olabilir.

Son olarak, bazı Avrupa ülkelerinin denizaşırı sömürgeler yoluyla yayılma döneminde pek çok imparatorluğun "Batı" veya "Avrupa" medeniyetini yayma söylemini benimsediğini görüyoruz. Medeniyeti imparatorluğa bağlı gören zaviyeden bakıldığında Roma İmparatorluğu'nun kısmi istisnası bir yana bırakılacak olursa hiçbir zaman tek bir siyasi otorite altında yaşamamış olan Avrupa kıtasının nasıl ortak bir medeniyeti olabileceği sorulabilir. Bunun gibi, neden ve nasıl geçmişte İngiliz ve Fransız İmparatorluklarının ve günümüzde de ABD'nin, İngiliz, Fransız veya Amerikan medeniyetini değil fakat daha büyük bir "Batı Medeniyetini" korudukları ve yaydıkları iddiaları nasıl açıklanabilir? 2007 yılının ABD'sini, İngilizce dili, hâkim Protestan nüfusu, liberal demokratik kurumları, bilgi teknolojisine dayanan endüstriyel ekonomisiyle ve Atlantik okyanusunun öbür yakasında Yeni Dünya'daki konumuyla, bundan iki bin yıl önce Akdeniz çevresinde var olmuş, önceleri pagan sonraları Katolik nüfusu ve Latincesiyle, kölelik de dahil olmak üzere anti-demokratik toplumsal yapısı ve tarıma dayalı ekonomisiyle Roma İmparatorluğu'na bağlayan nedir?[33] Bu sorulara cevap verebilmek için, Batılı uluslar-

[33] Bu soruya "hiçbir şey" yanıtını vermek ve Batı medeniyetinin siyasal amaçlarla kullanılan bir entelektüel kurgudan başka bir şey olmadığını söylemek de mümkün. Fakat Batı medeniyeti

la Batı medeniyeti kavramı arasında kurulan mitik ilişkinin kuşaktan kuşağa geçerek yeniden üretilmesinde ve günlük hayatta temsil edilmesinde rol oynayan özgül mekanizmaları incelemek gerekir. Cevap epistemik-bilgi toplulukları ve onların faaliyetlerine yön veren içeriğin seçkinler arasında ve seçkinlerden diğer halk tabakalarına yayılmasını sağlayan mekanizmalarda bulunabilir.

3. ŞEHİR VE MEDENİYET: ETİMOLOJİK KÖKLER, SARAY HALKI VE SINIF İLİŞKİLERİ

Medeniyet bugün hem popüler eserlerde hem de sosyal bilimlerde en çok din ve imparatorluk kavramlarıyla beraber anılıyorsa da, bu sözcüğün değişik dillerdeki etimolojik kökleri açıkça tek bir ortak anlam köküne işaret ediyor: Şehir. Şaşırtıcı olan, medeniyeti şehir dışında başka kavramlara (din, dünya görüşü, ortak akıl, vs.) bağlayan Braudel gibi bazı yazarların medeniyetin şehirle olan şüphe götürmez etimolojik bağının farkında olmalarıdır.

> "Medeniyet" kelimesi –yeni bir kullanım (neologism)– on sekizinci yüzyılda Fransa'da geç ve engelsiz ortaya çıktı. Uzun süredir var olan ve on altıncı yüzyıldan beri kullanımda olan "medeni" ve "medenileşmek" kelimelerinden üretildi... Modern anlamı, "medeni olma süreci", daha sonra, 1752 yılında, o sırada bir dünya tarihi hazırlayan Fransız devlet adamı ve ekonomist Anne Robert Jacques Turgot'nun kaleminden çıktı fakat kendisi tarafından yayımlanmadı. Kelimenin bir yayında resmen ilk görünüşü 1756 yılında Mirabeau Markizi Victor Riqueti'nin –ünlü devrimci Mirabeau Kontu Honore'un babası– *Nüfus Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde gerçekleşti.[34]

Braudel, "Medeniyet genel anlamıyla barbarlığın zıddı anlamına geliyordu. Bir yanda medeni insanlar vardı, öbür yanda ilkel vahşiler ya da barbarlar", demektedir.[35]

Medeniyet kelimesinin ortaya çıkışındaki kilit anlambilimsel (semantic) gelişme sıfattan isme doğru olan harekettir. "O zamana dek, *poli* (kibar, nazik), *police* (organize, düzenli), *civil* ve *civilize* kelimelerine tekabül eden isimler yoktu."[36] Çeşitli sıfatların yeni ortaya çıkan "medeniyet" ismi yoluyla ve ona göre sabitleştirilmesi sürecinde sezilen dönüşüm o zamana dek öznel bir tutku ve davranış yönelimini tasvir eden pek çok

---

bir kurgudan ibaretse bile, bu ve diğer medeniyetlerin kurgulanışında etken olan mekanizmaların ortaya çıkarılması gerekir.

[34] Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, s. 3.

[35] A.g.e., s. 4.

[36] A.g.e., s. 4.

kelimenin "medeniyet" şemsiyesi altında sınırları çizilerek bir nesne gibi algılanmasının ve incelenmesinin de yolunu açmıştır. On sekizinci yüzyılda medeniyet kelimesinin ortaya çıkışı önceleri dinamik ve öznel niteliği olan bir kavramı dondurarak somut ve nesnel olarak tasvir edilebilir bir varlık haline getirme çabası olabilir. Bu dönüşüm (aşağıda Elias'ı incelerken değinilecek olan) Avrupa'da bu dönemde yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal mücadelelerin ışığında daha da önem kazanmaktadır.

Oysa medeniyet kavramı Fransızcada ve diğer Avrupa dillerinde ortaya çıkmadan en az dört yüzyıl önce Arapçada zaten vardı. Arapçadaki *medeniye* kelimesi "Şehir" anlamına gelen *Medine*'den gelir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed'in hicretinden sonra ilk Müslüman şehri ve İslâm devletinin başkenti olan şehrin adı da Medine'dir. *Medeniye* tam anlamıyla "şehir özelliği taşımak", "şehir-lik", demektir. On dördüncü yüzyılın büyük Arap İslâm âlimi İbn Haldun *Mukaddime*'sinde açıkça bu kelimeyi kilit bir kavram ve konu olarak kullanır. *Mukaddime*'nin birinci cildi medeniyetlerin doğasını ve Bedevilerin göçebeliği (*bedeviyye*) ile yerleşik insanların hayatı (*medeniyye*) arasındaki farkı inceler.[37] Arapçadan bolca etkilenen iki dil olan Türkçe ve Farsçaya da bu kilit kavram *medeniyet* ve *tamaddun* olarak geçmiştir. İbn Haldun'un eserine bakarak "medeniyet bilinci" İslâm ülkelerinde Hıristiyan dünyadan en az dört yüzyıl önce ortaya çıkmıştır denilebilir.[38]

Norbert Elias iki ciltlik büyük eseri *Uygarlık Süreci*'nde "medeniyet" ve "kültür" kelimelerinin ve bu kelimelerin ifade ettiği kavramların İngiltere, Fransa ve Almanya'da kendi tabiriyle toplumsal –ve psikolojik– başlangıç noktalarını (sociogenesis ve psychogenesis) incelemekte ve bu kavramların bu ülkelerde aldığı değişik anlamları aristokrasi ve burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesiyle ilişkilendirmektedir. İncelemelerini açarken Elias yetişkinlik ve medeniyet arasındaki kavramsal paralelliklere işaret etmektedir:

> Çocuklar ve yetişkinler arasındaki davranış ve tüm ruhsal yapı farkı medenileşme süreci boyunca artar. Örneğin bazı insanların veya insan gruplarının bize neden daha "genç" veya "çocukça", başkalarının daha "yaşlı" veya "yaşlıca" göründüklerinin anahtarı burada yatar... Bugünlerde psikologların ve pedagogların zihinlerini çokça meşgul eden Batı toplumlarına özgü psikolojik "büyüme", yüzyıllar boyu süren bir

[37] Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çeviren: Franz Rosenthal, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989).

[38] Bu bile tek başına Batı'da medeniyete dair tartışmalara hâkim paradigmanın varsayımlarını tersine çevirme, en azından temelden sorgulama potansiyeline sahip bir bulgudur.

> toplumsal medenileşme sürecinin sonucu olarak ve her genç insanın çocukluğundan itibaren otomatik olarak parçası olduğu süreçten başka bir şey değildir... Medeni toplumda bir yetişkinin psikogenetik (psychogenetic) yapısı "medeniyet"imizin sosyogenetik (sociogenetic) yapısından bağımsız olarak anlaşılamaz.[39]

Elias'ın *Medenileşme Süreci* adlı eserinin başlangıcında yer alan bir büyük inceleme "Almanca Kullanımda *Kültür (Kultur)* ve *Medeniyet (Zivilisation)* arasındaki farkın toplumsal başlangıç noktası (sociogenesis)"dır. Elias için medeniyet kavramı doğrudan doğruya Fransızcanın medeniyet dili olarak kabul edildiği aristokratik saray halkının yüksek kültürü, tavır ve davranışlarıyla bağlantılıdır. Yükselen orta sınıfların kültürel anlamda aristokrasiyle bütünleştiği ve benzer bir medeniyet söylemini benimsediği Fransa ve İngiltere'nin aksine, Almanya'da zaten zayıf olan orta sınıfın aristokratik saray hayatından kesin olarak tecrit edilmesi bu ülkede "kültür" ve "medeniyet" kavramlarının birbirine karşıt ve son derece farklı anlamlarla ortaya çıkmalarına neden oldu.[40] Almanya'da yükselen orta sınıf, medeniyet kavramını aristokrasiyle ilişkilendirilmesi sebebiyle karaladı ve sadece dış görünüşe yönelik bir incelik ve samimiyetsiz kibarlık olarak yorumladı. Aristokratik ayrıcalıklar temelinde dilsel bir fay hattı da vardı:

> Saraylarda, her nerede bunu yapmak için yeterince para varsa, insanlar 14. Louis'nin sarayındaki davranışları üstünkörü taklit eder ve Fransızca konuşurlar. Alt ve orta sınıfların dili olan Almanca hantal ve uygunsuzdur. Almanya'nın tek saray filozofu Leibniz, –ismi geniş saray çevrelerinde ün salan zamanın tek ünlü büyük Almanıdır–, Fransızca ve Latince yazar ve konuşur ve nadiren Almanca kullanır... Fransızca saraylardan burjuvazinin üst tabakasına yayılır... Fransızca konuşmak tüm üst sınıflar için bir statü sembolüdür.[41]

Elias medeniyet kavramının aslında "Batı'nın kendi bilincini ifade ettiğini"[42] iddia etse de, bu bilincin Fransızca ve/veya Latince aracılığıyla –ki bu ikincisi tek tek Avrupa uluslarını dinî bir kimlik olarak Hıristiyanlığa ve bir imparatorluk mirası olarak da Roma'ya bağlar– ifade edildiği ve kozmopolitan bir amaca yönelik olduğu görülmektedir. Örneğin Büyük

---

[39] Norbert Elias, *The Civilizing Process (Cilt I): The History of Manners*, (New York: Urizen Books, 1978), s. xiii.

[40] A.g.e., s. 9: "Almanya'da *Kultur* ve *Zivilisation* arasındaki kavramsal karşıtlık Alman orta sınıf entelektüellerinin saraylı üst sınıflara karşı ortaya koydukları polemikten kaynaklanır."

[41] A.g.e., s. 10-11.

[42] Ibid, s. 3.

Frederick, "Prusya'nın siyasi ve ekonomik kalkınması ve belki de dolaylı yoldan Almanya'nın siyasi gelişimi için herkesten fazlasını yapan kişi" olduğu halde, "Avrupa'nın ortak iyi cemiyet geleneğiyle, ulus-öncesi saray halkının aristokratik gelenekleriyle" yetiştirildiği için o aristokratik ulus-öncesi cemiyetin "dilini, yani Fransızcayı konuşur."[43] Bu tarihsel dönemeçte, Almanya'da medeniyet ve medeni kavramları açık bir şekilde Fransız imajıyla bütünleşmiştir.[44] Bu söylemsel çekişmede, yükselen Alman orta sınıfları "kültür" kavramını sahiplenerek bu kavrama gerçek erdem, dürüstlük ve içtenlik anlamlarını yüklemişler ve dışa dönük kibarlık, yüzeysellik ve sahtekâr bir nezaketle özdeşleştirdikleri Fransızca konuşulan saray hayatının "medeniyet"inin karşısına koymuşlardır.[45]

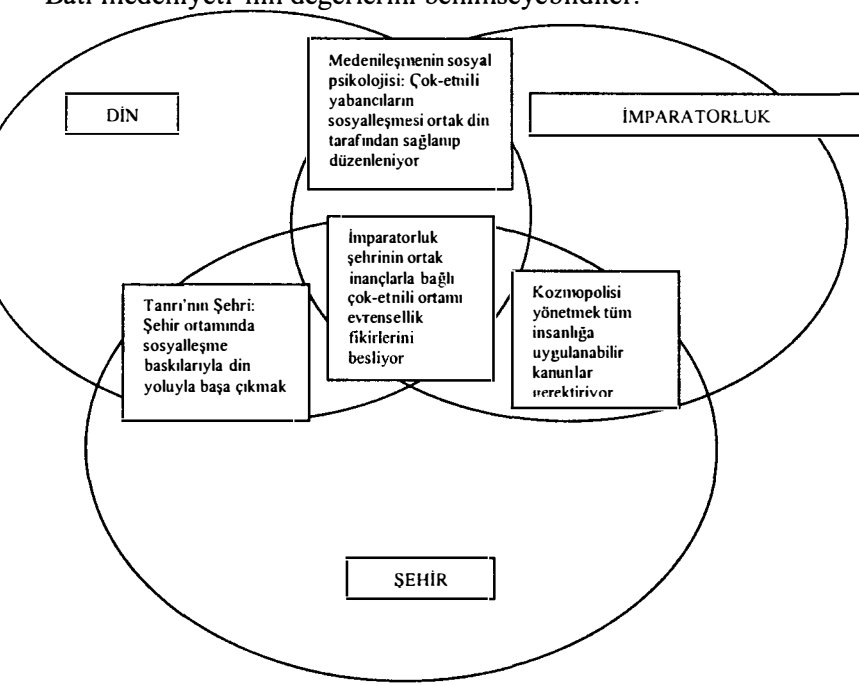
Almanya'nın aksine Fransa ve İngiltere'de ülke üst sınıflar tarafından daha önce sömürgeleştirildi; bu hem fiziksel olarak yoğun bir şehirler ağıyla hem de kültürel olarak aristokratik saray kültürünün pek çok sınıfa empoze edilmesiyle oldu. "Bu ilişkide bilhassa mühim olan saraylı aristokrasinin diğer sınıfları asimile etmesi ve tabiri caizse, sömürgeleştirmesidir (*colonization*)."[46] İngiltere'de ve Fransa'da aristokrat sınıfların kendi estetik ve sanatsal zevklerini, davranışlarını ve dünya görüşlerini toplum geneline yaymalarının başlıca mekanizmasını bu "dahili sömürgeleştirme" oluşturur. Orta sınıfların üst sınıflar tarafından "sömürgeleştirilmesi", uygun bir istiare olmakla beraber, kozmopolitan saray kültürünün ve zevklerinin zaman içinde kuşaktan kuşağa, toplum içinde sınıftan sınıfa ve mekân içinde bölgeden bölgeye geçişini sağlayabilecek somut bir mekanizmanın teşhis edilebilmesini sağlamak için yeterince açık değildir.

Bu makalenin iddiası yüksek öğrenimin ve özellikle kültürün üretimi ve yayılmasıyla ilgili bilim adamı ve sanatçılardan oluşan epistemik toplulukların, medeniyet kimliklerinin devam ettirilmesinin ve yeniden üretilmesinin başlıca etmeni olduklarıdır. Avrupa'nın Latince ve Fransızca okuyup yazan ve konuşan üst sınıfları arasındaki uluslar üstü ortaklığı büyük ölçüde yaralayan milliyetçiliğin ortaya çıkmasından ve ulus-devletlerin inşasından sonra bile pek çok Yunan, Latin, Orta Çağ Hıristiyan ve erken modern dönem yazarlarının ve metinlerinin Avrupa genelinde kanonik/klasik bir yüksek öğretim müfredatının parçası oldukları görülmektedir. Antik çağ ve Orta Çağ yazarlarından Aeschylus, Homer, Plato/Sokrates, Aristoteles, Sofokles, Aziz Augustine, Thomas Aquinas, Dante ve daha niceleri Avrupa coğrafyasında milliyetçiliğin ortaya çıkmasından

[43] Ibid, s. 14.
[44] Ibid, s. 30.
[45] Ibid, s. 29-31.
[46] Ibid, s. 21.

sonra da yüzyıllarca yüksek öğretim müfredatlarında yer almaya devam etti ve halen ediyor. Benzer şekilde, erken modern dönem düşünürleri olarak kabul edilebilecek Bacon, Descartes, Erasmus ve Spinoza halen antik çağın önemli düşünürleriyle büyük bir muhabbetin, ve aynı zamanda iletişim vasıtası olarak Latinceyi kullanan kozmopolit Avrupa yüksek kültürünün de, bir parçasıydılar. Mimarlar, ressamlar, şairler, müzisyenler, düşünürler ve din adamları Paris'ten Viyana'ya, Roma'dan Londra'ya Avrupa'yı boydan boya gezmeye Rönesans ve Aydınlanma süresince ve sonrasında da devam ettiler.

Matbaa kapitalizminin ilerlemesi, burjuvazinin ortaya çıkışıyla beraber, Latinceye karşı yerel dilleri güçlendirdi. Bu, bir yandan aristokratik ve kozmopolit Avrupa üst-kültürünü yaralarken öbür yandan da bu kültürün öğelerinin yerel dillere çevrilerek halk arasında, özellikle orta ve alt sınıflar nezdinde, yaygınlaştırılmasına hizmet etti. Aynı Latince metin üzerinde Latince yorumlar yapmanın zorlaştığı böyle bir dönemde, bu metinlerin İngilizce, Almanca, İspanyolca, İsveççe ve diğer Avrupa dillerine çevrilmesi sayesinde daha kalabalık halk kitleleri bu eserleri okuyarak, daha önceleri sadece ayrıcalıklı üst sınıflarla sınırlı olan ortak bir "Batı medeniyeti"nin değerlerini benimseyebildiler.



Şekil 2: "Medeniyet" şemasında Şehir, İmparatorluk ve Dinin birbirine bağlanmasının tetiklediği süreçler

ŞEHİR, İMPARATORLUK VE DİN ARASINDA EPİSTEMİK TOPLULUKLAR YOLUYLA GERÇEKLEŞEN DİNAMİK BİR SÜREÇ OLARAK MEDENİYET

Medeniyet kavramı değişik düşünürler tarafından şehir, imparatorluk ve din kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Din, imparatorluk ve şehrin kesişimi evrensel fikirlerin gelişmesine uygun bir ortam sunar (Şekil 2). Epistemik topluluklar medeniyete dair bilginin ve bilincin taşıyıcısı olarak öne çıktıklarına göre, bir medeniyetin kimliği ve varlığı da bu medeniyetin merkezleri arasında dolaşan kendine ait bir epistemik topluluğun varlığına bağlıdır. Örneğin Ortodoks medeniyetinin varlığını sorgularken, öncelikle Ortodoks ülkeleri arasında benzer metinler üzerinde bilgili ve muhabbet içinde bir bilim-sanat topluluğu olup olmadığını sormalıyız. Moskova'da, Sofya'da, Belgrat'ta, Atina'da ve Bükreş'te rahatlıkla ders verebilecek, yaşayabilecek ve üretebilecek, aynı uluslar üstü medeniyet dairesi içinde oldukları hissine sahip olacak böylesi bir epistemik topluluk var mı? Günümüzde kanonik bir grup eserin öğretilmesi yoluyla halklarında belli bir medeniyete özgü zevklerin ve inançların yerleşmesini amaçlayan ve açıkça tanımlanabilecek devlet grupları var mı?

"Üniversite" (evrensel-şehir) kavramı medeniyeti oluşturan temel kurumlara harika bir örnektir. Benedict Anderson'ın modern ulusları tanımlamak için kullandığı "hayalî cemaat" tarifi göz önüne alınırsa medeniyetler de kuşkusuz "hayalî cemaat"lerdir.[47] Bu vasıflarıyla, medeniyetler de, uluslar gibi, eğitim yoluyla belli inançların yayılması, muhayyel medeniyetin üyelerinin benzer eserlerle etkileşime girerek birbirleriyle eşzamanlı oldukları hissini tecrübe edebilmeleri ve son tahlilde toplumsal muhayyilede medeniyet kimliğinin yer edebilmesi için ileri derecede şehirleşmiş okuyan bir kamuoyuna ihtiyaç duyar. Milliyetçilik gibi, ortak bir medeniyetin geliştirilmesi ve savunulması etrafında seferber olan kimseler de bulunabilir. Böyle bir medeniyetçi seferberlik ve bilincin en iyi örneklerinin Batı'nın entelektüel merkezlerinde bulunması da hiç şaşırtıcı değildir, çünkü Batı ülkeleri kuşkusuz en kurumsallaşmış ve organize epistemik topluluğa sahiptir. Ufak fakat önemli bir örnek vermek gerekirse, Robert Maynard Hutchins tarafından Chicago Üniversitesi'nde başlatılan ve sonra ABD'nin pek çok üniversitesinde uygulamaya konan Büyük Kitaplar programı Batı medeniyetinin temelini oluşturduğu düşünülen birtakım kanonik/klasik okumaları merkeze alarak yürütülen ve

[47] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (gözden geçirilmiş yeni baskı), (London: Verso, 1991).

klasik eğitimi güçlendiren seçkin bir inisiyatiftir.[48] Leo Strauss –ki ABD'deki Yeni Muhafazakâr akımın felsefi kaynağı, fikir babası ve organizatörü sayılır– ve Allan Bloom gibi pek çok Chicago-temelli düşünür ve sanatçının (Nobel edebiyat ödüllü Saul Bellow gibi) medeniyet-temelli kimlik ve kültür algısını güçlendirdiklerine ve üniversiteleri Batı klasikleri üzerine bilgi sahibi öğrenciler yetiştirmeye teşvik ettiklerine şüphe yoktur.[49]

"İSLÂM MEDENİYETİ" KAVRAMINA EPİSTEMİK TOPLULUKLAR VE YÜKSEK ÖĞRETİM PERSPEKTİFİNDEN ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Bu makalede ortaya konan fikirler ışığında, İslâm medeniyeti kavramını çok kısa bir değerlendirmeye tâbi tutarak geçmişte veya günümüzde bir İslâm medeniyetinin var olup olmadığı sorgulanabilir. Bu sorunun başlangıç niteliğinde bir ön cevabı bir zamanlar İstanbul, İsfahan, Herat, Agra ve Kahire gibi saray halkları arasında dolaşan bir epistemik topluluğun devamını sağladığı ve bahsettiğim her üç alanda da, İslâm imparatorluğu, İslâm şehri ve İslâm dini olarak yansımasını bulan bir İslâm medeniyetinin var olduğu şeklindedir.[50] Arapçanın bilim-sanat dünyasının ve diğer seçkinlerin iletişim vasıtası olduğu bu dönemlerde Ömer Hayyam'ın şiirlerinden Kuran tefsirlerine kapsamlı bir ortak okumalar zemininden de bahsedilebilir. Aynı mimarların ve onların öğrencilerinin Hindistan'da, Irak'ta ve Rumeli'de saraylar ve türbeler, çeşmeler ve köprüler inşa ettikleri dahi görülebilir. İslâm medeniyetinin bu döneminin en meşhur tanıklarından biri de Timbuktu'dan (Mali) Volga havzasına (Tataristan), Kuzey Hindistan'dan Endülüs'e kadar İslâm dünyasını baştan başa gezen ve gittiği her yerde okumuş seçkinlerle benzer konular hakkında Arapça konuşabilen İbn Battuta idi. Asırlar boyu Osmanlı, Safevi ve Timur hanedanı arasında sanatçıları ve bilim adamlarını kendi saraylarına çekmek için bir mücadele vardı, ki böyle bir mücadelenin olması da aynı medeniyet havzası içinde dolaşan bir epistemik topluluğa işaret eder.

Farklı hanedanlar arasındaki evlilik kalıpları da belirli bir medeniyet içinde birliğe ve diğerleriyle arasına sınır çekmeye yardımcı olabilir. Avrupa'nın Hıristiyan hanedanları arasında evlilik o kadar yaygındı ki Bi-

---

[48] Howard Gardner, "Robert Maynard Hutchins: Bringing 'The Higher Learning' to America", *Leading Minds: An Anatomy of Leadership*, (New York: Basic Books, 1996), s. 111-130.

[49] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, (New York: Simon & Schuster, 1988); Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, (Glencoe, IL: Free Press, 1959).

[50] Michael Adas (derleyen), *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, (Philadelphia: Temple University Press, 1993).

rinci Dünya Savaşı'nın çıktığı 1914 yılına gelindiğinde İngiliz kraliyet ailesi hem Alman Kayzeriyle hem de Rus Çarıyla akraba olmuş, Yunanistan ve Bulgaristan gibi Osmanlı'dan yeni bağımsızlığını kazanmış Balkan devletleri ülkelerini yönetmek için Alman prensleri ithal etmeyi uygun görmüşlerdi. Oysa belki de manidar bir medeniyetler ayrılığının göstergesi olarak Osmanlı hanedanı İngiliz, Alman veya Rus hanedanlarıyla akraba değildi.

İslâm medeniyetinin siyasi yapısı günümüzden çok önce, Hindistan'ın, Orta Asya'nın, Mısır'ın ve diğer İslâm ülkelerinin sömürgeleştirilmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun da çökmesiyle ortadan kalktı. Sömürgelerin bağımsızlığını kazanmasından sonra da tekrar kurulmadı. Bu medeniyetle ilişkilendirilebilecek epistemik topluluklar kurumsal bir yeniden üretim mekanizmasına sahip olmadıkları için dağılarak yok oldular. Günümüzde halen diğerlerinden farklı bir "İslâm Şehri"nden bahsetmek mümkün ve şüphesiz bir din olarak da İslâmiyet varlığını sürdürüyor ve yavaş da olsa yayılıyor fakat bu medeniyetin bir imparatorluk veya onun günümüzdeki karşılığı sayılabilecek bir büyük devleti yok. Müslüman ülkeler arasında Rusya (Ortodoks), Çin (Doğu Asya dinleri), Hindistan (Hindu), ABD (Protestan) ve hattâ Brezilya (Katolik) ayarında bir büyük devlet yok. Belki de dünyanın diğer tüm medeniyetlerinin aksine, Müslüman ülkelerin arasında en büyük, en zengin ve en kalkınmış olanları bile (Pakistan, Endonezya, İran, Türkiye, Mısır, vs.) bir büyük devlet (great power) olmaktan çok uzak.

Daha da önemlisi, bilginler, filozoflar, mimarlar, müzisyenler ve diğer sanatçılardan oluşan ve öncelikle İslâm ülkeleri arasında dolaşan, ortak bir dil veya diller yoluyla hepsinin hakkında bilgi sahibi olduğu eserler ve konular üzerine konuşan ve tartışan İslâm medeniyetine özgü bir epistemik topluluk yok günümüzde ve en azından 20. yüzyılın başından beri de olmadı.[51] Böylesi epistemik toplulukların ve yüksek öğrenim yoluyla seçkinlerden orta sınıflara ve alt sınıflara süzülen bir "medenileşme süreci"nin yokluğunda, diğerlerinden ayrı bir İslâm medeniyetinden bahsetmek çok zor.

Günümüzde kendine özgü standart klasikleri ve onlar üzerine kurulmuş yüksek öğretimi, dünyanın dört bir yanını dolaşarak öğreten, öğrenen, tartışan ve kamuoyu oluşturan uluslararası ve kozmopolit epistemik

[51] Örneğin Adeeb Khalid, Rus Müslümanları arasında Cedid hareketini incelediği eserinde İstanbul'dan Semerkand'a, Tebriz'den Kahire'ye benzer yayınları ve tartışmaları takip eden entelektüellerden oluşan bir İslâm medeniyeti kamuoyundan kesitler veriyor. Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, (Berkeley: University of California Press, 1999).

toplulukları olan tek medeniyet kendisine seçtiği ve başkalarının da benimsediği ismiyle anmak gerekirse "Batı medeniyeti"dir. Eski Yunan ve Latin klasikleri, Orta Çağ Hıristiyan ve/veya modern Avrupa düşünürlerinin eserlerine hâkim bir öğretim görevlisi Chicago'da, Paris'te, Moskova'da, İstanbul'da, Delhi'de, Cakarta'da veya Tokyo'da yerleşip Plato'dan Rousseau'ya aynı eserler ve düşünürler üzerine dersler verebilir. Bu da Batı medeniyetinin tek evrensel medeniyet olmaya ne kadar yaklaştığını örnekliyor. Buna karşın İbn Sina'dan İbn Rüşd'e, İbn Haldun'dan Ömer Hayyam'a ve/veya *Hay Bin Yakzan*, *Bin Bir Gece Masalları*, *Kelile ve Dimne* gibi eserler ve Gazali ile onun eleştirmenleri arasındaki tartışmalar üzerine fikir üreten, birbirini takip eden, entelektüel kamuoyu oluşturan, uluslar üstü bir epistemik topluluk yok. Bu nedenle, genel hatlarıyla diğerlerinden ayrılabilecek bir İslâm şehri ve elbetteki İslâm dini var olduğu halde, siyasal veya entelektüel anlamda Batı medeniyetine benzer bir şekilde kendine özgü klasikleri, bilim ve sanat zevkleri etrafında oluşmuş uluslararası epistemik topluluklarıyla bir İslâm medeniyetinin var olduğunu iddia etmek oldukça zordur.

Bu makalede incelenen ve bu inceleme sürecinde bazıları sentezlenen, din, şehir ve imparatorluk kavramları etrafında organize edilen medeniyete dair farklı yaklaşım ve tanımlar da gösteriyor ki, çoğul anlamda medeniyetlerin olup olmadığı, medeniyetin nasıl tanımlandığına bağlı olduğu gibi, medeniyetin tanımı ve bu tanımdan yola çıkarak yapılan medeniyet(ler) tasnifi de, eğer varsa, "medeniyetler çatışması"na ilişkin tartışmaların doğasını ve seyrini ciddi şekilde etkileyecektir.

KAYNAKÇA[52]

Michael Adas (der.), *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, (Philadelphia: Temple University Press, 1993).

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991).

Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, (New York: Simon & Schuster, 1988).

Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, çev. Richard Mayne, (New York: Penguin, 1995).

Ibn Batuta, *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, (London: G. Routledge & Sons, 1929).

Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, (New Haven: Yale University Press, 1971).

S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*, (New York: Free Press, 1978).

Norberto Elias, *The Civilizing Process (Cilt I): History of Manners*, (New York: Urizen, 1978).

[52] 30. dipnotta tam bibliyografik bilgisi verilerek sıralanan eserleri kapsamaz.

Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* (New York: Vintage, 1973).

Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents,* (London: Hogarth Press, 1972).

Howard Gardner, *Leading Minds: An Anatomy of Leadership*, (New York: Basic Books, 1996).

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Summer 1993.

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History,* çev. Franz Rosenthal, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989).

Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*, (Berkeley: University of California Press, 1995).

Richard Ned Lebow, "Thucydides the Constructivist", *American Political Science Review,* Cilt: 95, Sayı: 3, (September 2001), s. 547-560.

Max Lerner, *America as a Civilization: Life and Thought in the United States Today*, (New York: Simon and Schuster, 1957).

Bernard Lewis, "The West and the Middle East", *Foreign Affairs,* (Ocak/Şubat 1997).

Bernard Lewis, "Rethinking the Middle East", *Foreign Affairs*, (Güz 1992).

Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *Atlantic Monthly*, (Eylül 1990).

William H. McNeill, *History of Western Civilization: A Handbook* (6. baskı), (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* çev. Maudemarie Clark ve Alan J. Swensen, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998).

Nikolai Sergeevich Trubetzkoy, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russian Identity*, (Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1991).

E. V. Walter, "Power, Civilization and the Psychology of Conscience", *American Political Science Review*, Cilt: 53, Sayı: 3, (Eylül 1959), s. 641-661.

Jack Weatherford, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, (New York: Crown, 2004).



İllüstrasyon: Cem Kızıltuğ, ***Why Turkey,*** 2004.

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI VE TÜRK BATILILAŞMASININ İMKÂNSIZLIĞI

Atalay Gündüz*

Şark'ı Batı'dan bakarak betimleyen, büyük ölçüde genelleyici, sistematik bir sözcük dağarcığının kaçınılmaz, hattâ bilimsel açıdan nesnel olduğu varsayılır.[1]

GİRİŞ

Samuel Huntington *Medeniyetler Çatışması* adlı eserinde Kemalizmin, yani Türk Batılılaşmasının başarısızlığını vurgulamış ve bu modelin Batılı olmayan toplumlara bir örnek teşkil edemeyeceğini savunmuştur. Edward Said'in *Oryantalizm*'de ve daha sonraki yazılarında tipik bir oryantalist tavrına sahip olmakla suçladığı Bernard Lewis'in "Müslüman Öfkesinin Kökenleri" (1990) başlıklı makalesinde ortaya koyduğu "medeniyetler çatışması" kavramı ile Soğuk Savaş sonrası dönemi tanımlamaya

* Dr. Atalay Gündüz, Ege Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü.

[1] Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ünler, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), s. 314.

çalışan Huntington'ın tezi tam anlamıyla oryantalist varsayımları kendine temel almıştır. Bu bağlamda Türkiye üzerine 1980 ve 90'larda yazılmış ve yine oryantalist bir tutum sergileyen Philip Glazebrook'un *Journey to Kars* (1984), Eric Lawlor'un *Looking for Osman* (1993) ve Jeremy Seal'ın *A Fez of the Heart* (1995) adlı seyahatnameleri ile Huntington birbirlerine atıfta bulunmadan Türk Batılılaşmasının başarısızlığı konusunda aynı noktaya varmışlardır. Bu makale kapsamında Türk Batılılaşması ve çağdaşlaşmasını eserlerinde oldukça yoğun bir şekilde ele almış Batılı seyyahların ve akademisyenlerin bu konuda ortaya koymuş oldukları tutum Huntington'ın eserindeki yaklaşım ile karşılaştırılmış ve *Medeniyetler Çatışması*'nın nasıl bir söylemi benimsediği tartışılmıştır.

Oryantalist bir metin olarak *Medeniyetler Çatışması*

1995 yılı yapımı *Canadian Bacon* adlı filminde, Michael Moore[2] süper bir güç olan Amerika'nın Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte büyük bir boşluğa düştüğünü, silah sanayiinin durma noktasına gelip binlerce insanın işsiz kalması sonucu bir hükümet krizi doğduğunu, bu krizden kurtulabilmek için de hükümetin medya ile işbirliği yaparak hemen birkaç gün içinde nasıl bir düşman yarattığını/icat ettiğini anlatır. Kısa bir süre öncesine kadar herkesin barışçıl bir ülke olarak bildiği Kanada'nın güya maskesi inmiş, gerçek niyetleri anlaşılmıştır. Moore'un filmi, Amerika Birleşik Devletleri'nin Soğuk Savaş sonrasında halkının gözünde askerî gücünü meşru kılma ve silahlanma yatırımlarını sağlam bir zemine oturtabilme yönünde nasıl ciddi bir kriz yaşadığını yansıtması açısından oldukça önemli bir filmdir. ABD öylesine büyük bir askerî güç haline gelmiştir ki güçlendikçe paranoya ve dış tehditlerle beslenir bir bünyeye dönüşmüştür.[3] Simon Clarke ve Paul Hoggett'ın da belirttikleri gibi, ABD'nin kendi yıkıcılığını reddedişine ve "Tanrı'nın seçilmiş insanlarının" sürekli olarak, Soğuk Savaş döneminde komünizm, sonrasında ise İslâm tarafından yıkıma sürüklenmek istendiğine dair önüne geçilmez korkuları olan paranoyak bir toplum oluşturulmaya çalışılmıştır.[4] Ortaya çıkan bu kriz anında oryantalist söylem imdada yetişmiştir. Bernard Lewis'in ortaya attığı, Samuel Huntington'ın geliştirip Beyaz Saray'ın hizmetine sunduğu "Medeniyetler Çatışması" kavramı Soğuk Savaş sonrasında İslâm'ın, bir tehdit unsuru olarak, komünizmden boşalan yeri doldurma-

[2] *Benim Cici Silahım* (2002) adlı belgesel filmiyle Oscar alan Amerikalı yazar ve yönetmen.
[3] Simon Clarke ve Paul Hoggett, "The Empire of Fear: The American Political Psyche and the Culture of Paranoia", *Psychodynamic Practice*, (Şubat 2004), s. 89-106.
[4] Ibid.

sında oldukça önemli bir işlev yüklenmiştir. Edward Said, *Oryantalizm* (1978) adlı eserinde, bütün oryantalist metinlerde görüldüğünü söylediği, Doğu'yu bir tehdit olarak algılama olgusunun, askerî gücü zinde tutmak ve ülke çıkarları uğruna başka halklara savaşlar açabilmeyi meşru kılmak için kullanıldığını ifade etmektedir. Amerikan medyasının İslâm'ı çoğunlukla "cihat" ve "dar'ul harb" kavramlarıyla özdeşleştirmesinin arkasında yatan en önemli sebep bu olsa gerektir.[5] Said'e göre, Doğu olarak, sözgelimi, Hindistan'a ölçülü bir şekilde yukarıdan bakmak mümkünken oryantalist söylem çerçevesinde İslâm her zaman tehlike çağrışımları barındırmaya devam edegelmiştir.[6] Said'in de belirttiği gibi bu oryantalist söylem kriz anlarında devreye girmekte ve Irak'ın işgalinde de bir kez daha görüldüğü gibi emperyalizmin hizmetinde kullanılmaktadır.[7]

Huntington'ın eseri, sadece Müslüman toplumları Batı için en büyük tehdit olarak yansıtmasıyla değil, daha başka birçok yönüyle de oryantalist bir metindir. Said'in oryantalist yaklaşımla ilgili olarak gözlemlediği dört temel dogma bağlamında Huntington'ın eserine baktığımızda görürüz ki *Medeniyetler Çatışması* diğer oryantalist metinlerle aynı ideolojik çizgide yer almaktadır. Nedir bu dört temel dogma? Said şu şekilde özetliyor bu dogmaları:

> İlki, akılcı, gelişkin, insani, üstün Batı ile sapkın, gelişmemiş, aşağı Şark arasındaki mutlak, sistemleşmiş farklılıktır. Bir diğer dogma, modern Şark'ın gerçeklerinden çıkarsanmış dolaysız kanıtlardansa Şark'a dair soyutlamaların, özellikle de "klasik" bir Şark uygarlığını temsil eden metinlere dayalı soyutlamaların daima yeğlenir olmasıdır.

---

[5] Bkz. Daniel Pipes, "What is Jihad?" *New York Post*, 31 Aralık 2002, 12 Aralık 2006, <http://www.danielpipes.org/article/990>. Amerikan medyasında bu konuda yayımlanmış başka bir örnek ise Bat Ye'or, "Jihad and Human Rights Today", *National Review Online*, 1 Temmuz 2002, <http://www.nationalreview.com/comment/comment-yeor070102.asp>.

[6] Aynı söyleme, halen devam eden Irak işgalinde de rastlamak mümkündür. Saddam rejiminin nükleer silah ve kitle imha silahları üretmiş veya üretmek üzere olduğunu iddia eden Bush hükümeti, Irak'ı dünya barışına bir tehlike olarak takdim etmiştir. Irak'ı işgal edip Saddam gibi despot ve insanlığı tehdit etmekte olan bir caniyi devirerek Amerika'nın uygarlık götürme görevi yerine getirilmiştir. Bu söyleme göre böylesi Iraklılar için de iyi olmuş, bu sayede onlar da Saddam'dan kurtulmuşlar ve nihayetinde iyiliksever Amerikan güçleri sayesinde demokrasiye ve insanca bir yaşama kavuşabilmişlerdir. George W. Bush'un Mayıs 2004'te Carlisle Pennsylvania'da Birleşik Devletler Harp Akademisi'nde, Irak'ta demokrasinin ve özgürlüğün nasıl sağlanacağına dair yaptığı konuşma Irak'ın işgalini Beyaz Saray'ın nasıl meşru kılmaya çalıştığına dair söyleminin tipik bir örneğidir.

[7] Said, "Preface," (2003), *Orientalism*, (New York: Vintage, 1994), s. xvii-xviii. 11 Eylül 2001 saldırılarının Huntington'ın tezinin doğrulandığı şeklinde yorumlanmasının Irak'ın ve Afganistan'ın işgalini meşru kılmak için kullanıldığını ve bu açıdan oryantalist söylemin neredeyse hiçbir düzeltmeye uğramadan fütursuzca Orta Doğu politikalarının belirlenmesinde hayli önemli bir yeri olduğunun her gün bir kez daha ortaya konduğunu belirtiyor.

> Üçüncüsü, ezeli-ebedi, tekbiçimli ve kendini tanımlamaktan âciz olduğu dogmasıdır; buna bağlı olarak, Şark'ı Batı'dan bakarak betimleyen, büyük ölçüde genelleyici, sistematik bir sözcük dağarcığının kaçınılmaz, hattâ bilimsel açıdan nesnel olduğu varsayılır. Dördüncü bir dogma, Şark'ın önünde sonunda ya korkulması gereken bir şey (Sarı Tehlike, Moğol Sürüleri, kahverengi derililerin hâkimiyeti) ya da edilgenleştirilerek, araştırma ve gelişmeyle, mümkünse doğrudan doğruya işgal edilerek denetim altına alınması gereken bir şey olduğudur.[8]

Birinci noktaya yine Said'in Huntington'a yönelttiği eleştiri çerçevesinde yaklaşmak mümkün.[9] Said'e göre Huntington'ın Batı, Çin, Hindu, İslâm medeniyetleri gibi aşırı genellemelerde bulunması ve bu öğeler arasında keskin ve giderilemeyecek derecede büyük farklılıklardan söz etmesi, tezinin daha baştan geçersiz kılınmasına yetecek derecede büyük bir handikap yaratıyor. Said, bu tür ayrımların "saldırgan, yapılandırılmış ve durumsal"[10] olduğunu vurgulayarak bu sınıflandırmaların ve paradigmaların hepsinin "istenmeyecek ölçüde muğlak ve manipülasyonlara açık soyutlamalar"[11] olduğunun altını çiziyor. Said'e göre "kültür ve kimlik arasında tam bir homojenlik olduğunu varsaymak, yaşamsal ve doğurgan noktaları gözden kaçırmaktır."[12] Bu kültürler birbirlerinden ayrıldıkları ve farklılaştıkları yerler kadar, hattâ bundan da çok, birbirlerinden aldıkları ve paylaştıkları, gene birbirlerine aktarabilecekleri ile çatışma ve düşmanlıktansa paylaşıma ve dostluğa da yönelebilirler. İkinci oryantalist dogmanın izlerini Said'in Huntington eleştirisinde bulmak mümkündür. Huntington'ın tezini Lewis'in "Müslüman Öfkesinin Kökenleri" (1990) adlı makalesindeki varsayımlarının üzerine kurması, onu ister istemez Lewis'in "tembel soyutlamaları, tarihin pervasızca çarpıtılması, medeniyetlerin mantık dışı ve öfkeden kudurmuş gibi toptan aşağılanması"[13] gibi suçlarına ortak ediyor.

Said'in oryantalist söylemde saptadığı ve Huntington'ın eserine de sinmiş ilk iki dogma ve Doğu'nun sürekli bir tehdit olarak algılanması olan dördüncü dogmaya da kısaca değindikten sonra, bu makalenin merkezinde bulunan üçüncü temel dogma üzerinde çok daha kapsamlı bir şe-

---

[8] Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (1978) çev. Berna Ünler (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), s. 314-15.
[9] Said, "The Clash of Definitions", *Reflections on Exile and Other Essays*, (Cambridge, Mass: Harvard UP, 2000), s. 569-590.
[10] Ibid., s. 577.
[11] Ibid., s. 573.
[12] Ibid., s. 578.
[13] Ibid., s. 572.

kilde durulacaktır. Said'e göre oryantalist söylem, Doğu'yu "ezeli-ebedi", yani zaman içinde donmuş ve gelişime kapalı bir bütün olarak varsayar. Bu varsayım çerçevesinde, neredeyse iki yüzyıldan beri Türkiye'nin yaşadığı kendini tekrar tanımlama ve toplumu dönüştürme projesi Huntington'ın eserinde son derece önemli bir tartışma konusuna dönüşmüştür. Medeniyetleri kesin çizgilerle ayıran Huntington için, bir toplumun onun koyduğu sınırlar dışına çıkmaya çalışması kabul edilebilir bir şey değildir. Öte yandan, bu tutum Huntington'a özgü olmaktan uzaktır. 1980'lerde ve 90'larda yazılan Batılı seyahatnameleri incelediğimizde, Huntington ile aynı çizgide buluşan birçok anlatı ile karşılaşıyoruz. Fakat bu tartışmaya girmeden önce, Huntington'ın tezinin hangi şartlarda ortaya çıktığına ve nasıl bir tartışma ile bu tezi desteklediğine bir göz atmakta fayda var.

Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra Amerikalı siyaset bilimcileri arasında yeni oluşan konjonktürü tanımlamak ve buna yön vermek için ortaya çıkan rekabette Fukuyama ilk başlarda önde gibi gözükürken, Huntington'ın onun tezine karşı ortaya attığı medeniyetler çatışması tezinin Amerikan siyasetine yön verenler tarafından daha çok tutulmasıyla Fukuyama'nın tezi unutulur gibi olmuş ve ikinci plana düşmüştür.[14] Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle "tarihin sona erdiğini"[15], yani bütün ülkelerin liberal demokraside birleşip çatışmaların asgariye ineceğini öne sürerek iyimser bir kâhinliğe soyunan Francis Fukuyama'ya cevap çok gecikmeden Samuel Huntington'dan gelir. Fukuyama'nın tezini reddeden Huntington *Medeniyetler Çatışması*[16] adlı eserinde, ideolojik savaşın sona ermesiyle toplumların kendilerini kendileri gibi olmayanlara karşı tanımlayacaklarını ve bunun da evrensel bir anlaşma zemininin kurulması şöyle dursun "medeniyetler arası" bir çatışmayı tetikleyeceğini öne sürüyor.[17]

Huntington, Soğuk Savaş döneminde geçici bir ideolojiler çatışması yaşandığını fakat bu çekişmenin sona ermesiyle tarihsel olana, medeniyetler arası ilişkilerde hâkim olan çatışmaya geri dönüleceğini vurguluyor.[18] Huntington'a göre Soğuk Savaş sebebiyle Batı'nın önemli bir müttefik olarak gördüğü Türkiye, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle Batı için

---

[14] Edward Said, "The Clash of Ignorance," *The Nation*, 22 Ekim 2001, <http://www.thenation.com/issue/20011022>.

[15] Bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, (1993), çev. Zülfü Dicleli, (İstanbul: Gün, 1999). Özellikle "Barışçı Bir Birliğe Doğru" başlıklı bölüm, s. 275-282.

[16] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1996).

[17] Ibid., s. 66-68.

[18] Ibid., s. 54.

önemini kayda değer bir şekilde yitirmiştir.[19] Öyle ki çok uzun yıllar Avrupa Topluluğu'na girmek için sırada beklemiş Türkiye, Soğuk Savaş döneminde olası ve ön sıralarda bir aday gibi görülürken Sovyet bloğunun dağılmasıyla birden arka sıralara itilmiş ve daha gerilerdeki ülkelerin adaylığı ve sonra da tam üyeliği ön plana alınmıştır.[20] Huntington'a göre, Avrupa Birliği'nin bu soğuk tutumu, Türkiye'nin Müslüman bir ülke olmasından kaynaklanmaktadır.[21] AB'nin Türkiye'ye yaklaşımı bu açıdan yorumlandığında, Avrupa dış politikasını medeniyetçi, daha doğrusu dinsel yakınlıkların belirlediği ortaya çıkmış oluyor. Bu bağlamda, Huntington'ın medeniyetleri nasıl tanımladığı ve bu ayrımları hangi ölçütler üzerinden yaptığını görmek önem kazanıyor. Huntington bugünün dünyasında belli başlı medeniyetler olarak şunları sayıyor: Çin, Japon, Hindu, İslâm, Ortodoks, Batı ve Latin Amerika (45-47). Batı medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran öğeleri ise şu şekilde sıralıyor: 1) Roma ve Yunan medeniyetlerinin bıraktığı mirası kendisi için bir başlangıç noktası kabul etmiş olmak. 2) Katolik ve Protestan dinsel kurumlarının hâkim olması. 3) Germen ve Latin dillerini kullanıyor olmak. 4) Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması. 5) Hukukun her şeyin üstünde tutulması. 6) Toplumsal çoğulculuk. 7) Temsil organlarının mevcudiyeti. 8) Bireycilik.[22]

Huntington, Batı'nın ekonomik, teknolojik ve askerî alanda tarihte benzeri olmayan bir şekilde yükselişine, Batılı olmayan ülkelerde üç çeşit tepki ortaya çıktığını savunuyor.[23] Birinci tepki olarak, Japonya'nın 16. ve 19. yüzyıllarda gösterdiği ("rejectionism") "reddetmecilik" tavrını örnek olarak sunuyor.[24] Kemalizm olarak nitelediği ikinci tavrın en önemli temsilcisi kuşkusuz Mustafa Kemal Atatürk'tür. Bu yaklaşım, çağdaşlaşmanın ancak ve ancak içinden gelinen sosyo-kültürel geleneğin ve kurumların tamamen terk edilerek, yerine Batı kurumlarının ve kültürünün konulmasıyla başarılabileceğini varsayar.[25] Üçüncü ve son tepki ise, geleneksel değerlere sahip çıkarak, çağdaşlaşmayı bu değerler üzerine kur-

[19] Ibid., s. 145.

[20] Ibid. Huntington'ın bu olguya ilişkin diğer bir kanıt olarak ortaya koyduğu örnek ise, Almanya'nın 1991 Irak Savaşı sırasında Irak tarafından Türkiye'ye yapılacak bir saldırının NATO'ya yapılmış bir saldırı olarak algılanması gerektiği konusundaki görüşmelerde böyle bir durumda Türkiye'nin NATO tarafından savunulması önerisini veto etmesidir.

[21] Ibid., s. 146. Bulgaristan, Romanya, Polonya ve Macaristan gibi ülkelerin Türkiye'den öne geçmesini ise, Avrupa Topluluğu'nun sona eren ideolojik rekabetten sonra dinsel bir ortaklığa ve müttefikliğe doğru evrildiği yolunda okumak gerektiği şeklinde yorumluyor.

[22] Ibid., s. 69-72.

[23] Ibid., s. 72.

[24] Ibid., s. 72-73.

[25] Ibid., s. 73-74.

maktır. Bu üç yaklaşımın kısa bir değerlendirmesini ve karşılaştırmasını yapan Huntington, "reddetmeciliğin" her geçen gün küçülen çağdaş dünyadan soyutlanmaya, Kemalizmin ise yüzlerce yılda oluşmuş toplumun kendi öz birikimine ve geleneğine sırtını dönerek yerine tamamen yabancı ve yeni bir kültür koyarak toplumun kültürel bir travma yaşamasına sebep olduğunu belirtiyor.[26]

Huntington'a göre Batılı olmayan toplumların çağdaşlaşırken, aynı zamanda Batılılaşmakta oldukları varsayımı ciddi bir yanılgıdır.[27] Bir ülke kalkınma modeli olarak Batılılaşmayı seçmiş olsa bile, çağdaşlaşmayı da mutlaka içinde barındıran bu hareket sayesinde, o toplum zamanla ekonomik ve kültürel olarak güçlenir ve güç dengesi Batılı olmayan toplum lehine değişir. Böylece, bu toplumlar kendilerine duydukları güveni tekrar kazanır ve öz kültürel değerlerine daha çok sahip çıkarak Batı'nın kültürel değerlerinden uzaklaşmaya başlarlar. Batılı olmayan toplumlarda siyasetçiler ne kadar Batılı olduklarını sergileyerek değil, etnik, milliyetçi ve dinî yönlerini ön plana çıkararak seçim kazanmaktadırlar.[28] Bu da Kemalist modelin iflası anlamına gelmektedir.[29]

Huntington'ın anlatımıyla, 1920'lerde ve 30'larda Kemalizm çağdaşlaşma adına Türkiye'de kurumsal ve kültürel bağlamda çok büyük ölçekli, tarihte neredeyse eşi benzeri görülmemiş radikallikte değişiklikler gerçekleştirmiştir.[30] Padişahlık ve halifelik kaldırılmış, dinî okullar yasaklanmış, geleneksel takvim kaldırılmış, Büyük İvan'ın yaptığına benzer şekilde kılık kıyafet değişikliğine gidilmiştir. Buna benzer kurumların ve geleneklerin yeri Batılı muadilleri ile doldurulmaya çalışılmıştır. Tüm bunların neticesinde, Türkiye iyi kötü bir Batı toplumu görüntüsü çizmeye çalışmış, hattâ NATO üyeliği ile bir ayağını kapıdan içeriye sokmayı başardığı yanılgısına da kapılmıştır. Öte yandan, Türkiye'nin 1952'de stratejik bir müttefik olarak NATO üyesi olması ve bu sayede milyarlarca dolarlık Batı yardımı alarak ordusunu modernleştirmesi onun Müslüman ülkelerden uzaklaşması pahasına gerçekleşen adımlar olmuştur. Hattâ Batı'ya olan bu yakınlığından dolayı Türkiye, 1955 Bandung Konferansı'nda diğer Müslüman ülkelerce kâfirlikle suçlanmıştır.[31] Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle Türkiye'nin Batı'dan dışlanma süreci başlamıştır. Bu se-

[26] Ibid., s. 72-74.
[27] Ibid., s. 109-110.
[28] Ibid., s. 93. Huntington, bu tezini desteklemek için Refah Partisi'nin 1994 yerel seçimlerinin galibi olmasını Türkiye'de Atatürkçülüğün zayıflayıp köktendinciliğin güçlenmekte olduğuna dair bir gösterge olarak yorumluyor. Ibid., s. 148.
[29] Ibid., s. 93-94.
[30] Ibid., s. 144.
[31] Ibid.

beple, Türkiye kendine yeni bir kimlik inşa ederek, Batı'ya bir alternatif yaratma çabasına yönelmiştir. Türkiye'nin Türki Cumhuriyetlerle yakınlaşması, Batı'ya tepkili olan Türklerin seçimlerde Batı karşıtı bir partiyi birinci yapması gibi göstergeler Kemalizmin Türkiye'de kaybettiğinin ve Kemalist modelin çöktüğünün işaretleridir.[32] Tezini Fukuyama'nın tarihin sonu paradigmasına karşı kuran Huntington için, Kemalizmin başarısızlığa uğramış olduğunu savunmak son derece önemli bir nokta. Çünkü Huntington'ın inşa etmeye çalıştığı paradigma, toplumların yerel değerlerinden sıyrılarak evrensel bir noktada buluşmaya yöneldiğini reddederek bunun tam aksini, yani insanların yerele dönerek evrensel maskesi altında ortada dolaşan Batı'ya karşı kendilerini tanımladıkları ve onu kendilerine hedef olarak seçtikleri ve kendi kimliklerinin yeniden inşası aşamasında, Batı'yı bir Öteki olarak seçtikleri noktasında yoğunlaşıyor.[33]

1930'LARDA KEMALİST DEVRİMİN TEMSİL BİÇİMLERİ

Atatürk devrimlerine ve onun sonuçlarına karşı duyulan ilgi çok da yeni bir olgu değildir. Aslında Atatürk devrimleri ve onun başlattığı kültürel değişim programı ilk hayata geçirilmeye başlandığı yıllardan beri, Türkiye üzerine yazan birçok Batılı araştırmacının ve seyyahın da en çok ilgisini çeken konulardan biri olmuştur.[34] Amerikalı araştırmacı Henry Ellisha Allen, bu hareketin nasıl büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulayarak, Müslüman bir halkın Batılılaşma çabalarının tarihin en önemli oluşumlarından biri olduğuna dikkati çeker ve bunun medeniyetler arası bir geçiş olduğuna işaret eder.[35] Birkaç yıl öncesine kadar İslâm'ın halifesi tarafından yönetilen bu ülkenin, emperyalizme karşı verilen savaşta gösterdiği başarıda olduğu gibi, çağdaşlaşma yönünde yaptığı atılımda da diğer Müslüman ülkelerine bir örnek teşkil edebileceğinden söz eder. Bu bağlamda Türk çağdaşlaşması son derece olumlu bir atılım olarak temsil edilmektedir.[36]

30'lu yıllarda Türk çağdaşlaşmasını inceleyen bir başka eser ise J. A. Spender'ın *The Changing East* (*Değişen Doğu*) (1932) adlı eseridir.

---

[32] Ibid., s. 145-149.

[33] Ibid., s. 125-126.

[34] Bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, (London and New York: I.B. Tauris, 1993). Zürcher bu noktayı özellikle vurgulamaktadır. Cf. "Batılı olmayan Müslüman bir ülkenin geçmişine sırtını dönerek Batı'ya katılmaya kalkışması, tamamen yeni ve modern bir Türkiye'nin ortaya çıktığının genelde kabul gördüğü Batı'da büyük bir etki yaratmıştır." Ibid., s. 201.

[35] Henry Ellisha Allen, *The Turkish Transformation: A Study of Social and Religious Development*, (Chicago: U of Chicago P, 1935).

[36] 1930'lu yıllar göz önüne alındığında bu, oldukça yerinde bir gözlemdir. Öyle ki İran gibi Müslüman ülkeler Türkiye örneğini takip etmiş ve kendi çağdaşlaşma hareketlerini başlatmışlardır.

Spender 1926'da, İstanbul'a vardığında başkentin buradan Ankara'ya aktarılmış olmasını, daha yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti devletinin kendini radikal bir şekilde Osmanlı'nın mirasından koparmaya çalıştığının bir işareti olarak yorumlar. Böylesine büyük bir kopuşu bir taraftan delilik olarak tanımlarken, bir taraftan da bu büyük değişimi göze alabilme cesaretini gösteren milli hükümete büyük bir hayranlık duyar.[37]

Türkiye'nin kalkıştığı bu değişim hamlesinin büyüklüğünü gözlemleyen yazarlardan biri de Lilo Linke'dir. Adından da anlaşılacağı üzere Linke *Allah Dethroned*[38] (*Tahtından İndirilmiş Allah*) başlıklı seyahatnamesinde, teokratik bir devlet rejiminden laik bir düzene geçen Türkiye'de insanların bu değişimi nasıl algıladıkları ve bu değişime ayak uydurmakta yaşadıkları zorlukları anlatmaya çalışır. Demiryolu şantiyelerini ve yeni kurulan fabrikaları da gezen Linke, devrimlerin bazılarını radikal bulsa da, bu değişimin olumlu yönlerine de ışık tutmaktan geri kalmaz.[39]

---

[37] Cf. "Bu yabancı diyarın birbiriyle çatışan tutku ve ihtiras dünyası karşısında, duygularım alabildiğine karmakarışıktı. Hareketin bir tarafında şahsiyet ve kararlılık, diğer tarafındaysa merhametsizlik ve temelsiz bir kendini beğenmişlik. Ancak son derece güçlü bir iradeye sahip bir adam ve gözü yılmayan bir amaca odaklanmışlık Türkleri İstanbul'dan çıkarıp, Anadolu'nun yolunu tutmaya razı edebilirdi. Bu tamamen Doğu'ya özgü bir düşünce tarzı ve insana ister istemez Hindistan'da karşılaşılan ve çok kısa bir zamanda boşaltılmış olmanın izlerini taşıyan terk edilmiş kentleri hatırlatıyor. Yine de bunun gerisinde yalnızca mantıklı olmakla kalmayıp saygıyı ve alâkayı da hak eden bir niyet vardı. Kana bulanmış ve yozlaşmış bir Osmanlı geleneğinden kopmak için, bütün uzuvlarından vazgeçmeye hazır olduğunu cesurca haykıran bir insana saygı ve muhabbet duymadan edemiyorsunuz. . . . Bu hareketin ateşli taraftarlarıyla konuştum, samimiyetleri ve şevkleri konusunda en ufak bir şüphem bile yok. Gerçekleştirmek istediklerinden ve önlerine çıkacak maddi ve manevi engelleri nasıl aşacaklarından hararetle bahsediyorlar. Kendi ayakları üzerinde durabilen, kendi uygarlığını geliştiren, kanını emip canını bitiren yabancı parazitlerden ve safralarından kurtulmuş yeni bir Türkiye istediklerini anlattılar bana." *Changing*, s. 39-40.

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi belki de yazarın bu modernleşme çabasına girişmiş insanların görüşlerine de yazısında yer vermesi ve onların gözüyle bakıldığında bu değişimin ne anlama geldiğini anlamaya çalışmasıdır. Yazar her ne kadar oryantalist varsayımlardan vazgeçmek istemese de ve söz hakkı tanıdığı seslerin kimliklerini silip onların bireyselliklerini ellerinden alsa da yine de değişmek istemeye yönelik sebepler metnin içinde yerlerini bulmuş durumdalar.

[38] Lilo Linke, *Allah Dethroned: A Journey Through Modern Turkey*, (London: Constable & Co., Ltd., 1937).

[39] Örneğin, genç Cumhuriyetin okullarında yetişmiş ve ideolojisini benimsemiş on beş yaşında bir kız ona geçmişten ders çıkarmak dışında hiçbir şey beklememesi, her şeyi gelecekten ümit etmesi, gözlerinin ve ruhunun her zaman ileriye dönük, hayatının zevk ve mutlulukla dolu olmasını öğütleyen Cumhuriyetin ideallerini ve geçmişle olan ilişkisini anlatan bir şiir okuduğunda, yazar duygu ve düşüncelerini şöyle anlatır. Cf. "Bu güzel şiiri duyup da duygulanmamak elde değil. Bu kendine hâkim kıza hislerimi belli etmekten korkarak, onunla göz göze gelmekten adeta çekindim. Şimdiden benden bir kuşak ilerideydi, öyle bir kuşak ki korkunç bir savaşın anıları ve acıları veya sırtını döndüğü Avrupa'nın karışıklığı ile uğraşmak zorunda kalmamış. Ne de ülkesinin kendinden yirmi yaş büyük kadınları ile paylaştığı çok fazla bir şey var. Son derece açık fikirli, bağımsız, iyimser ve yalnızca kendinin değil aynı zamanda ülkesi-

Allen'in, Spender'ın ve Linke'nin anlatıları göz önüne alındığında, bu kuşağın Batılı yazarlarının medeniyetler arası çatışma veya İslâm-Batı gibi karşıtlıklara çok fazla itibar etmediklerini ve Türk çağdaşlaşmasının dinamiklerini oldukça yakın bir şekilde takip ederek, bu hareketi büyük bir saygıyla ve özenle, ellerinden geldiğince farklı yönleriyle yansıtmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Öte yandan 1980'li yıllara gelindiğinde, bu tavırdan uzaklaşıldığını ve yepyeni bir yaklaşımın benimsendiğini gözlemlemekteyiz.[40]

1980 VE 90'LARIN İNGİLİZ GEZİ YAZININDA TÜRK BATILILAŞMASININ SORGULANMASI

Huntington'ın Türk Batılılaşmasının başarısızlığa uğrama sebeplerinden biri olarak gösterdiği, Batılı toplumların Türkiye'yi kendilerinden biri olarak benimseyip bağrına basmadığı yönündeki tespiti[41] Philip Glazebrook'un *Journey to Kars*[42] adlı seyahatnamesinde oldukça ilgi çekici bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşık iki ayını geçirdiği Türkiye'den ayrıldıktan sonra, İngiltere'ye Bulgaristan, Macaristan ve Romanya üzerinden dönmekte olan Glazebrook, bu Balkan ülkelerinde "her ne kadar buraları Rus uyduları"[43] konumunda olsa da, "ne Türkiye'nin NATO üyesi bir ülke olması, ne Avrupa Ekonomik Topluluğu, ne de Atatürk'ün kendi kendine ilan ettiği Avrupalılaşma. . . . Bunların hiçbiri Türkiye'yi bana yaklaştırmıyor" diye yazıyor. Yazar Türk insanına karşı bir ilgi ve merak duyduğunu ama kendini Türkiye'de evinde hissetmediğini ve kendini de Türklerle "kardeşmiş" gibi algılamadığını ısrarla vurguluyor.[44] "Zaten ben Türkiye'den böyle bir şey de beklemiyorum. Orasının, ancak evde hissettiğimin zıttı bir yer olmasını bekliyorum"[45] diyerek de Avrupalılık kimliğini anti-Türk olarak kurguladığını itiraf etmekten çekinmiyor. Glazebrook'un anlatısında, Türk Batılılaşmasının başarısız olarak

---

nin de mutlu geleceğini inşa etmekle ilgili oldukça net planları var. İnançsız biri olmama rağmen, ülkemde dostlarımın ve benim yapmayı başaramadığımızı gerçekleştirebilmesi için dua ettim." Ibid., s. 222. Yazarın Türk devrimine dair olumlu gözlemleri bununla da kalmaz. Genç Cumhuriyetin sanayileşme, eğitim, sağlık ve ulaştırma konusunda yaptığı atılımları ve bunun sıradan insanın hayatına getirdiği değişiklikleri ayrıntılı bir şekilde aktarır yazar.

[40] 80'li yılların başında ortaya çıkan bu yeni yaklaşıma Salman Rüşdi "Raj Revivalism" yani kaybedilen imparatorluğun o güçlü zamanlarına duyulan özlem diyor. Bkz. Salman Rüşdi. "Outside the Whale", *Imaginary Homelands*, (London and New York: Granta, 1991), s. 87-101.

[41] Huntington, s. 145-46.

[42] Philip Glazebrook, *Journey to Kars: A Modern Traveler in the Ottoman Lands*, (New York: Atheneum, 1984).

[43] Ibid., s. 196.

[44] Ibid., s. 197.

[45] Ibid.

algılanışı yazarın kişisel kaprisinin ötesinde bir sebep, örnek ya da veri ile desteklenmezken, Eric Lawlor'un *Looking for Osman*[46] ve Jeremy Seal'ın *A Fez of the Heart*[47] adlı eserleri, Türk Batılılaşmasının başarısızlığını, Huntington ile aynı noktaya vararak, bu hareketin Türkiye'ye faydadan çok zarar getirdiğini ispatlamaya çalışır.

Looking for Osman'da, Lawlor on dokuzuncu yüzyıl seyyahlarının izinden giderek, egzotik Türkiye'nin keşfine çıktığını söyler.[48] İstanbul'da geçirdiği sürede arkadaş olduğu Selim ve Ercümen tam da bu kültürel bölünmeyi sembolize eden iki karakterdir. Kendini Batılı ve çağdaş olarak niteleyen Selim karşısında, milli ve dinî değerlerine son derece bağlı Ercümen vardır. Selim, yazarı Boğaz'da rakı içmeye, Çehov'un oyunlarını seyretmeye götürürken; Ercümen onu Osmanlı'dan kalma camilere yönlendirir. Hattâ yazara İslâm'ı överek ve odasına Kuran-ı Kerim'in İngilizce çevirisini bırakarak, belki de onu Müslüman yapmaya çalışır. Lawlor, Türkiye'nin diğer yerlerini gezerken de sürekli bu bölünmüşlüğe dikkati çeker. Selim her ne kadar Batılı olduğunu iddia etse, kendini Türk ve Müslüman kimliğinden soyutlamaya ve bu kimliğin sembollerinden uzaktaymış gibi görünmeye çalışsa da, bir türlü Lawlor'u buna ikna etmeyi başaramaz. Lawlor, Selim'de bir Batılıyı göremez ama neden göremediğini de bir türlü çözemez. On dokuzuncu yüzyıl seyyahlarının gözlemleriyle, kendi gördüğü 1990'ların Türkiyesini sürekli karşılaştıran yazar sonunda şuna karar verir: Selim gibi Batılılaştığına inanan Türkler aslında yanılmaktadırlar ve Batılıları da aldatmaya çalışmaktadırlar. Kaderciliği, ümitsizliği ve Batı'yı yüzeysel algılayışı ile Selim aslında hiç de Batılı ya da Avrupalı değildir.[49] Onun Batılı yönü ancak ve ancak yüzeyseldir. Birazcık kabuğunu kaldırıp da altına bakıldığında, on dokuzuncu yüzyıl seyyahlarının anlattığı kaderci, tembel, kendi durumunu ve çevresindeki her şeyi olduğu gibi algılayıp bunları değiştirmek için hiçbir çaba sarf etmeyen Osman'ı, yani tarihsel Türk'ü, bütün Türklerde görmek mümkündür.[50] Yazar eserini şu sözlerle bitirir: "Türkiye değişecek. Belki zenginleşecek. Ama bu değişiklikler yüzeysel olacak. Türkiye'nin esaslı bir şekilde değişebilmesi için, ilk önce kaderciliği bırakması gerekiyor. Ve bu da pek mümkün gözükmüyor. En azından bir süreliğine."[51]

---

[46] Eric Lawlor, *Looking for Osman: One Man's Travels through the Paradox of Modern Turkey*, (New York: Vintage, 1993).
[47] Jeremy Seal, *A Fez of the Heart: Travels around Turkey in Search of a Hat*, (San Diego: Harcourt Brace, 1995).
[48] Lawlor, s. 11-12.
[49] Ibid., s. 212.
[50] Ibid., s. 212.
[51] Ibid., s. 213.

Lawlor'un seyahatnamesinden iki yıl sonra 1995'te yayımlanan *A Fez of the Heart* adlı seyahatname, yazarın Türkiye'de peşine düştüğü arayış motifi olarak öylesine Lawlor'un eserine benzer ki, Seal'ın büyük oranda Lawlor'un eserinin etkisinde kalmış olduğunu düşündürür.[52] On dokuzuncu yüzyıl Batılı seyyahları için fes Osmanlı olmanın en büyük ve en önemli sembolüdür. Nasıl ki İskoçlar kilt denen etekleri ile, Araplar beyaz kıyafetleri ile özdeşleşmişler ise Türkler de on dokuzuncu yüzyıl boyunca fes ile özdeşleştirilmiş ve Türkiye üzerine yazılan seyahatnamelerde fes sürekli ön plana çıkartılarak bir Türklük sembolü olarak sunulmuştur. Seal işte bu kültürel varsayım ile yola çıkıp aslında fesin Türkler için de yeni bir şey olduğunu, bir Batılılaşma aracı olarak Sultan II. Mahmut tarafından 1826 yılında Osmanlı tebaasına empoze edildiğini ve ilk dayatıldığında çok önemli bir direnişle karşılandığını anlatıyor.[53] Aradan geçen 99 yıl içinde benimsenen fes, bu sefer de Osmanlı'nın sembolü olduğu için Mustafa Kemal tarafından yasaklanıyor. Mustafa Kemal bununla da kalmayıp, Sultan Mahmut'un bile cesaret edemediği şekilde, Batılı şapkayı Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının başına zorla takıyor.[54]

1993 yılında 68 yıl önce yasaklanmış bir şapkanın izlerini sürmek için Türkiye'ye gelen Seal, aslında fesi bir sembol olarak kullanarak, Türklerin Osmanlı mirasının ne kadarını reddettiklerini, ne derece Batılılaşıp Avrupa'ya yaklaştıklarını sorguluyor. Kendi okuruna Kuşadası, Side, Bodrum gibi turistik kasabalara kanarak, Türkiye'nin Batılılaşıp çağdaşlaşmış bir ülke haline geldiğini sanmamaları konusunda bir mesaj göndermeye çalışıyor.[55]

Seal'a göre fesin zorla kaldırılması ve yerine Batılı şapkanın dayatılması Atatürkçü Batılılaşma hareketinin tepeden inme bir anlayışla hareket ettiğinin en güzel göstergesidir.[56] Osmanlı'nın en önemli sembollerinden biri olduğu düşünülerek yasaklanmış fes, 1993 yılı itibariyle hiç kimsenin kafasını örtmüyorsa da, hâlâ Türk insanının kalbindedir. Yazar, Uğur Mumcu suikastını[57], Sivas'ta[58] sohbet ettiği radikal İslâmcıları, Taksim'de Bosnalı Müslümanlara destek vermek için düzenlenen mitingi[59] hep Osmanlı'ya duyulan özlem ve Batı'ya duyulan nefret olarak yorum-

[52] Seal, Lawlor'un eserini okumuş olmayı bırakın varlığından bile haberdar olmadığını belirtiyor.
[53] Seal. s. 32-34.
[54] Ibid., s. 124.
[55] Ibid., s. 14-15.
[56] Ibid., s. 122-26.
[57] Ibid., s. 83-84.
[58] Ibid., s. 136-46.
[59] Ibid., s. 231-36.

luyor. Tamamen tepeden inme ve despotça bulduğu Batılılaşma ve çağdaşlaşma çabalarının 1993 Türkiyesi göz önüne alındığında tam bir fiyaskoya dönüştüğünü, Türkiye'nin aslında hiç de Batılılaşmadığını, yani Avrupalılaşmadığını vurguluyor.

Sonuç

Glazebrook, Lawlor, Seal ve Huntington'ın farklı şekillerde Türk aydınlanması konusunda birbirlerini referans olarak göstermeden, aynı noktaya varmış olmaları son derece ilginç bir sorunsalı ortaya çıkarıyor. Bu yazarlar tesadüfi olarak mı aynı noktaya varmışlardır yoksa bunun arkasında bambaşka bir mekanizma mı vardır?

Ussama Makdisi bu konuda hayli ikna edici bir açıklama getiriyor.[60] Edward Said'in de belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Fransa ve İngiltere gibi en önemli iki sömürgeci Emperyal devlet, işgal ettikleri ve bağımsızlıklarını elinden aldıkları ülkelerin halklarını öylesine geri kalmış ve medeniyetten uzak, kendilerini ise o derece medeniyetin en yüksek noktasına erişmiş milletler olarak çizmişlerdir ki Hindistan, Kongo, Senegal gibi ülkeleri işgallerini "la mission civilisatrice"/medeniyet götürmek olarak meşru kılmaya çalışmışlardır.[61]

Ussama Makdisi'ye göre bu medeniyet götürme görevini üzerine almış emperyalist devletler Batılı olmayan herhangi bir ülkenin kendileri onlara medeniyet götürmeden çağdaşlaşabileceğini ve kalkınabileceğini asla kabullenmek istemezler.[62] Çünkü bunu kabul etmeleri durumunda kendi kendilerini yaptıklarının yüceliğine inandırabilecekleri meşru kılma

---

[60] Ussama Makdisi, "Mapping the Orient: Non-Western Modernization, Imperialism, and the End of Romanticism", *Nineteenth-Century Geographies: Transformation of Space from the Victorian Age to the American Century*, ed. Helena Michie ve Ronald R. Thomas, (New Brunswick: Rutgers UP, 2003), s. 40-54.

[61] Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, (1993), (London: Vintage, 1994), s. 17.
Bu söylemin en çok bilinen örneği hayatının önemli bir bölümünü bir İngiliz sömürgesi olan Hindistan'da geçirmiş Rudyard Kipling'in "Beyaz Adamın Yükü" adlı şiiridir.

Beyaz adamın yükünü omuzla
Yetiştirdiklerinin en iyilerini yolla
Sürgün kader olsun oğulların için
Senin tutsaklarına hizmet için;
Ağır işlerin başında bekle
Telaşlı ve vahşi halklar üzerinde
Yeni ele geçirdiğin ve suratı asık
Yarı şeytan ve yarı çocuk.

[62] Ussama Makdisi, "Mapping the Orient: Non-Western Modernization, Imperialism, and the End of Romanticism", *Nineteenth-Century Geographies: Transformation of Space from the Victorian Age to the American Century*, ed. Helena Michie ve Ronald R. Thomas (New Brunswick: Rutgers UP, 2003), s. 40-54.

ve vicdanları uyutma söylemi uçup gidecektir.[63] İşgalleri, savaşları ve sömürüyü meşru kılmak için kullandıkları (demokrasi ve insan hakları, medeniyet götürme, özgürleştirme söylemleri) insani ve yardımsever maske kalkacak ve emperyalizmin yüzlerce yıldır kullana kullana her gün geliştirip evrimleştirdiği bu ideolojik aygıt artık kullanılamaz hale gelecektir. Makdisi bu noktada on dokuzuncu yüzyıl seyahat yazarlarının Osmanlı İmparatorluğu'nun üstlendiği değişim çabalarını nasıl temsil ettiklerini dahası bu girişimlere ne derece şüpheci yaklaşıp samimiyetini sorguladıklarını şöyle anlatıyor: "Osmanlılar, Avrupa'nın siyasi ve ekonomik husumetine rağmen çağdaşlığın eşiğine gelmekle övünürlerdi. Avrupalılar ise çağdaşlığa iyiliksever Batılı bir emperyalist devlet onu size bahşetmeden ulaşılamayacağı konusunda ısrar ederlerdi."[64] Makdisi buna örnek olarak Jas Brant'ın on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı memurları ile ilgili gözlemlerini veriyor:

> . . . karşısındakinin samimiyetini kazanmak için –onu kandırmak için desem daha doğru olacak– kendini ziyarete gelmiş seçkin yabancıları sohbetleriyle nasıl tavlayacaklarını bilirler. En liberal düşüncelere, en geniş bakış açılarına sahiplermiş gibi konuşur; ziyaretçilerin ülkesinin kurumlarına methiyeler düzerek onların gururunu okşarlar. . . ziyaretçi de sanır ki tanışığı aydın ve anlayışlı biridir; ama aslında onun aldatıcı aydınlanma gösterisinin ve hayranlığının altında karşısındakine karşı ne korkunç bir horgörme, aşağılık duygusuyla zehirlenmiş, yobazlığını ve gururunu yaralayan Hıristiyanlık'tan çıkma her şeye karşı nasıl bir nefret ile dolu olduğunu karşısındaki çok da fazla algılayamaz.[65]

Brant'ın Türk aydınlarının Batılılaşma ve çağdaşlaşma konularındaki tutumunu eleştirdiği ve Batılıları kendilerinin çağdaşlaştığına dair kandırmaya çalıştıklarını fakat pek de başarılı olamadıklarını ortaya koyan bu sözleri, oryantalist söylemi benimsemiş Glazebrook, Lawlor ve Seal'ın yanı sıra Huntington tarafından da benimsenmiş ve Türk çağdaşlaşmasının başarısızlığı büyük harflerle *Medeniyetler Çatışması* adlı eserinde vurgulanmıştır.

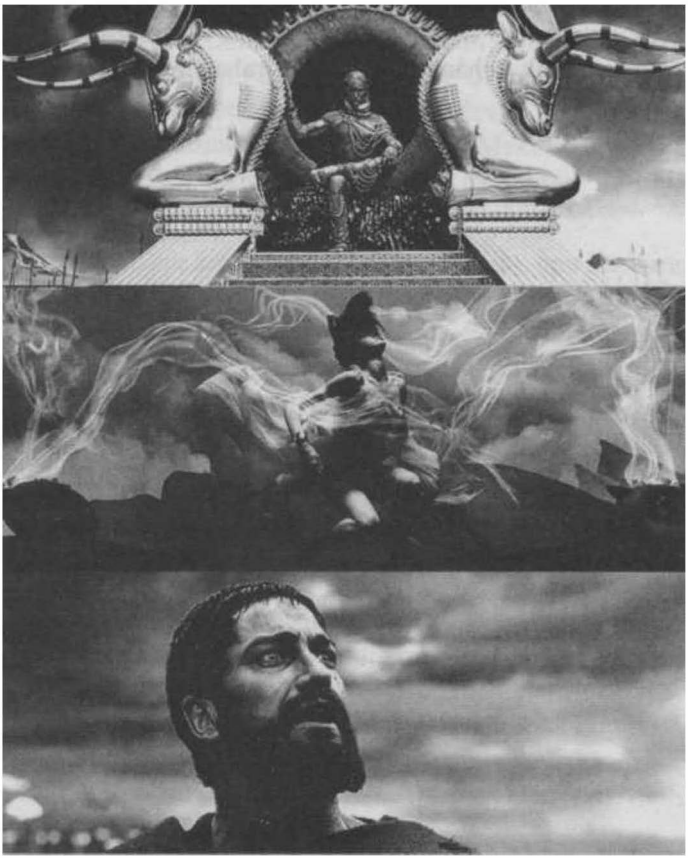
---

[63] Bu bağlamda Said'in *Culture and Imperialism* adlı kitabının en başına epigraf olarak koyduğu Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* adlı eserinden alıntıladığı şu sözler oldukça anlamlıdır: "Yeryüzünün fethi, yani onu bizden farklı yüz yapılarına ve daha düz burunlulardan çekip almak, aslında üstünde düşününce öyle çok da hoş bir şey değil. Onu onurlu kılan bir düşünce. Arkasındaki bir düşünce; hissi bir gösteriş değil; ve de bu fikre duyulan bencillikten uzak bir inanç, kurup, önünde diz çökebileceğiniz ve kurbanlar sunabileceğiniz..."

[64] Makdisi, s. 45.

[65] Makdisi'de alıntılanmıştır, s. 46.

Medeniyetler çatışması paradigmasına gelince, bu paradigma medeniyetler arasında kat'i ayrımları ve birbirine karşı sürekli bir şüphe ve düşmanlığı kendisine başlangıç önermeleri olarak seçtiği için, bir medeniyetin başka bir medeniyete bu derecede büyük hayranlığı ve öykünmesi, ona karşı düşmanca bir tavır almak yerine onu bünyesinde eritmeye çalışması, bu paradigmanın iflası anlamına gelecektir. Oryantalist söylemin geliştirdiği varsayımları kendisine başlangıç noktası olarak alan Huntington'ın aynı söylemi taşıyan başka metinlerle aynı sonuçlara varması bu bağlamda çok da şaşırtıcı değildir. Öte yandan, Huntington'ın Türkiye'nin geleceğine yönelik kehânetleri oldukça rahatsız edici ve kaygı vericidir.



"300 Spartalı"

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI VE HOLLYWOOD

Dilek İmançer*

Günümüzde kültürel hegemonyanın kurulması açısından en önemli aygıt kitle iletişim araçlarıdır. Amerika dolayımlı Batı uygarlığı, kültürel farklılık temeline dayanan "medeniyetler çatışması" kisvesi altında uyguladığı milli güvenlik politikalarıyla küreselleşmeye biçim vermeye çalışmaktadır. Küreselleşme sürecinde medya, politik kültürel anlamın temsil örneği olarak yenilikler, yeni değer tercihleri, değişen temsil görüntüleriyle kamuoyunun şekillenmesinde etkilidir. Özellikle sinema filmleri ulusal söylemi belirleyen politik iletişim biçimini konu edinir. Film içerikleri önemli oranda bir yandan tarihî politik etkiler ve çevre şartları arasında karşılıklı etkileşim, diğer yandan sinema seyircisinin bilgi potansiyeline ve eğitim seviyesine bağlı gerçeklik algılamasına dayalı asimetrik stereotipler ya da algı örnekleri tarafından belirlenir. Bu algı örneklerinin oluşumunda halkın yapısı ve sinemanın etkisi hiç de azımsanmayacak ölçüdedir. Sinemada uluslararası politikanın yansıtılması ve sinema seyircisinin kendi bağlamı içinde onu görsel gerçeklik ve gerçeğin kendisiyle özdeş algılaması bilinen bir olgudur. Sinema filminde politik kamuoyunda bariz olan ilişkiler ve görsel etkinin olanakları bir araya gelir. Burada soru bir sinema filminin resmî ideoloji tarafından belirlenen algı örnek-

* Doç Dr. Dilek İmançer, Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü.

lerine ve kategorilere ne kadar kulak astığıdır. Çalışmamızda bu sorunun yanıtını Hollywood filmlerinde tespit etmeye çalışacağız. Bu bağlamda temaları, Amerika'nın ulusal söylemini kurmaya yönelik olarak uyguladığı milli güvenlik politikasına göre biçimlenen Hollywood filmleri örneklem olarak seçilmiştir. Bu filmler aynı zamanda "medeniyetler çatışması" tezi bağlamında Amerika'nın uluslararası politikasını tespit etmekte yol haritası görevini üstlenmektedir.

AMERİKAN MİLLİ GÜVENLİK POLİTİKALARI VE HOLLYWOOD

Amerikan savunma sanayii ve Hollywood ilişkisi elbette 11 Eylül'den sonra ortaya çıkmış yeni bir olgu değildir.

> Sinema savunma güçlerini büyük efsanelere, politik meşruiyet süreçlerine, personel uygulamalarını kahramanlaştırarak sahnelemek suretiyle aktüaliteye bağlayan köprüdür. Bu birlikteliğin başlangıcı 1942 yılına uzanır. ABD başkanlarından F. Roosevelt, aralarında John Ford ve Frank Capra gibi yönetmenlerin de olduğu zamanın birçok ünlü sinemacısını Beyaz Saray'a çağırıp, onlara ülke için psikolojik seferberlik perspektifiyle onlarca film siparişi verir ve Hollywood'da bir irtibat bürosu kurulur. Daha sonra Soğuk Savaş'ın başlamasıyla bu büro kalıcı hale gelir ve 1947'de Sovyet tehdidine karşı mücadele çerçevesinde milli güvenlikle ilgili birçok kurumun oluşturulmasından ibaret olan, Milli Güvenlik Bakanlığı'nın kurulmasıyla kurumsallaşır. "Milli Güvenlik Devleti" böylece sistem gereği sinema sanayiine entegre edilmiş olur. Böylece yönetim ve Hollywood, strateji üretimini ve çoğu zaman geçici veya yoğun asker gönderme şekliyle gerçekleşen uygulamaları meşrulaştırmak amacıyla da birbirlerine karşılıklı bağımlı olur (Valantin, 2006: 21).

Clinton döneminde 2000 yılı Amerikan ideolojisi, küreselleşme stratejileri adı altında şekillenmiştir. Bu stratejilerin temel hedefi, Amerikan çıkarlarına uygun uluslararası düzenlemeler yapmak ve bu düzenlemeler aracılığıyla egemenlik süreçleri başlatmaktır. Amerika'nın, coğrafi konumu itibariyle, dışarıdan gelmiş düşmana karşı kendini korumak zorluğu yoktur. Valantin'e göre 19. yüzyılın sonlarından itibaren seferlerin özünde kültür savaşı vardır. Savunma tanımı ve devletin askerî gücünü sorgulayan şey budur. Sinema ise yaklaşık elli yıldan beri milli güvenlik çerçevesindeki filmler aracılığıyla devletin farklı görünümlerini perdeye aktararak siyasi meseleler üzerine yorum yapmaktadır. Neredeyse iki yüzyıldır varolan Amerika Birleşik Devletleri kendi medeniyetine özgü düşün-

celeri dünyanın geri kalan kısmına kabul ettirmek için kitle iletişim araçları aracılığıyla kültürel bir hegemonya kurmuştur ve bu hegemonyanın kurulmasında Hollywood sinema sanayiinin önemi de yadsınamaz bir gerçektir. Hollywood filmleri bir yandan Batı kültürüne özgü yaşam biçimini empoze ederken, diğer taraftan Amerikan hükümetinin milli güvenlik ideolojileri doğrultusunda savunmanın başlıca işlevlerini yerine getirir. Başka bir deyişle sinema bir yandan devlete tehdit olabilecek unsurları yansıtırken, diğer yandan devletin doğru davranışını halkın ortak bakışına sunar. Siyasi ve stratejik bir içerik taşıyan bu görüntüler, endüstriyel ve kültürel bakımdan ortak bir referans olarak, kitle kültürünün önemli bir öğesi haline gelirler. Sinema aracılığıyla devlet kaynaklı hikâyelerin devamı ve yenilenmesi, güvenlik boyutunda vazgeçilmez bir önem taşır.

Amerikan sinema geleneğinde *Pekin'de Elli Beş gün* (55 Days at Peking), *Kum Taneleri* (The Sand Pebbles, 1962), *Yer Altında Savaş* (Battle Beneath the Eart, 1967), *Ejder Yılı* (Year of the Dragon, 1985) gibi filmlerle Çinliler "Sarı Tehlike" iken, Huntington'ın (1996) savları doğrultusunda bu klişe değişmeksizin "Konfüçyüsçü Medeniyet" tehdidi olarak yeniden tanımlanmıştır.

Soğuk Savaş'ın şartları altında Batı toplumlarının yaşam deneyimleri Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin güç ittifakına dayalı Doğu ve Batı kutuplaşmasına dayanmaktaydı. *Kızıl Şafak* (Red Dawn, 1984), *Amerika'yı İşgal* (Invasion U.S.A., 1985), *Kızıl Ateş* (Red Head, 1988), *Çelik Canavar* (The Beast of War, 1988), *Salvador* (1986), *Müfreze* (Platon,1986) gibi filmler "Soğuk Savaş görüntüleri ve Amerika'nın diğer birçok savaşı gibi üçüncü dünya ülkelerinde cereyan eden iki blok arasında dolaylı mücadele görüntülerini üretirler" (Valantin, 2006: 59). Bu filmler Vietnam başarısızlığı dolayısıyla sarsılmış stratejik hafızayı onarmaya yönelik olarak üretilen sanal hikâyelerle Amerikan kolektif kimliğini yeniden yapılandırmaya katkı sağlarlar.

Amerika'nın Soğuk Savaş döneminden 2000'li yıllara kadar Sovyetler'e karşı izlediği politikanın izdüşümünü Fleming'in romanlarından uyarlanan *007 James Bond* filmlerinden takip etmek mümkündür. James Bond karakteri Doğu-Batı ittifakı çerçevesinde bir düşman sembolünü yaratmış ve göstermiştir. Farklı filmlerde Sovyetler "kötülük imparatorluğu" olarak temsil edilmiştir. James Bond filmleri Doğu-Batı arasındaki rekabetin gerilimini yansıtmış ve düşmanlığın olumsuz bakışını sinema seyircisine benimsetmiştir. Bu değerler düşmanın daima zarar verebileceği varsayımı üzerine inşa edilmiştir, fakat Moskova açısından gerilimli politika üretme çabalarının ilerleyen yıllar içinde yumuşamaya başladığı

gözlenmektedir. Örneğin *Ahtapot* (Octopussy, 1983) filminde iyi ve kötü Sovyetler farklılaşmıştır ya da *Gün Işığında Suikast* (The Living Daylights, 1987)'te Afganistan direnişinde KGB olumlu biçimde gösterilmiştir. 1989'da çekilen *Öldürme Yetkisi* (Licanse to Kill) filminde ise Soğuk Savaş bütünüyle kaybolmuştur. *Dünya Yetmez* (The World is Not Enough, 1999) filminde James Bond, Hazar denizinde petrol boru hattı tekelini eline geçirmeye çalışan teröristleri engellemek için uğraşır ya da *Başka Gün Öl* (Die Another Day, 2002)'de Kuzey Kore'de uluslararası hain bir adamın yol açmak istediği dehşetli savaşı önlemeye çalışır. Son filmlerde düşman resimleri ve konularının kısmen değiştiği görülmektedir. Zira 1985 yılından itibaren Gorbaçov'un yeniden yapılanma programı çerçevesinde iki ülke arasında alınan nükleer silahların karşılıklı azaltılması kararı, Sovyet tehdidini Amerika açısından barışa dönüştürme sürecini başlatmıştır. Bu durum aynı zamanda yeni düşmanlar yaratmaya yönelik başka bir süreci de başlatmıştır. Chomsky bu süreci şöyle açıklar: "Eski gerekçeler (Ruslar Geliyor) artık işe yaramıyor ve caydırıcı bir engelin yokluğunda, ABD eskiye göre şiddete başvurmakta çok daha özgür hale gelmiştir" (Chomsky, 2001: 72).

"Soğuk Savaş" bitiminde ortaya çıkan Amerikan milli güvenlik stratejisi açısından kolektif kimlik üretmeye yönelik ortak düşman yaratma konusunda krizli dönem, 1990 yılında dönemin Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgali ile aşılmıştır. Bu olay Amerika'nın kolektif kimlik üretmesini sağlayacak yeni stratejik tehditler üretmesine yeterli malzemeyi verecektir. Sinema tarafından süper suçluluğun sunumları Doğu zorbalığı ile birleştirilmiş, James Bond, Rambo, Bruce Willis ya da Arnold Schwarzeneger'in gerçekleştirdiği operasyonlar gibi Körfez Savaşı, "savunma harekâtı" kılıfı altında CNN'in yirmi dört saat kesintisiz yayınlarıyla kamuoyuna yansıtılmıştır. Sinema endüstrisi ise bu savaşı teğet geçmeyi tercih etmiştir. Bu durumu J. M. Valantin şöyle açıklar: "Kahramanlar filmlerde hayatlarını ortaya koyarlar. Ancak bu fedakârlıkları milli güvenlik ideolojisi tarafından tanımlanan yüksek çıkarlar adınadır; Amerikan medeniyetinin tanımladığı özgürlük ve demokrasi, belli bir dünya görüşünü ve bazı hayatları kurtarmak içindir. Körfez Savaşı'nın ise çok açık bir biçimde Washington ile Hollywood arasında çıkması kuvvetle muhtemel bir krizden kaçınmak maksadıyla 'unutulduğu' meydandadır" (Valantin, 2006: 77-78). Soğuk Savaş döneminde sistem yerel kimlikleri koruma ve yerelleşme aracılığıyla kendi yandaşlarını yaratırken, günümüzde, "Emperyal güçler kendileriyle yüzleşme alanlarındaysa (örneğin Irak) demokrasi, evrensel değerler ve özgürlükten dem vuruyorlar ve eskiden yerellikleri yücelten müttefikler düşman ilân ediliyor.

Burada meşrulaştırılmaya çalışılan şey, savaşın asıl nedeninin karşıtlık içinde olan kültürel kimlikler ve evrensel değerler olduğu düşüncesidir; demokrasinin işleyişini sekteye uğratanların ortadan kaldırılması gerektiği empozesidir" (Kızıl, 2007: 87). Baudrillard'a (2002) göre yeni bir düşünce olan özgürlük düşüncesi, daha şimdiden geleneklerden, vicdanlardan siliniyor ve küresel liberalizm, tam aksi yönde, polisiye küreselleşme, kesin kontrol, güvenlik için terör olarak yeniden düzenleniyor. Düzensizlik, aynı köktenci toplumlardaki gibi, azami baskı ve kısıtlamalarla sonuçlanıyor. Başka bir deyişle "güvenlik, genellikle özgürlüğün ön koşulu olarak kabul edilmektedir. Ancak güvenlik arayışı beraberinde zorlamayı, kontrol etmeyi, sınırlamayı, kapatmayı, disiplini, boyun eğmeyi/eğdirmeyi, dışlamayı ya da dışarıda bırakmayı getirmektedir" (Arslan, 2002: 79).

Günümüzde, Müslümanları şeytani ve insanlık dışı, Batılıları, çoğunlukla da Amerikalıları bu şeytani teröristleri yok eden kahramanlar olarak göstermeyi hedefleyen geniş çaplı tarafgir bir film akımı başgösteriyor. *Gerçek Yalanlar* (True Lies, 1994) filmindeki Amerikalıları öldürmek için büyük ihtirasla dolu, gözleri dehşet saçan kötü adamlar, klasik Arap teröristler, konuya oldukça uygun bir örnek. *Delta Harekatı* (Delta Force, 1985) ile başlayan bu akım, *Indiana Jones* destanıyla ve Müslümanların birer şeytan, zorba ve daha önemlisi katil olarak gösterildiği sayısız televizyon dizisiyle devam etti. Doğu'yu konu alan Hollywood filmlerinde artık egzotizmden çok, sayısız kara maskeli Doğulu ninjaya karşı savaşan kahraman Amerikalıların olduğu sahnelere yer veriliyor (Said, 2000: 28).

11 EYLÜL ÖNCESİ VE SONRASI HOLLYWOOD FİLMLERİ

1994'ten 2000'li yıllara kadar Hollywood'un, "medeniyetler çatışması" savlarından fazla etkilenmediğini söylemek mümkündür. Yönetmenliğini James Cameron'un yaptığı 1994 yapımı *Gerçek Yalanlar* (True Lies) filmi medeniyetler çatışması fikrini hicvetmiştir. Filmde bir CIA ajanı Doğulu (Iraklı) teröristlerin Amerika'nın bazı büyük şehirlerinde nükleer bombalar patlatmaya yönelik sabotajlara hazırlandıklarını keşfeder. Teröristler bu filmde Amerika'nın Orta Doğu'daki üstünlüğünün otantik kurbanları ve aynı zamanda modern malzemelerinden vazgeçen soytarılar olarak temsil edilirler.

*Kritik Karar (*Executive Decision, 1996), filminde de Şarklı teröristler on binlerce insanın hayatına mâl olacak bir bombayla havaya uçurmak istedikleri bir uçağı kaçırarak, New York üstünde patlatmak isterler. Bir Amerikan komandosu havada teröristlerin bulunduğu uçağa sızarak onları bertaraf etmeyi başarır. Bu cesur kahramanlık gösterisi terörizm gibi potansiyel tehlikelerin varlığına rağmen savunma güçlerinin daima onların

üstesinden gelerek toplum güvenliğini sağladıklarının teminatını verir. Yine Roland Emmerich'in yönetmenliğini yaptığı *Kurtuluş Günü* (Independence Day, 1996) "ilk meşruiyet gösterisi olarak Amerikan halkının yaratıkların gemilerini yok etme yollarını dünya ordularına yayarak yeniden 'seçkin millet' statüsüne ulaşmasını sahneye koyar. ABD bunu yaparak insanların umutlarının saklı olduğu yeni Kudüs gibi, tepelere kurulu Site efsanesine benzer, kurtarıcı ışıklarıyla dünyayı aydınlatır. Film böylece ilahiyat, siyaset ve strateji alanındaki bütün sınırları karıştırarak, Amerika'nın diğer dünya milletleri arasındaki seçilmişliğinin hikâyesini anlatır" (Valantin, 2006: 109).

Kuşatma (The Siege, 1998) filmi 11 Eylül'den önceki Amerikan kimliğinin referanslarını taşır. Buna göre Amerika'da bir terör saldırısından kaynaklanan kuşatma şartlarında bile anayasal haklara tecavüz kabul edilemez. Bu film 11 Eylül ve onun politik mantığının habercisidir. Filmde New York şehrinde Arap teröristler tarafından bir dizi terörist eylem gerçekleştirilir. FBI durumu kontrol altına alamaz, Ajan Hubbard (Denzel Washington) bir kadın CIA ajanının yardımıyla sorumluları bulmak için teröristlerle bağlantı kurmaya çalışır. FBI'nın merkezine yapılan yeni bir saldırıdan sonra ordu duruma el koyar ve General Deveraux (Bruce Willis) kumandası altında Brooklyn kuşatma altına alınır. Kuşatma sivil halkın özgürlüklerinin kısıtlanmasına neden olur ve General Deveraux, şüpheli gördüğü Arap kökenli erkekleri soruşturma yapılmaksızın stadyumlara kapatır. Farklı kurumlar arasında anlaşmazlık çıkar. Bir şüpheli, gözaltında, yarı-faşist bir ordu yetkilisi tarafından işkenceyle öldürülür. Teröristlerin amacı ABD ordusu tarafından Orta Doğu'da gizlice yakalanan bir Müslüman din adamının serbest bırakılmasını sağlamaktır. Filmde aynı zamanda teröristlerin daha önce Amerikan hükümeti hesabına çalıştıkları ortaya çıkar; teröristler Saddam Hüseyin'e karşı yapılan kampanyada kullanılmış ve sonra Irak'ta kendi kaderlerine terk edilmişlerdir. Sonunda FBI az çok CIA'nın da işbirliğiyle sivil halkın özgürlüğünü kurtarır; hain general ve kötü ekibi tutuklanır ve New York'ta demokrasi yeniden sağlanır. Film Amerika'nın milli savunma sinemasının ideolojileri doğrultusunda Müslümanlar hakkındaki klişeleri pekiştirmesi ve İslâm'ı terörizmle kodlaması açısından çarpıcı bir örnektir.

Ölümüne Takip (Collateral Damage, 2002) filmi ise 11 Eylül'den sonra politik anlayışın temelden değiştiğini gösterir. Film 11 Eylül'den önce çevrilmiştir ve 8 Ocak 2002'de sinemalarda gösterilmeye hazırdır; fakat filmin gösterime girmesi dört ay ertelenmiştir. *Ölümüne Takip* filmi 11 Eylül öncesinin dünya görüşüyle terör olgusunu işleyerek, 11 Eylül'den sonra anayasal hakların savunucusu kahramanın bireysel cesaretiyle terö-

rizmin üstesinden gelinebileceğini gösteren temasıyla halka cesaret vermekte güçsüz kalır. Seyirci sayısının da gösterdiği gibi film pek ilgi görmez. Bu da 11 Eylül'den sonra Öteki ile ilişkide Amerikan kimliği ve politikasının değiştiği tezini doğrular. Zira 11 Eylül'den önce Amerika'nın kolektif kimliği anayasalarındaki özgür hukuk devleti ve liberal ilkeler aracılığıyla desteklenirdi. *Ölümüne Takip*'in başarısızlığı liberal hukuk devletinin kolektif kimliğine güvensizliği ifade eder. Film CIA ve onun uyguladığı metotların neden olduğu haksızlığı ve Amerikan politikasının terörizmle suç ortağı olduğunu ve teröre karşı savaşını şiddetle eleştirir. Amerika, tüm dünyaya nasıl yaşaması gerektiğini söyleme hakkına sahip değildi ve film, terörizmin Batı dünyasının izlediği politikanın bir sonucu olduğunu izleyiciye telkin ediyordu. Buna karşılık Marc Bowden'ın romanından uyarlanmış *Kara Şahin Düştü* (Black Hawk Down, 2001) filmi oldukça açık pozitif bir kolektif kimlik sunar. Film, Amerika'nın Ekim 1993'te Somali'deki askerî müdahalesini anlatır. Filmde ABD'nin Somali'deki açlığa sebep olan zorba generalden halkı kurtarmak için yaptığı operasyon, ABD askerlerinin perspektifinden, onları aşırı bireyselleştirerek tek taraflı dramatize edilmektedir. Somalililer üst çekimle, yüzleri görünmez olarak, vahşi, saldırgan, zavallı, insani duygulardan uzak karıncalar gibi gösterilir. Savaşın içinde oradan oraya kaçışırken ateşe ve katliama uğrayan gölgelerdir. Savaşın sonunda 19 ABD askeri, 1000 Somalili ölür, ABD askerleri Somali halkını zorba generalden de kurtarır. Filmde Amerikalı generalin savaşı, şehri kuşbakışı izlediği bir haritayla yönetmesi, düzenlenmiş bir bilgisayar oyununa benzer ve Amerika'nın gelişmiş teknolojileriyle Somali gibi fakir bir ülkeyi, çocuk oyuncağı kadar basit bir biçimde nasıl avcunun içine alabileceğini gösterir. Amerika'nın kendi amaçları doğrultusunda yerel gücün simgesi diktatöre silahı sağlayanın da, ona savaş yapma cüretini verenin de, sonra da onun elindeki gücü tekrar alanın da aynı güç olabileceğini üstün teknolojik gücüyle açık bir biçimde sergilerken, son yaptığı eylemi ise "kurtarma" olarak tanımlamayı tercih eder. Böylece Amerika, "kurtarıcı" misyonunu kanıtlama peşindedir. Bu filmde yabancılar şüphe uyandıran, şekilsiz ya da yardım ve korunmaya muhtaç olarak sunulur, Amerikalılar ise özgürlüğün ve insanlığın savunucusudur. Bevc, *Kara Şahin Düştü* filmini yeni Amerikan kolektif kimliğinin paradigması olarak yorumlar (Bevc, 2005: 49). Filmde iyi Amerikalılar dünya düzeninin ortak anlayışı içinde savaş kargaşasını düzeltir, kötülere galip gelir, sonunda bu dünyada iyiler kazanır. Üstün teknik, üstün ahlâk, üstün insan sermayesi Amerika'nın yanındadır. Bu bağlamda 11 Eylül'den sonra Amerikan sinemasında iyi ve kötüler açık bir biçimde birbirinden ayrılmıştır ve kolektif olarak biçimlenmiş

"iyi" eğer dünya çapında kendisine ihtiyaç duyulursa özgürlüğün savunucusudur (Bevc, 2005). Baudrillard (2002) ise bunu Batı'nın bir yanılsaması olarak açıklar: Teknolojik mükemmeliyet ulaşılabilir gibi gözüktüğü için, ahlâki mükemmeliyet de sanki mümkün ve devralınabilecek bir şeymiş gibi görünür. Gelmiş geçmiş en iyi dünyada hiçbir arıza yaşanmayacak mükemmel bir gelecek için herkes kurtarılmalıdır, Batı demokrasisinin çağdaş ideali budur. Her şey genetik olarak değiştirilecek, böylece insan türünün biyolojik ve demokratik mükemmeliyeti sağlanacaktır.

Wilhelm (2005), bir ülkeye, ulusa uygun karakteristiklerin halkın temsil resimlerinin ve onlara uygun davranış beklentilerinin dış politikadaki karar mekanizmalarında belirleyici olduğunu söyler. Stereotipleşmiş algılama örneklerinin temsil resimleri politik formüller üzerinde toplumsal baskıyı artırabilir ya da kimlik dayanışması açısından bunlara uygun davranışlara yol açar ve tarihsel olayları onaylayıcı olarak sinema filmi ortaya çıkar. Ulusal politik kültür de değerler ve geleneklerin oluşumuna katkı sağlar.

Oliver Stone'un yönetmenliğini yaptığı 2006 yapımı *"Dünya Ticaret Merkezi"* (World Trade Center, 2006) filmi enkaz altında hayata tutunmaya çalışan fedakâr insanların öyküsünü anlatılır. Connecticut'lu eski denizci Dave Karnes enkaz altında kalan iki polisi bularak imkânsızı başarmıştır. Filmin sonunda Karnes'in bu eylemin intikamını almak için iki yıl Irak'ta savaştığı bilgisi verilir. Böylece eylemin fâili işaret edilmiş olur. "Filmin kahramanlaştırdığı Karnes temsilinde ABD'nin intikam duygusu aktarılıyor, aktarmakla da kalınmıyor pekiştiriliyor. Oliver Stone, vatansever bir fedakârlık, cesaret ve inanç masalı anlatırken masumiyeti öne çıkararak şimdiki müdahalelerin bir intikam duygusundan kaynaklandığını imâ ediyor. Dolayısıyla Amerika'nın belirsiz düşman duygusunu besleyerek, Bush politikalarına benzer bir biçimde, geniş kitleleri gerçekleşecek saldırganlıklara hazır hale getiriyor.

ABD'nin, özellikle de muhafazakâr kanadın sahiplendiği kültürel seferberlikte Hollywood tarafından biçimlenerek öne çıkarılan kahramanların önemli bir rol oynadığını öne sürmek fazla abartılı kaçmayacaktır. Bu bağlamda Hollywood'un kahraman imgeleri milli güvenlik psikolojisinin güdümleyici öğeleri olan ekonomik, politik, cinsel ve askerî sorunlara doğrudan karşılık verir niteliktedir. Buna göre kahramanlar savaşçı, bireyci ve babaerkildir. Kahramanın bireyciliği kişisel sezgilerin toplumsal eylem için yeterli olduğu düşüncesi üzerine kurulur.

> En uç biçimiyle benlikçi liderlik, başkalarından gelecek müdahalelere, karar süreçlerinin paylaşılmasına ya da politikanın müzakere edilmesine ilişkin demokratik gereksinime ve kendi iradesinin kısıtlanmasına

> karşı aşırı ölçüde "diktatörleşerek" otoritarizm biçimini alır, liderliğin dayatılmasına dönüşür. Benlikçi lider genellikle bu gelişmede bir kötülük görmez, çünkü o aynı zamanda bir özseverdir, kendi kararlarının herkes tarafından uygun bulunacağına inanan bir narsisttir. Dahası lider toplumdaki tüm bireyler için bir ayna haline gelir, kitle toplumunun gerçekliğini bireysel seçkinlik fantezisi üzerinden geri yansıtır (Ryan, Kellner, 1997: 365).

11 Eylül 2001 olayı tüm dünyaya teröre karşı hiçbir güvenliğin olmadığını göstermiştir. Özellikle Amerika'nın, tüm güvenlik sistemlerini ve büyük gücünü terörizm karşısında sorgulamasına yol açmıştır. Bu Pearl Harbour'dan beri Amerika topraklarına ilk saldırıdır ve Amerika'nın süper güç iddialarına derin bir darbe indirmiştir. Eylemcilerin Amerika'da yaşamış, Amerikan yaşam tarzını tanımış ve bunun avantajlarını kullanmış kişiler olmalarına rağmen, bunu sevmeyi reddetmiş olmaları, birçok Amerikalıyı rahatsız etmiştir. Eylemcilerin kendi toplumları içindeki gizli varlığı, gelecekteki potansiyel saldırganların terörist olarak damgalanmasına yol açmıştır. Artık kimse hiçbir şekilde kendi güvenliğinden emin değildir. 11 Eylül'e tepki olarak dünya çapında iç güvenlik yasaları arttırılmıştır. Terörizm korku ve panik uyandırma hedefine ulaşmıştır.

Baudrillard'a (2004) göre günümüzde evrensel strateji adı altında inanılmaz bir önlem/tedbir ve caydırma stratejisi güdülmektedir. Steven Spielberg'ün *Azınlık Raporu* (Minority Report, 2002) başlıklı filminde böyle bir öykü sunulmaktadır. Filmde yakın bir gelecekte işlenebilecek suçları önceden tespit edebilen önsezilere sahip beyinler (precogs) aracılığıyla suçluyu suçu işlemeden yakalayıp etkisiz hale getiren komandolar (pré-crimes) vardır. Buna benzeyen bir başka film de *Ölüm Bölgesi* (Dead Zone, 1983)'dir. Bu filmdeki kahraman da geçirdiği bir kaza sonucu insanüstü yeteneklere kavuşmakta ve öykünün sonunda, gelecekte savaş suçlusu olacağını öngördüğü bir politikacıyı öldürmektedir. Irak savaşının senaryosu da bundan farklı değildir. Henüz gerçekleşmemiş bir eylem (yani Saddam'ın kitle imha silahlarını kullanacağı) bahane edilerek 'suç' daha kuluçka aşamasındayken saf dışı edilmeye çalışılmaktadır. Burada asıl sorun suçun gerçekten işlenip işlenemeyeceğini tespit edebilmektir. Ancak bunu hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz. Önemli olan gerçekleşeceği varsayılan suçun sözcüğün gerçek anlamında cezalandırılmış olmasıdır. Bu anlayış "önleyici savaş doktrini" çerçevesinde, bazı devletlerin ABD için kesin tehdit oluşturdukları düşüncesine dayanır. Bu devletler CIA tarafından da doğrulanan kitle imha silahlarına sahiptir.

11 Eylül sonrası filmlerde oryantalist söylemin etkinliğini giderek arttırdığı görülmektedir. Bilindiği gibi oryantalistlerin görüşleri Batı kültü-

rünün tamamlayıcı bir parçasıdır. "Silvistre de Sacy, Ernest Renan, Edward William Lane gibi kişilerin eserleri, oryantalizmi, etkili ve emperyalist çıkarları ve politik ilgileriyle uyumlu hale getirdi" (Hüseyin, 2006: 54). Bu anlayışın biçimlenmesine katkı sağlayan çalışmalardan biri de Charles Doughty (1843-1926)'nin *Arabistan Çöllerinde Yolculuklar* kitabıdır. Doughty kitabında Arapları antik insanlık olarak görür ve onların ağızlarının sövüp saymayla dolu olduğunu, nezaketsizlik, küstahlık, düşmanlık gibi son derece kötü huylarını kibirlilik, zalimlik ve insafsızlıkla sergilediklerini belirtir. Hıristiyanlığı İslâm'dan daha üstün görüp Arapları korkunç yüzlü birer canavar şeklinde tasvir eder (Aktaran: Hüseyin, 2006: 44). Doughty'nin 18. yüzyıldaki bu tasvirleri günümüz filmleri açısından düşünüldüğünde hiç de yabancısı olmadığımız olgulardır. Bu bağlamda oryantalist anlayışa uygun Doğu-Batı çelişkisini yansıtan en son filmlerden biri de Azck Synder'in tarihî bir olaydan referans aldığı *300 Spartalı* filmidir. Bu filmden önce *Truva* (2003), *Büyük İskender* (2004) gibi, tarihî misyon içinde Doğu-Batı çelişkisini oryantalist bir anlayış içinde yansıtan filmler olmuştur. Örneğin *Büyük İskender* filminde Makedonya fatihinin Pers Kralı Darius'a karşı seferi, Pers hükümdarına hizmet eden barbarların "özgürleştirilmesi" olarak yorumlanır.

300 Spartalı filmi MÖ 480 yılında geçen Thermopylae Savaşı'nı anlatır. Filmde Sparta Kralı Leonidas 300 askeriyle hak hukuk bilmeyen, barbar Pers Kralı Kserkses'in güçlü ordusuna karşı özgürlük adına canları pahasına savaş açar. Bu savaş Doğu'yu zorbalık ve mistisizmden kurtaracak, zavallı köle insanları demokrasiyle tanıştıracaktır. Filmde Persler pozitif düşünce ve uygarlığa ters düşen, zayıf karakterli, çirkin yüzlü, bazen dev boyutlu, bazen testere kollu, mistisizm kurbanı, kadını mal yerine koyan, köleliği savunan, zengin ama yozlaşmış bir topluluktur. Pers İmparatorluğu'nun dev ordularının başında iktidar delisi efemine bir kral vardır. Tarihte büyük bir medeniyet oluşturdukları bilinen Pers İmparatorluğu, hilkat garibelerinden oluşmuş, ahlâksız bir güruh olarak temsil edilmektedir. Perslerin karşısında ise sayıca az ama seçkin özgürlük savaşçıları Spartalılar yüksek uygarlığın simgesidir. Böylece filmde Doğu-Batı çelişkisine dair oryantalist anlayışın tüm klişe karşıtlıkları (ilkel-uygar, anormal-normal, vahşi-medeni vs.) istisnasız kullanılmıştır. Aynı zamanda film Amerika Birleşik Devletleri'nin çağdaş kimlik meselesini de ortaya koyarken, kafalarda şöyle bir sorunun oluşmasına da engel olamaz: Spartalılar "barbar" istilalara karşı özgürlük adına haklı bir savaş veren barışçılar mıdır, yoksa Şarklıların ölülerinden duvar ören, kibirli, militarist barbarlar mıdır? Bu filmdeki öyküyle günümüz arasında paralellikler dikkat çekicidir.

> Film boyunca Spartalıların mücadelesinde öne çıkan söylemin Irak savaşını bu kadar çok hatırlatması tesadüf değildir. Zira bugün de, pozitif düşünceye dayalı Batı uygarlığı mistik karmaşa dolu, adalet tanımaz Doğu'ya özgürlük ve demokrasi taşıyabilsin diye savaşlar açılmıyor mu? Sanki tarihler değişmiş, dünya değişmiş ama söylem aynen kalmış. Demokrasisi olmayana özgürlük götürmeli, bu uğurda savaşlar açılmalı, insanlar ölmeli. Demokratik misyon gerçek amaçların üstünü örter nasılsa. İnsanoğlu farklı coğrafyalarda evrilecek eninde sonunda, evrilmişlerin görevi bu süreci hızlandırmak olmalı (Koçer, 2007: 11).

300 Spartalı gibi filmleri üreten zihniyeti tanımlamak için gene Baudrillard'ın (2004) görüşleri aydınlatıcıdır: Baudrillard'a göre artık söz konusu olan terörü içselleştirerek kendine karşı teröristçe davranan, hem vahşi hem de politik bir tözden yoksun, kendi halkına karşı (Zira Irak işgali sırasında tüm iktidarların üstü kapalı rızaları alınmışken dünya kamuoyu hiçe sayılmıştır) düşmanca bir tavır sergileyen bu anti-terörist küresel sistemdir ve bu sistemde insanı ürküten ironik bir yan vardır. Bu daha çok dengesini yitirmiş, Soğuk Savaş'la ilişkisi olmayan bir terör olgusuna sırtını dayayan, tüm toplumsal ve politik yaşantıyı kılcal damarlarına kadar darmadağın eden evrensel bir soğuk savaşa benzemektedir. Evrensel soğuk savaşı temsil eden sinema ise gerçeğin yerini almaya çalışarak giderek sinema olma özelliğini yitirmektedir. Gerçek giderek sinemayı yok ederken; sinema da giderek gerçeği yok etmektedir. Bu olay her ikisinin de özgünlüklerini yitirmelerine yol açan bir tür kan alışverişine benzemektedir. Örneğin New York ikiz kulelerinin yıkımının gerçek görüntüleri televizyonda gösterilmeden önce sinemada (*Maymunlar Cehennemi* (1968), *Kurtuluş Günü* (1996), *Derin Darbe* (1998), *Armageddon* (1998)) defalarca seyrettiğimiz görüntülerdir. Valantin bu durumu şöyle yorumlamaktadır:

> 2001 Eylül ayına kadar, edebiyat ve sinema sembolleri gerçeğin algılanması ile tehdidin algılanması arasındaki farklılaşmayı vurgulamışlardır. 11 Eylül saldırısı ise bir kırılma meydana getirerek bu hayale birkaç saat ara vermiş ve kurgu dışındaki acı gerçeği tüm gerçekliğiyle ispat etmiştir. Halk, kurgu kadar gerçekle de ilgilenen ve kurgularda alışık olduğu şekliyle kendi korkusunun gösterilişinden uzaklaşmış seyirci ve vatandaş olarak televizyon ekranının karşısına geçer. Gerçek haline gelen tehdit, kurgulardan alışılan stratejik hayali tekrar göz önünde bulundurmayı da zorunlu kılmıştır... Bu çalkantıya şahit olan insanlar, sanki her şeyin gerçek dışı ya da "bir film kurgusundan ibaret" olduğu izlenimini edindiklerini açıklarlar" (Valantin, 2006: 144).

Sonuç yerine

"Medeniyetler Çatışması" tezinin ilham kaynağının "oryantalist anlayış" olduğu bilinen bir gerçektir. 18. yüzyıldan günümüze kadar kolonyal ideolojiler çerçevesinde biçimlenmiş olan bu anlayışın bir söylem olarak etkinliğini günümüze kadar yitirmeksizin sürdürmüş olduğu Hollywood filmlerinde tespit edilir. Bu bağlamda oryantalizm Batı'nın ürettiği hayalî bir Doğu, başka bir deyişle Doğu'nun ona ait özelliklerinin Batılı gözle yeniden kurulmasıdır.

11 Eylül öncesi Hollywood filmlerinde Doğu imgeleri gene bir yandan oryantalist anlayışa uygun olarak biçimlenirken, diğer yandan film kahramanının bireysel cesareti aracılığıyla Batı medeniyetinin temel değerleri olan özgürlük, adalet, insan haklarına sahip çıkılır ve gerekirse bu uğurda CIA, FBI gibi Batılı kurumların haksız uygulamalarına da eleştirel bakılır. 11 Eylül'den sonra filmlerde Doğu tamamıyla terörizmle özdeşleştirilerek, teröristleri cezalandırmaya yönelik intikam mecrası olarak görülürken, Doğu halkı da özgürlük götürülmesi, kurtarılması gereken fakir, cahil, çarpık tipli zavallılardır. Bu bağlamda özgürlük, demokrasi, insan hakları gibi Batı medeniyetinin temel esasları, Amerika'nın milli güvenlik politikaları çerçevesinde milli kimlik oluşturmaya yönelik muhafazakâr militarist anlayışla üretilen bu tür filmler aracılığıyla içi boşalmış kavramlara dönüşmüştür.

Soğuk Savaş döneminden beri Amerika ve Batı'nın sömürgeci anlayışa dayalı milli güvenlik stratejileri ile sinema sanayiinin dayanışma içinde olduğu görülmektedir. Valantin bu dayanışmayı şöyle açıklar: "Amerika Birleşik Devletleri'nin stratejik tarihi elli küsur yıldan beri, milli kimliğin temel aktörlerinden biri olan stratejik kimliğini meydana getiren bir hayal ve görüntü evreni meydana getirerek gerçek tarihini derinleştiren sinema sektörünün tarihidir. Seçkin halk olma, haklı savaş sürdürme duyguları sinemanın simgeleştirme gücü sayesinde bu tarih içinde birleşir" (Valantin, 2006: 213).

Batı medeniyetinin üstünlüğü anlayışına dayalı bu efsane başlıca dünya petrol kaynaklarının kontrolü ve pazar ekonomisini yerleştirme amaçları doğrultusunda Müslüman dünyayı zoraki Amerikan modeli demokrasilere dönüştürmeye yönelik yeniden yapılandırma projesini "Medeniyetler Çatışması" diye nitelendirerek temelde yatan ekonomik gerekçeleri gizlemeye çalışmıştır. Bu gerekçeleri açığa çıkarmayı M. Moore "*Benim Cici Silahım*" (2002), "*Fahrenheit 9/11*" (2004) belgesel filmleri aracılığıyla gözler önüne sermeyi amaçlamıştır. Moore filmlerinde medya, silah, savunma sermayesinin eleştirisini yaparak, ABD'nin Irak'ı işgal ge-

rekçesinin yaygın inanış ya da inandırılış olan "özgürlük ve demokrasi getirme" olmadığını, bilâkis petrol ve ABD'nin kâr hedefli işgali olduğunu gösterir.

Fukuyama (2006) ise yeni kitabı *Neo-Conların Sonu: Yol Ayrımındaki Amerika*'da, Neo-con felsefenin çöktüğünü ve İslâmcılık tehlikesinin abartıldığını söyler. Amerika'nın en büyük yanılgısının, ABD'ye karşı radikal İslâm'dan gelecek tehdidi abartması olduğunu belirten Fukuyama, "terörizmle küresel savaş" olarak adlandırılan şeyi askerî terimlerle ve yöntemlerle sürdürmekten vazgeçilmesini ve daha başka siyasî enstrümanlar ve yöntemler geliştirilmesini ve güç kullanımı yerine kalplerin ve akılların kazanılmasını önerir.

Hall (1991) ise küreselleşme politikaları çerçevesinde günümüz toplumlarının özellikle de üçüncü dünya ülkelerinin yüz yüze bırakıldığı erozyona karşı çözüm yolunun kendi tarihlerinden geçtiğini söyler. Ona göre yerelin, marjinin özneleri, başka bir yerlerde yazılmış gibi görünen, devasa bir kültürle, ekonomiyle ve tarihlerle yüz yüzeler. Bunlar, kıtalar arasında da inanılmaz hızlarla aktarılıyorlar. Bunların arasında, yerelin, marjinalin özneleri, ancak kendi saklı tarihlerini yeniden keşfederek temsil olanağı bulabilirler. Hall kendilerinin de anlatabilecekleri bir tarihleri olduğunu keşfettikleri, sahibin dilinden başka dilleri de olduğunu anladıkları ânın öneminin altını çizer. Küreselleştirmenin egemen güçlerin daima ezip geçmeye ve marjinalleştirmeye eğilimli olduğu bir andır bu. Etniklik, insanların konuşabilmesi için gerekli bir yerdir, alandır. Son yirmi yılı dönüştüren tüm yerel ve marjinal hareketlerin doğumunda ve gelişmesinde kendi etnikliklerini yeniden keşfettikleri an çok önemlidir (Hall, 1991).

KAYNAKÇA

Arslan, Zühtü (2002), "11 Eylül'ün "Öteki" Yüzü: Leviathan'ın Dönüşü", *Doğu Batı Dergisi*, Sa: 20, s. 79-86.

Baudrillard, Jean (2004), *"Sanal Evren ve Haber Dünyası"*, Çev: Oğuz Adanır, 28 Nisan, İzmir'de yaptığı konuşma metni.

Baudrillard, Jean (2002), "Terörizmin Mantığı", çev: Dilek Zapçıoğlu, *Cogito*, Sa: 30.

Bevc, Tobias (2005), "Politische Identität im film. Überlegungen zur US-Identität im film vor und nach dem 11. September 2001", Wilhelm Hofmann, Franz Lesske, *Politische Identität-visuell*, Lit verlag, Münster.

Chomsky, Noam (2001), *Amerikan Müdahaleciliği*, Çev: Taylan Doğan, Barış Zeren, Aram Yayıncılık, İstanbul.

Fukuyama, F. (2006), *Neo-Conların Sonu: Yol Ayrımındaki Amerika*, Çev: Hasan Kaya, Profil Yayınları, İstanbul.

Hall, Stuart (1991). "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", Anthony D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System*, New York, Macmillan, s. 19-39.

Huntington, P. Samuel (1996), *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Çev: Mehmet Turhan, Y. Z. Cem Soydemir, Okuyan Us Yayınları, İstanbul.

Hüseyin, Asaf (2006). *Batının İslamla Kavgası*, Çev: Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul.

Kızıl, Çağhan (2007), "Siyasal İslam ve Medeniyetler Çatışması", *Yeniden Devrim*, Sa: 3, s. 85- 94.

Koçer, Suncem (2007), "Kahraman Spartalılar, Alçak Perslere karşı" *Radikal Gazetesi*, s. 11.

Ryan, Michel, Kellner, Douglas (1997), *Politik Kamera. Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası*, Çev: Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Said, W. Edward (2000), *Haberlerin Ağında İslam*, Çev: Alev Alatlı, Babil Yayınları, İstanbul.

Valantin, J. Michel (2006) *Küresel Stratejinin Üç Aktörü: Hollywood, Pentagon ve Washington*, Babıali Kültür Yayıncılık, İstanbul.

Wilhelm, Andreas (2005). "Internationale Politik in den Bilderwelten des Kinofilms- Mittel zur Identitätsbildung oder Feindbildkonstruktion?", Wilhelm Hofmann, Franz Lesske, *Politische Identität- visuell*, Lit verlag, Münster.

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI VE BATI MEDYASINDA İSLÂM SÖYLEMİ: ALMANYA ÖRNEĞİ

Bihter Çarhoğlu

Medeniyetler çatışması, günümüzde Batı ve İslâm medeniyetleri arasında bir çatışma olduğunu iddia eden, sıkça kullanılan bir kavram. Harvard siyaset bilimi profesörü Samuel P. Huntington'ın 1993 yılında *Foreign Affairs* dergisinde yayımlanan "Medeniyetler Çatışması mı?" adlı makalesiyle birlikte "medeniyetler çatışması" kavramı uluslararası ilişkiler literatürüne girdi ve Soğuk Savaş sonrası ideolojik söylemde ve siyasette belirleyici oldu. Aslında bu kavramı Huntington'dan 3 yıl önce Bernard Lewis, *The Atlantic Monthly* dergisindeki "Müslüman Öfkesinin Kökenleri" yazısında kullanmıştır. Fakat yine de "medeniyetler çatışması" Huntington ile birlikte anılmaktadır. Bunun sebeplerinden biri, Huntington'ın bu savını geliştirerek *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order)* adı altında 1996 yılında kitap haline getirmesidir. Huntington'ın savına göre, Soğuk Savaş sonrası dönemde yaşanacak bölgesel ve küresel çatışmalar politik, ideolojik ve ekonomik nedenlerden değil, kültürel sebeplerden kaynaklanacaktır. Huntington, birçoklarının keyfî olarak nitelendirdiği çok tartışmalı bir medeniyetler gruplandırması yapar. Bu kategori-

zasyona göre özellikle İslâm ve Batı medeniyetleri arasında çatışma yaşanması neredeyse kaçınılmazdır, çünkü İslâm dünyası Batı'ya karşı en büyük tehlikeyi oluşturacak medeniyettir. Huntington'ın savı eleştirilerden nasibini almakta gecikmemiştir. Özellikle "biz" ve "öteki" dilini kullanması, İslâm-Batı ilişkisinden bahsederken İslâm'ın Batı için bir problem hattâ tehdit oluşturduğunu savunarak tipik bir oryantalist bakış sergilemesi ve tüm bu tezlerini yayımladığı sıralarda Pentagon'a danışmanlık yapıyor olması, Huntington'ın savının belli bir amaca yönelik üretilmiş olduğu eleştirilerine yol açmıştır.

Soğuk Savaş bitip de, Batı için komünist tehlike ortadan kalktığı için, Huntington'ın bu tezi Amerika'da büyük bir ilgiyle karşılandı. Soğuk Savaş'ın bitiminde Batı dünyası galibiyetini hattâ daha da ileri giderek "tarihin sonunu" ilân etse de, aslında zor bir döneme gireceğinin farkındaydı. Soğuk Savaş boyunca Batı, siyasal ve kültürel kimliğini anti-komünist eksende tanımlamaktaydı. Batı dünyası, parmağıyla Doğu blokunu göstererek kendini demokratik ve özgürlükçü olarak tanımlıyordu, bu da iç ve dış siyasette izlediği saldırgan ve yayılmacı politikaların fazla göze batmasına engel oluyordu. Batılı güçler üçüncü dünyadaki diktatörleri desteklediklerinde, bu hükümetlerin komünistlere göre daha az tehlikeli olduklarını iddia ederek, izledikleri siyaseti ve ekonomik politikaları halkın gözünde meşru kılmayı başarabiliyorlardı. İki kutuplu dünya sisteminin sona ermesi, Batı için büyük bir meşruiyet eksikliği doğurdu. "Biz"i meşru kılacak bir "Öteki" antitezi, yani Doğu bloku ortadan kalkmıştı. İşte tam da bu noktada "İslâm tehlikesi" keşfedildi, yani hegemon kendine yeni bir düşman yaratmakta gecikmedi. "Komünizm tehlikesi"nin yerini "İslâm tehlikesi" aldı, Doğu blokunun yerini Şark doldurdu, Sovyetler Birliği yerini İran'a bıraktı. Nasıl ki komünizm sadece silahlı bir tehdit olarak gösterilmekle kalınmayıp, Batı kültürünün ve değer yargılarının düşmanı ya da antitezi gibi gösterildiyse, İslâm dünyası da aynı işlevle yüklendi. İşte bu çerçevede ele alındığı zaman Huntington'ın "medeniyetler çatışması" savının gerçek anlamı ve işlevi anlaşılabilir.

Aynı şekilde bakıldığında, Soğuk Savaş'ın bitiminden bu yana, "İslâm Dünyası"na karşı toptan yargılayıcı tavrı ve keyfî yaklaşımı da anlamamız kolaylaşacaktır. 11 Eylül saldırıları, Afganistan'ın işgali, Irak'ın işgali, karikatür tartışmaları gibi son yıllarda yaşanan olaylar Huntington'ın tezinin doğru çıktığı yönünde bir söylemin yükselmesine yol açtı. Özellikle 11 Eylül, ilgiyi İslâm'a ve İslâm-Batı ilişkisine çekti. Bunun akabinde, İslâm, İslâmcılık, siyasal İslâm, İslâmi köktendincilik medyada en sık kullanılan kavramlar oldular. 11 Eylül sonrasında terörizm, saldırı ve Müslümanlar arasında doğrudan bir bağlantı kurulmaya başlandı. Medya-

da İslâm hakkında "tehlikeli bir hastalık" veya "kanser tümörü"[1] tâbirleri kullanıldı. Tabii bu noktada, tüm bu olumsuz kavramların aslında Müslümanlar için değil de, İslâmi ideoloji için kullanıldığı öne sürülebilir. Ama maalesef gözlenen o ki, medyada Batı'nın yeni dünya düzeninin bir parçası olarak kurguladığı "İslâm" ve İslâmi ideoloji ile yaşayan tarihsel özneler olarak Müslümanlar çoğunlukla aralarında bir ayrım yapılmadan kullanılıyor.

Modern toplumlarda medyanın gücü ve etkisi gözardı edilemeyecek derecede büyüktür. Bir kere –doğru ya da yanlış– bir haber kamuoyuna duyurulduğunda, artık o haberin haber yapıcılardan bağımsız, kendine ait sihirli bir varoluşu söz konusudur. Bu habere karşı çıkılabilir, tepki duyulabilir veya haber düzeltilmeye çalışılabilir; ama bir kere yaratmış olduğu etki hiçbir şekilde silinemez. Medya en önemli bilgi sağlayıcılarından biridir. Medya aracılığıyla yalnızca bilgi aktarılmaz, aynı zamanda medya haberleri, yani haberlerin nasıl aktarıldığı, okuyucuların/dinleyicilerın olaylara bakış açılarını da etkiler. Medyada haberler genellikle belli bir dünya bakışını yansıtan yorumla birlikte aktarılır. Bu yorum –kimi zaman üstü kapalı bir şekilde, kimi zaman da açıkça– kitlelerin olayları algısına çok büyük etki yapar. Eğer bilgi güç ise, o zaman medya da en güçlü aygıtlardan biridir ki, kişisel düzlemde neyi sevip neyi sevmeyeceğimizi, ne'den korkup ne'den korkmamamız gerektiğini, daha da önemlisi neyi bilip neyi bilmememiz gerektiğini belirler. Söylemler taraflıdır ve belli bir pozisyonun savunuculuğunu ve yayılmacılığını yaparlar. Medya da, belli bir söylemin yaratılmasında ve yayılmasında çok önemli bir rol oynar. İnsanların bilinçleri ve algıları da, olayların medyadaki temsilleriyle büyük oranda şekillenir.

Batı dünyasında yaşayan insanların çoğu, İslâm dünyası hakkında medya aracılığıyla bilgi ediniyorlar. Bu sebepten, Batı dünyasının Müslümanları nasıl algıladığını anlayabilmek için, İslâm'ın Batı medyasında nasıl sunulduğunun analizini yapmamız önem kazanır.

11 Eylül ve bunu takip eden "Terör-Karşıtı" savaşlar sırasında ve sonrasında, İslâm Batı medyasında sıklıkla yer almaya başladı ve güncel söylemde Müslümanlar bir "tehlike" olarak görülmeye/gösterilmeye başlandı. "İslâmi terörizm" veya "aşırı İslâmcılık" kavramları kamuoyu ve siyaset tartışmalarına konu oldu. Aynı zamanda, İslâm'ın uluslararası terörizm ile eşanlamlı olarak anılmasına da şahit olduk. Televizyon, radyo, internet ve gazete haberleri Müslümanlar hakkında, onları köktendinci, tutucu, despotik ve barbar olarak gösteren ve etiketleyen olumsuz me-

[1] "Cancerous tumor", *Der Spiegel*, 25 Şubat 2002, sayfa 172.

sajlarla doldu. Alman medyasında da İslâm haberleri bu genel durumun dışında değerlendirilemez. Alman medyasında İslâm resmi hakkında geçtiğimiz on yıl içerisinde birçok bilimsel araştırma yapıldı. Bu araştırmaların ortak bulgusu, İslâm hakkında yapılan haberlerin çoğunlukla olumsuz ve çatışma odaklı oldukları yönünde.

Alman medyasında İslâm ile ilgili çıkan haberlere baktığımızda bazı genel eğilimler görüyoruz. Bunlardan ilki, haberlerde olayların bazı yanlarının fazlasıyla ön plana çıkarılması, diğer yanlarından ise hiç bahsedilmemesi, yani tek taraflı haberciliktir. Medyada genellikle İslâmcı eğilimler gösteren olaylar daha sıklıkla yer alıyor, bunların yanında normal veya iyi olaylar, haber niteliği taşımadıkları düşünülerek aktarılmıyor. "Kötü haber iyi haberdir" anlayışı küresel kapitalist dünyada genel olarak medyanın en belirgin özelliklerinden biridir. Tabii, buradaki sorun olumsuz haberlerin gösterilmesi değil; sorun normal, günlük veya olumsuz olmayan olayların haber yapılmamasıdır. Bununla ilintili bir ikinci tespit ise, İslâm ile ilgili haberlerde kullanılan olumsuz terminolojidir. "İlkel", "köktendinci", "otoriter", "uç", "saldırgan", "geri kalmış gibi sıfatlar", İslâm kelimesinden önce veya sonra mutlaka kullanılır hale gelmiştir. Batı medyasındaki İslâm haberleri için yapılabilecek bir diğer tespit ise, dünyadaki değişik ülkelerde değişik maddi koşullarda yaşayıp farklı dinî algılayışlara sahip 1.2 milyar Müslümanı homojen bir toplulukmuş gibi gösterme eğilimidir. Müslümanlarla ilgili yapılan haberlerde, birbirinden farkı olmayan bir insanlar topluluğu resmi yaratılmaktadır. Batı medyasında görülen bir başka eğilim de demokrasinin, düşünce özgürlüğünün ve dinsel hoşgörünün sadece Batı toplumlarına ait özellikler olarak gösterilmesidir. Bunun doğal sonucu olarak da, Batı dışında kalan toplumların, özellikle İslâm ülkelerinin bu özelliklerin tam karşıtının savunucuları olarak gösterilmeleridir. Olayların sebeplerinin ve sonuçlarının tarihsel gelişimlerinden koparılmaları ve küresel kapitalist sistemin işleyişinden yalıtılarak sunulmaları, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu ve aşırı İslâmcı saldırıları, Müslümanların Müslüman olmalarından kaynaklanan doğal eylemler olarak gösterme sonucunu doğurmuştur.

Erfurt Üniversitesi tarafından yapılan çok güncel bir çalışma, iki Alman devlet televizyonunun (ARD ve ZDF) İslâm haberlerini inceledi. Araştırmada İslâm'ın hangi konular çerçevesinde haberlerde yer aldığı analiz edildi. Bunun için 1.5 yıl boyunca (2005 yılının ortasından 2006 sonuna kadar) iki televizyon kanalının haberleri takip edildi. Sonuç olarak İslâm'ın en çok terörizm ve aşırı dincilik konuları çerçevesinde habere konu olduğu tespit edildi (% 23). Bunun dışında kalan İslâm haberlerinin şu konu başlıkları içerisinde yapıldığı ortaya çıktı: % 16 uluslara-

rası çatışmalar, % 15 Müslüman göçmenlerin uyum sorunu, % 10 dinî hoşgörüsüzlük, % 7.5 köktendincilik, % 4.5 Müslüman kadının ezilmesi, % 3.7 insan hakları ihlalleri ve demokrasi.[2] Yapılan haberlerin içerikleri dışında, kullanılan haber başlıkları da İslâm'la terörizmi birlikte anan, marjinalleştirici ögeler taşıyor; "Tehlikeli İslâmcılar" veya "Teröristler Komşumuz" gibi. Bu araştırmadan çıkarılan genel sonuç, Alman devlet televizyonlarında yayımlanan İslâm ile ilgili haberlerin % 80'inin, İslâm'ın bir tehlike ve problem teşkil ettiğini belirtir surettedir. Buradan, her bir Müslüman bireyin ya da toplumun kendi tarihsel ve sosyo-ekonomik bağlamında anlaşılması gerekliliği değil, aksine tüm bu maddi bağlamından soyutlanarak tasarlanan bir "İslâm Dünyası"nın, Batı'nın kendine mâl ettiği değerleri tümden dıştalayan bir "Öteki" olarak algılanması gerekliliği mesajı çıkıyor.

Alman yazılı basınında da aynı durum gözlenmektedir. Alman gazetelerinin İslâm'la ilgili yayımlanan haber başlıklarına kısa bir bakış, Müslümanlar ile şiddeti ve terörizmi birlikte anma eğilimini açıkça gösterir. Almanya'da en çok okunan sol liberal olarak tanınan *Süddeutsche Zeitung* bile, diğer birçok sağ popülist gazeteyi aratmayacak şekilde, İslâm dünyası ile Batı dünyası arasında sürekli bir çatışmanın olduğuna vurgu yapan haberler yayımlamaktadır. Gazetenin haberlerinin çoğunda, İslâm ve şiddet arasında doğrudan bir bağ kurularak, yaşayan tarihsel bireyler olarak tüm Müslümanların da doğrudan şiddete eğilimli oldukları örtük bir biçimde iddia ediliyor. Özellikle 11 Eylül sonrasında bu şekildeki haberlerde ciddi bir artış gözleniyor. Gazetenin haberleri aşırı İslâmcılık üzerine yoğunlaşıyor ki bu, Müslümanların çoğunun haberlerde temsil edilmediği anlamına geliyor. Bunun yanında dilsel ve içeriksel olarak da terörü, şiddeti ve aşırı dinciliği Müslümanlarla bağdaştırma eğilimi çok yüksek bir oranda gözlemleniyor; "Tahran 'İslâm bombası' mı yapıyor" başlıklı haberde "atom bombası" yerine "İslâm bombası" denmesi gibi.[3] Aynı zamanda kurgulanan söylem de eşitlik, özgürlük, bireysellik gibi değerlerin Batı'nın kültürel kimliğine içkin olduğunu ve "Müslüman Doğu"nun "Hıristiyan Batı"nın antitezi olduğunu iddia eder niteliktedir. Gazetenin "İslâm'ın gücünü kısıtlamak" başlığıyla yayımlanan haberinde geçen şu ibarede olduğu gibi: "Hıristiyan bilincinin ve Batı kültüründeki

[2] Prof. Dr. Kai Hafez/ Carola Richter, "Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF: Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen", *Erfurt*, Ocak 2007.

[3] Baut Teheran die "islamische Bombe", *Süddeutsche Zeitung*, 28./29.1.1995.

çokdeğerliliğinin aksine İslâm'ın kendi özanlayışında bireye yalnızca küçük bir anlam düşer."[4]

Almanya'nın "ciddi" gazetelerinden biri olarak tanınan *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*'da çıkan bir haberi, çarpıcı bir örnek teşkil ettiği için burada aktarmakta fayda görüyorum:

> İslâm şiddeti meşru kılıyor ve düşünce ile din özgürlüğünü tanımıyor. Eğer İslâm 11. yüzyıldan beri süregelen savaşçı, Batı karşıtı ve yenilik düşmanı tarafını açıkça göstermeye devam ederse, o zaman Avrupa ülkeleri insan haklarına ve eşitlik ilkesine sadık kalarak, kendi topraklarında İslâm'a müsamaha göstermemelidirler... Şark'ta ve Afrika'da nereye bakılırsa bakılsın, Muhammed'in dini kendini bugün şiddet zoruyla dayatıyor. Bu durum Sudan ve Bangladeş, Mindanao ve Kaşmir, Azerbaycan, Çeçenistan, Afganistan, Tacikistan, İran, Mısır, Lübnan, Filistin, Cezayir ve Nijerya için geçerli. İşte böyle "Muhammed'in dinini kılıç yoluyla" öğretiyor Arap buyrukları... 20. yüzyılın başında İslâm'da bir reform çabası başarısız olduğu için, İslâm günümüze kadar yayılmacı, savaşçı ve teokratik bir din olarak kalmıştır.[5]

Bu tek taraflı, önyargılı ve kasıtlı haber kültürünün kaçınılmaz sonuçları olmuştur. Medyadaki İslâm haberleri, "medeniyetler çatışması" savını destekler biçimde Doğu ve Batı dünyaları arasında bir kutuplaşmaya ve hattâ kaçınılmaz bir savaşın çok yaklaştığına işaret eder biçimdedir. İslâm dünyası ve Batı, birbiriyle uyuşamaz iki ayrı medeniyet/kültür/kutup olarak gösterilmektedir. Aynı zamanda medyadaki İslâm haberleri, dünyada yaşayan 1.2 milyar Müslüman insanın uluslararası terörizm ile birlikte anılmaları sonucunu doğurmuştur. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, Batı toplumlarında İslâm'a ve Müslümanlara karşı bir korku oluşmuştur. Alman Allenbach kamuoyu araştırmaları kuruluşunun yaptığı bir kamuoyu yoklamasının sonucu bu bağlamda çok çarpıcıdır. Araştırmaya göre, Al-

---

[4] „Im Gegensatz zum christlichen Bewusstsein und zum Wertepluralismus der westlichen Kultur kommt dem Individuum im islamischen Selbstverständnis nur eine geringe Bedeutung zu." „Die Macht des Islam einschränken", *Süddeutsche Zeitung*, 08.09.2004.

[5] „Der Islam rechtfertigt Gewalt und kennt Meinungs- und Religionsfreiheit nicht. Würde er seine kriegerische, antiwestliche und reformfeindliche Seite offen enthüllen, die ihm seit dem 11. Jahrhundert eigen ist, dürften die europäischen Staaten, den Menschenrechten und dem Gleichheitsprinzip treu, ihn auf ihrem Boden nicht dulden. ... Wohin man im Orient und in Afrika schaut, die Religion Mohammeds setzt sich heute mit Gewalt durch. Das gilt für Sudan und Bangladesh, für Mindanao und Kaschmir, für Aserbaidschan, Tschetschenien, Afghanistan, Tadschikistan, Iran, Ägypten, Libanon, Palästina, Algerien und Nigeria. So lehren die arabischen Gebote ‚Die Religion Mohammeds durch das Schwert'. ... Da eine Reform am Anfang des 20. Jahrhunderts scheiterte, ist der Islam bis heute eine eroberungslustige, kriegerische und theokratische Religion." "İslâm savaşçıdır" (Der Islam ist kriegerisch), *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 18.11.2001, Nr. 46 / Sayfa. 11.

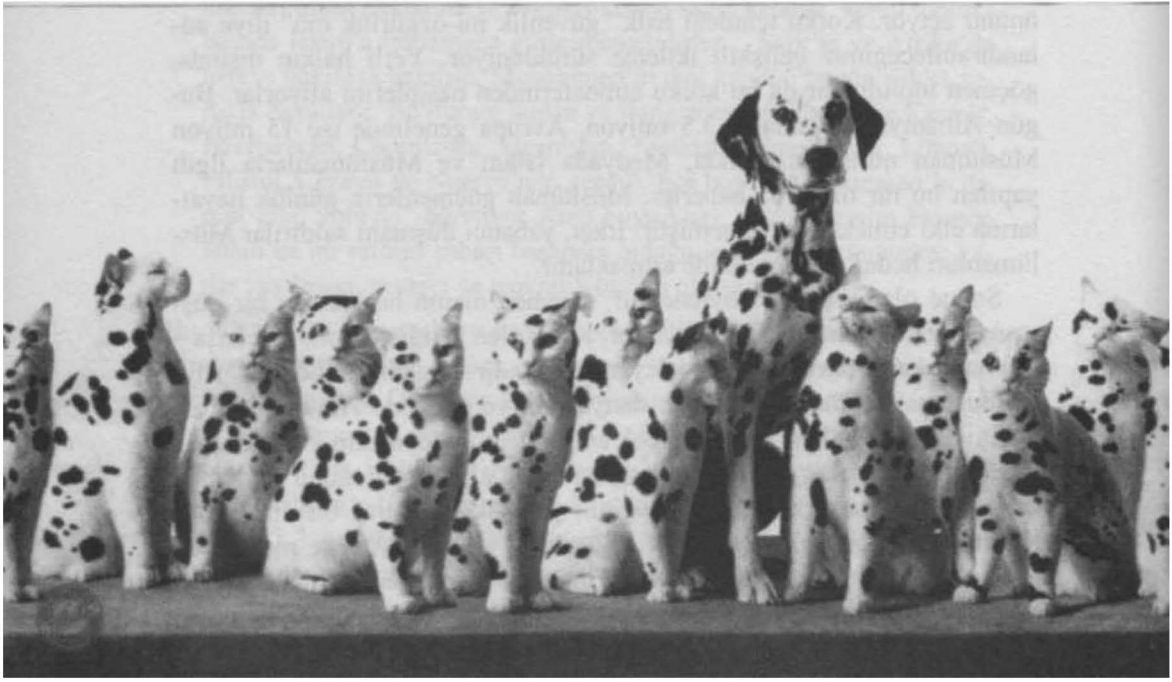
man toplumunun İslâm'a bakışı son iki yılda ciddi bir şekilde kötüleşmiştir. Araştırmaya katılan Almanların üçte ikisi İslâm dünyasıyla barışçıl bir yaşamın gelecekte mümkün olmayacağı görüşünde, % 61'i Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in barışçıl bir şekilde bir arada bulunamayacağını düşünüyor, % 42'si ise şu söze katıldığını belirtmiş: "Almanya'da o kadar çok Müslüman yaşıyor ki, bazen bunların arasında çok terörist var mı diye korku duyuyorum."[6] Halkta oluşan sürekli tehdit altında bulunma hissi ve bunu takip eden güvenlik korkusu, egemen grupların kendi ülkelerinde demokratik olmayan, özgürlükleri kısıtlayıcı eylemlerinin ve siyasetinin önünü açıyor. Korku içindeki halk "güvenlik mi-özgürlük mü" diye adlandırabileceğimiz çelişkili ikileme sürükleniyor. Yerli halkın dışında, göçmen topluluklar da bu korku atmosferinden nasiplerini alıyorlar. Bugün Almanya'da yaklaşık 3.5 milyon, Avrupa genelinde ise 15 milyon Müslüman nüfus yaşamakta. Medyada İslâm ve Müslümanlarla ilgili yapılan bu tür olumsuz haberler, Müslüman göçmenlerin günlük hayatlarına etki etmekte gecikmemiştir. Irkçı, yabancı düşmanı saldırılar Müslümanları hedef alacak şekilde artmaktadır.[7]

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Egemen olanın her zaman bir düşmana veya bir tehdide ihtiyacı vardır, bu yüzden kendisi çeşitli araçlarla – ki bunlardan biri ve en etkili işleyeni medyadır– "tehdit altındayız" söylemini yaratır. Günümüzde Batı dünyasının ve özellikle Amerika'nın en güçlü küresel aktörler oldukları çok açıktır. Batı dünyasının gerçekten de büyük bir askerî, ekonomik ya da siyasi tehdit altında olduğunu söylemek çok güçtür. Buna rağmen "-mış gibi" yapmak işe yarar bir stratejidir. Kurgulanan düşman ve/ya tehdit söylemi, iç ve dış siyasette meşruiyeti sağlamaya yarar. İç siyasette izlenen otoriter, kişisel hak ve özgürlükleri kısıtlayan politikalar, düşmana karşı güvenliği sağlama söylemiyle meşru kılınır. Dış siyasette ise güdülen yayılmacı ve saldırgan politikalar kendini savunma ekseninde gösterilir. İşte bu ikisinin birleşimi de dünya siyasetine askerî ve ideolojik hegemonyanın somutlaşması olarak yansır.

---

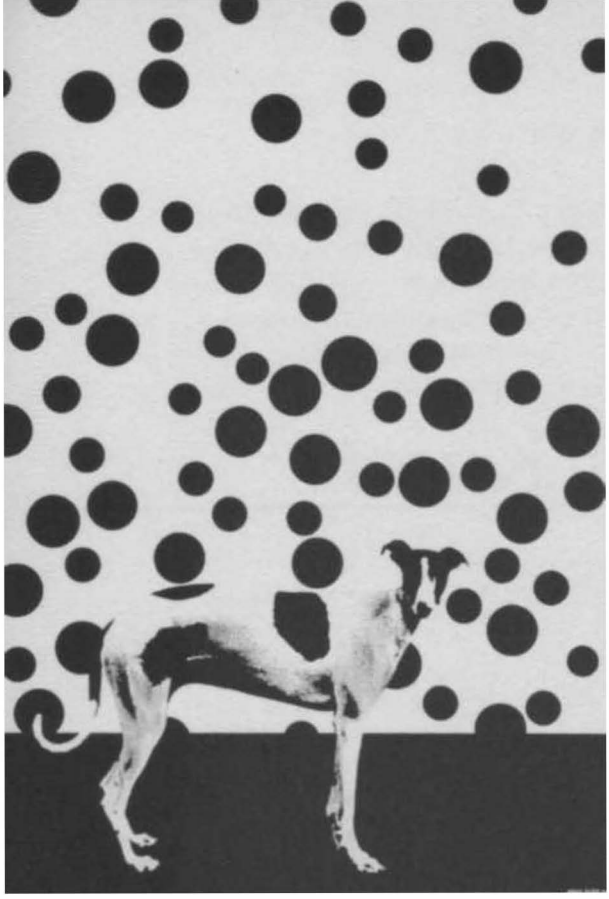
[6] Institut für Demoskopie Allensbach, Mayıs 2006. Araştırmanın sonuçları 17 Mayıs 2006 tarihli *Frankfurter Allgemeine Zeitung* gazetesinde yayımlandı.

[7] Bkz. Christopher Allen / Jørgen S. Nielsen, "Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001", on the behalf on European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Mayıs 2002, Viyana; "Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia", European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2006; "Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU: Developments since September 11", *Uluslararası Helsinki İnsan Hakları Federasyonu Raporu*, Mart 2005.



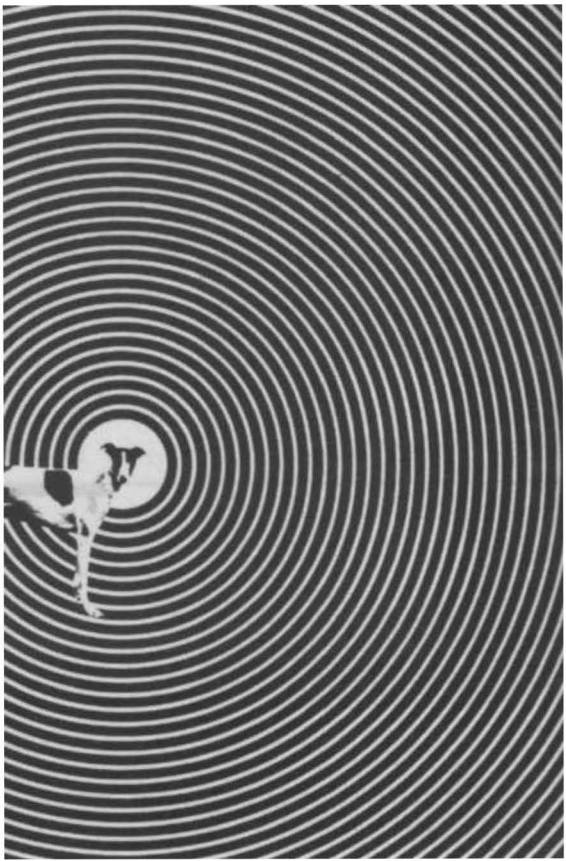
Sanat Yönetmeni: Stephen Mullins, Fotoğraf: Gerald Bybee

KİMLİK



Sanat Yönetmeni: Stephen Mullins

Fotoğraf: Gerald Bybee



KÜLTÜREL KİMLİK OLGUSUNU YENİDEN-DÜŞÜNMEK

E. Fuat Keyman*

1980'lerden, özellikle de 1990'dan bu yana, siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmelerin ortaya çıkardığı en önemli değişim-noktalarından biri de, kültürel kimlik-temelli talepler ve çatışmalardır. Bu dönem içinde ortaya çıkan farklı tarihsel süreçler ve olgular, kültürel kimlik-temelli talepleri ve çatışmaları hem uluslararası ilişkilerde, hem bölgesel ilişkilerde, hem de ulusal ve yerel ilişkilerde yaygınlaştırmıştır. Daha ayrıntılı olarak söylersek, bir taraftan (a) 1980'lere damgasını vuran *post-modernizasyon* ve (b) 1990'lı yıllardan bugüne giderek ivmesi ve etkileri toplumsal yaşamın her alanında hissedilen *küreselleşme* süreçleri içinde, diğer taraftan da, (c) 1990'da Sovyetler Birliği'nin dağılması ve hegemonik güçler dengesine dayalı iki kutuplu dünya siyasal sisteminin bitmesiyle *Soğuk Savaş-sonrası dönem* ve (d) 2000'li yıllara damgasını vuran, ve dünya siyasetinde çok ciddi bir kırılma ve dönüşüm yaratan *11/Eylül terörü ve sonrası dönem* içinde, kültürel kimlik-temelli taleplerin ve çatışmaların giderek yaygınlaştığını, engellenemez bir yükseliş eğilimi gösterdiğini, farklı siyasi stratejilerin hareket tarzını ve söylemsel içeriğini belirlediğini, ve akade-

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

mik ve kamusal söylemin merkezî tartışma noktası konumuna geldiğini görüyoruz.[1]

1990'da Soğuk Savaş'ın bitimi üzerine "liberal demokrasi-serbest pazar-birey ilişkisi"nin, ortaya çıkması umut edilen yeni dünya düzeninin evrensel siyasi, ekonomik ve kültürel kodunu yaratacağını düşünen ve bu anlamda da "tarihin sonu dönemine" girdiğimiz önermesini yapan Francis Fukuyama'nın öngörülerinin tam tersine, yaşadığımız son iki on yıl, kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ekseninde oluşan, giderek güçlenen ve dünya siyasetinin işleyişine damgasını vuran "farklılıkların yaşama geçirilmesi ve tanınması" mücadelesini içermiştir.[2] Bu bağlamda da, dinsel, etnik, kültürel, cinsel vb. temellerde ortaya çıkan kültürel kimlik taleplerine ve çatışmalarına gönderim yapmadan yaşadığımız dünyayı anlamamız aynı zamanda bu taleplere ve çatışmalara uzun-dönemli kalıcı çözümler bulmadan istikrarlı ve güvenli bir dünya düzeni olasılığından konuşmamız, artık imkânsızdır. Bugün kültürel kimlik olgusuna, yaşadığımız dünyada, "sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir toplumsal gerçeklik" olarak yaklaşmak gereksinimi içindeyiz. Bir toplumsal gerçeklik olarak kültürel kimlik olgusu ve yarattığı tanınma siyaseti, yaşadığımız dünya içinde, ikincil öneme sahip, etkileri marjinal, siyasi ve ekonomik alanların gölgesinde yaşayan ve bu alanların bir türevi olarak ortaya çıkan ve hareket eden bir oluşum olarak ele alınamaz ve ele alınmamalıdır. Aksine, kültürel kimlik olgusuna ve tanınma siyasetine, sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir toplumsal gerçeklik olarak yaklaşmak, istikrarlı bir dünya düzeni olasılığı için bu olguyu anlamak ve ürettiği siyasete uzun-dönemli kalıcı çözüm üretmek mecburiyetindeyiz.

1980'ler, özellikle 1990'lardan bugüne Türkiye deneyimi de, dünya ölçeğinde oluşan bu gerçeklikten bağımsız değildir. Bu dönemde, özellikle dinsel ve etnik temelde ama aynı zamanda cinsel, kültürel vb. yaşam alanlarında oluşan kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ve bu temelde ortaya çıkan farklılıkların yaşama geçirilmesini amaçlayan tanınma siyaseti, Türkiye'de de sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir nitelik içinde hareket ettiler.[3] Kültürel kimlik olgusu bir toplumsal gerçeklik olarak yaşamın her alanında hissedildi, ciddi kırılmalara, değişim ve dönüşümlere

---

[1] E. F. Keyman, *Türkiye'nin İyi Yönetimi*, (İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

[2] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (New York, Free Press, 1992). Fukuyama'nın son çalışması, *Devlet İnşası*, (İstanbul, Remzi, 2005), tarihin sonu öngörüsünün oluşmadığının kabulü olarak da okunabilir. Fukuyama'nın bu çalışmaları üzerine bir değerlendirme için bkz. E. Fuat Keyman, "Tarihin Sonundan Devletin İnşasına", *Radikal Kitap*, 2005.

[3] E. F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, (İstanbul, Alfa, 2001).

yol açtı. Kültürel kimliğe sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü nitelik veren bu değişim ve dönüşümleri dört ana başlıkta toplayabiliriz:[4]

(i) Türkiye'de modernleşme sürecinin devlet-merkezci ve yukarıdan-aşağıya hareket tarzı, kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ekseninde ciddi bir eleştirel çözümlenme, sorgulanma ve yeniden-yapılanma girişimlerine sokuldu. Modernleşme krizi olarak niteleyeceğimiz bu sorgulanma ve yeniden-yapılanma süreci ve bugün modernleşmeyi kültürel kimlik olgusuna ve tanınma siyasetine gönderim yapmadan düşünme ve tartışma olasılığının hem kuramsal hem de siyasal düzeylerde ortadan kalkması, bize kültürel kimliğin bugün sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir nitelik kazandığını göstermektedir.

(ii) Benzer olarak, özellikle İslâmi kimliğin yükselişi ve Kürt sorunu temelinde yaşadığımız, kültürel kimliğin siyasallaşması ekseninde oluşan çatışma ortamı, Türkiye'de siyasal alanın da son yıllar içinde, özellikle 1990'larda, büyük ölçüde "tanınma siyaseti"nin merkezi konumunda örgütlenmesini yaratmıştır. Demokratikleşme ve çok-kültürlülük taleplerinden etnik ve dinsel mikro milliyetçiliğe, ideolojik kutuplaşmalardan parti kapatmalara, askerî müdahalelerden düşük yoğunluklu savaş ortamına kadar çok geniş bir yelpazede, son çeyrek asırda kültürel kimlik talepleri ve tanınma siyaseti siyasal alanın hareket tarzını belirlemekte ve bu sahada yaşanan yönetim, temsil ve meşruiyet krizinin, istikrarsızlığın ve güvenilirlik sorununun temel etkenlerinden biri işlevini görmektedir.

(iii) Bu dönem içinde, ekonomik yaşam alanı da kültürel kimlik talepleri ve çatışmalarından ve tanınma siyasetinden etkilenmiştir. Ekonominin küreselleşme sürecinde ekonomik İslâm'ın giderek artan rolünden, Kürt sorunu temelinde yaşanan düşük yoğunluklu savaşın ekonomiye olumsuz etkilerine kadar, bugün ekonomiyle kültürel kimlik olgusunu ilişkisel düşünmek gereksinimindeyiz. Türkiye'de ekonominin yeniden-yapılanma sürecinde, hem makroekonomik istikrarın sağlanmasının, hem de son yıllarda ciddi ve artık göz ardı edilemez bir konuma gelen işsizlik, yoksulluk, açlık temelinde yaşanan sosyal adalet sorununa yapısal çözüm bulunmasının anahtar kavramı olan "sürdürülebilir ekonomik kalkınmayı" kültürel kimlikten bağımsız düşünmek bugün artık olanaklı değildir.

---

[4] Aşağıdaki noktalar şu eserlerden yararlanılarak çıkartılmıştır: E. Kalaycıoğlu, *Turkish Dynamics*, (New York, Pelgrave, 2005); A. Kadıoğlu, *Zaman Lekesi*, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006); Z. Aydın, *The Political Economy of Turkey*, (London, Pluto, 2005); F. Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde*, (İstanbul, İletişim, 2004); S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (Seattle, University of Washington Press, 1997); İ. Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, (Ankara, Turhan Yayınevi, 2007); E. F. Keyman ve A. İçduygu (der.) *Citizenship in a Global World*, (London, Routledge, 2005).

(iv) Kültürel yaşam alanı içinde kimlik olgusu farklı düzeylerde ve bağlamlarda, son yıllarda çok önemli etkiler yaratmış ve merkezî bir soru(n) olarak karşımıza çıkmıştır. Bireysel/grupsal hak ve özgürlüklerden toplumsal benlikle ilgili ahlâki norm ve etik kodlara, bireysel yaşam tarzı tercihlerinden kolektif tüketim kalıplarına, popüler kültürden yüksek kültüre kadar geniş bir alanda ve mikro düzeyde günlük yaşam pratikleri içinde ve makro düzeyde devlet-toplum/birey ilişkilerinin düzenlenmesinde sembolik ve sosyal sermayenin giderek artan rolü ve önemi içinde, kimlik olgusu kültürel yaşam alanı bağlamında da, sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir etki yaratmıştır. Kimlik-farklılık ve benlik-öteki ilişkileri, kültürel yaşam alanı üzerine yapılan akademik ve kamusal çalışmaların, tartışmaların ve çözümlemelerin temel gönderim-noktası konumuna yükselmişlerdir.

Aynı zamanda, altını çizmemiz gereken bir nokta da, Türkiye'de 1980'lerden bugüne yaşanan kültürel kimlik olgusunun tarihsel bağlamının, sadece ulusal değil, küresel bir boyut taşımasıdır. Daha somut olarak söylendiğinde, kültürel kimliğin sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir nitelik kazanma süreci, her ne kadar modern Türkiye tarihinin iç dinamikleri, iç çelişkileri ve iç gelişimlerinden etkilense de, dünya deneyimine benzer ve paralel olarak, "küresel/bölgesel/ulusal/yerel etkileşimlerin" Türkiye'de devlet-toplum/birey ilişkileri üzerinde yarattığı önemli etkilerin sonucunda gerçekleşmiştir. Türkiye'de kültürel kimlik taleplerinin, çatışmalarının ve tanınma siyasetinin oluşumunu, gelişimini ve farklı yaşamsal alanlarda merkezî bir aktör konumuna yükselişini, dünyanın bu yıllar içinde yaşadığı post-modernizasyon, küreselleşme, Soğuk Savaş'ın bitimi ve 11 Eylül sonrası dünya toplumsal olgularına gönderim yapmadan anlayamayız. Bu olguların yanı sıra, Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri de, 1990'lı yıllardan bugüne, özellikle 2000'li yıllar içinde Türkiye'nin tam üyelik müzakerelerine başlaması temelinde oluşan belirginleşme ve derinleşme süreciyle birlikte, kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları üzerinde çok önemli etkiler yaratmıştır. Bu bağlamda, kültürel kimlik olgusunun sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü niteliğinin sadece ulusal düzeye gönderimle değil, küresel/bölgesel/ulusal/yerel etkileşim ağı içine yerleştirerek tartışmanın ve çözümlemenin, hem bu olgunun son yıllarda giderek artan önemini anlamanın, hem de bu olguya yerleşik ve gömülmüş taleplere, bu olgunun yarattığı çatışmalara ve tanınma siyasetine uzun dönemli kalıcı çözümler bulmanın önkoşulu olduğunu önerebiliriz.

Kültürel kimlik olgusu son yıllar içinde Türkiye'de modernleşme sürecinde ve siyasal, ekonomik ve kültürel yaşam alanlarında ciddi değişim ve dönüşüm, istikrarsızlık ve kırılma, aynı zamanda da yönetim, temsil ve

meşruiyet krizine yol açan sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir oluşumsa, o zaman "kültürel kimliği nasıl anlamamız gerekir" ve "kimlik-temelli taleplere ve çatışmalara nasıl yanıt vermeliyiz ve uzun dönemli kalıcı çözüm bulmalıyız" soruları çok önem kazanmaktadır. Bu sorular, bir taraftan akademik ve kamusal söylemin ve tartışmaların son yıllarda merkezine otururken, diğer taraftan da iç politikanın ve dış politikanın temel gündem maddelerinin başına yerleşmişlerdir. Bu çalışmada, bu sorulara yanıt arayacağım. Bunu yaparken iki boyutlu bir yöntemsel-kuramsal açılım yapmaya çalışacağım. İlk önce, son yıllarda kültürel kimlik üzerine yapılmış çalışmaların, özellikle akademik ve kamusal söylem ve tartışmalar üzerinde etki yaratmış olanlarını tarayarak, "kültürel kimliği nasıl anlamamız gerekir?" sorusuna yanıt arayacağım. Bu yanıt temelinde ve kültürel kimlik taleplerine yanıt vermek için son dönemlerde yapılan farklı önerilerin eleştirel bir okumasını yaparak, bu taleplere ve çatışmalara uzun dönemli kalıcı çözümün, Türkiye'de devlet-toplum/birey ilişkilerinin demokratikleşmesinde yattığını ve bu bağlamda da "çok-kültürlü anayasal vatandaşlık anlayışı"nın bize çok faydalı bir kuramsal ve stratejik açılım sağlayabileceğini önereceğim. Diğer bir deyişle, bugün sistem-kurucu ve sistem-dönüştürücü bir nitelik taşıyan ve bir toplumsal gerçeklik olarak hareket eden kültürel kimlik olgusunun, çok-kültürlü anayasal vatandaşlık anlayışı içinde çözümlenmesi ve tartışılmasının ve bu yolla devlet-toplum/birey ilişkilerinin demokratikleştirilme sürecine eklemlendirilmesinin, bize uzun dönemli kalıcı çözüm bulma olasılığını yaratabileceğini vurgulayacağım.

Kültürel Kimliğe Nasıl Yaklaşmalıyız?

1980'lerden bugüne kültürel kimlik üzerine yapılan çalışmaları ve tartışmaları taradığımız zaman, "kültürel kimliğe nasıl yaklaşmalıyız" sorusuyla ilgili yedi önemli saptamayı ortaya çıkartabiliriz. Aşağıda kısaca açımlayacağım bu saptamalar bize, kültürel kimlik olgusu temelinde yapılan talepler ve çatışmalara uzun dönemli kalıcı çözüm bulmamız için de önemli ipuçları verecektir:[5]

(i) *Birincisi*, kültürel kimlikler, anlamları, içerikleri ve sınırları açık ve belli bir öze sahip bütünsellik niteliği taşıyan nesnel varlıklar değillerdir.

[5] Aşağıdaki noktalar şu eserlerden yararlanılarak çıkartılmıştır: A. Sen, *Identity and Violence*, (New York, W. W. Nortan and Company, 2006); K. A. Appiah, *Cosmopolitanism*, (W. W. Nortan and Company, 2005); S. Benhabib, *The Rights of Others*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2004); C. Mouffe: *On The Politcal*, (London, Routledge, 2005); A. Appadurai, *Fear of Small Numbers*, (Durham. Duke University Press, 2006); C. Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller* (İstanbul, Metis, 2006).

Aksine, kültürel kimlik, "tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş toplumsal bir gerçeklik"tir.

(ii) *İkincisi*, kültürel kimlikler "toplumsal ve siyasal bir gerçekliktir", böyle olduğu için de kültürel kimlik talepleri reddedilerek, bastırılarak, görmezlikten gelinerek çözümlenemez.

(iii) *Üçüncüsü*, kültürel kimliklerin toplumsal ve söylemsel kurulma sürecine siyasal, ekonomik, kurumsal, mekânsal, vb. öğeler ve ilişkiler katkıda bulunsa da, kültürel kimlikleri ekonomik ve siyasal öğelere ve ilişkilere indirgeyerek anlama girişimi, hem kuramsal ve yöntemsel olarak sınırlı ve sorunludur, hem de kimlik taleplerine ve çatışmalarına çözüm bulmada başarısızdır; Bununla birlikte,

(iv) *Dördüncüsü*, kültürel kimlik üzerine gelişen tanınma siyaseti, farklılık temelinde ve benlik-öteki ilişkisi ekseninde geliştiği için, William Connolly'nin *Çoğulculuk Ethosu* adlı çalışmasında doğru olarak vurguladığı gibi, kimliğin siyasallaşma süreçleri hem çoğulculuk/demokratikleşme ekseninde, hem de köktencilik/milliyetçilik ekseninde olabilmektedir. Kimlik olgusunun kullanımı, bu anlamda, hem demokratik siyasal stratejiler, hem de köktenci, cemaatçi, milliyetçi, meta-ırkçı siyasal stratejiler tarafından yapılmaktadır. Bu da bize, kültürel kimliğin kendisine "*a priori* bir olumluluk" yükleyemeyeceğimiz bir toplumsal/siyasal gerçeklik olduğunu göstermektedir; Aynı zamanda,

(v) *Beşinci olarak,* kültürel kimlik üzerine gelişen tanınma siyasetleri, toplumsal ilişkilere ve devlet-toplum/birey ilişkilerine dikey değil yatay olarak yaklaşan, seslendirdikleri kültürel kimlikleri bir bütünsellik içinde tanımlayan ve kendilerini siyasal alana ya da diğer kimliklere karşı yatay bir eksende konumlayan siyasetler oldukları için, temsil ettikleri kültürel kimliklerin iç ilişkileri ve iç yapısı hakkında eleştirel çözümleme yapma olanağını ortadan kaldırmaktadırlar. Tanınma siyasetleri kimlik taleplerinin yanıtlanması ve kimlik çatışmalarına çözüm arama sürecine kimlik-devlet ve kimlik-kimlik ilişkileri temelinde yaklaştığı sürece, kimlik-içi ilişkilerin düzenlenmesi üzerine tartışmak ve eleştirel çözümleme yapmak olanağı ortadan kalkmaktadır. Bu da, bir taraftan tanınma siyasetlerinin milliyetçilik ve köktenci bir nitelik kazanma olasılığını yükseltirken, diğer taraftan da kültürel kimlik taleplerine ve çatışmalarına demokratik çözüm üretme olasılığını azaltmaktadır. Fakat bu saptamayı her kimlik talebi, her kimlik çatışması, her tanınma siyaseti için yapamayız, genelleştiremeyiz. Bu nedenle,

(vi) *Altıncı olarak*, tanınma siyasetlerini ve bir toplumsal/siyasal gerçeklik olarak kültürel kimlik olgusuna bir bütünsellik ve genelleme içinde değil, aksine farklılaşmış ve çok-boyutlu bir kimlik tartışması ve çözüm-

lemesi temelinde yaklaşmalıyız. Bu, farklı kültürel kimlikleri ve kimlik taleplerini ve çatışmalarını kendi farklı bağlamları içinde anlama, tartışma ve çözüm-arayışı içine girme anlamına gelmektedir.

(vii) *Yedincisi*, kültürel kimlik taleplerine ve çatışmalarına farklılaşmış ve çok-boyutlu bir yöntem içinde yaklaşmak ama aynı zamanda, bu taleplere ve çatışmalara demokratik çözüm önerileri üretmek için, ortak bir dile, ortak bir hareket alanına, ortak bir siyasal uzlaşmaya da gereksinimimiz vardır. Bu ortak dil ve siyasal uzlaşı, yukarıda açımladığım kültürel kimlikle ilgili niteliklerden dolayı, kimlik alanı ve tanınma siyaseti içinde, olanaklı değildir. Bu nedenle, kültürel kimlikle ilişkili ama kimliğe indirgeyemeyeceğimiz bir gönderim-noktasına, bir toplumsal olguya gereksinimimiz vardır. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında açımlayacağım gibi, bu toplumsal olgu, tüm kimlik taleplerinin ve tanınma siyasetlerinin içinde taşıdığı "vatandaşlık kimliği", bu temelde yapılan hak ve özgürlük talepleri ve bu yolla seslendirilen siyasal sistem ve devlet iktidarı eleştirileridir. Tüm kimlik talepleri, aynı zamanda vatandaşlık talepleridir, tüm farklılıkların tanınması üzerine geliştirilen siyasal söylem, aynı zamanda var olan vatandaşlık rejiminin eleştirisidir, tüm kimlik-temelli çatışmalar, aynı zamanda devlet-toplum/birey ilişkilerinin düzenlenmesinde ortaya çıkan haklar ve özgürlük ihlallerine tepki üzerine gelişmektedir ve bu bağlamda da, her kültürel kimlik aynı zamanda vatandaşlık alanının içinde hareket eden bir toplumsal/siyasal gerçekliktir.

(viii) *Sekizinci* ve son olarak, Zygmunt Bauman'ın ifade ettiği gibi, "Marx'ın bir buçuk asır önce önerdiği *sömürünün* yanı sıra bugün *dışlanma*, toplumsal kutuplaşmaların, derinleşen eşitsizliğin ve hacmi giderek yükselen sayıda insanın yüz yüze kaldığı açlık, aşağılanma ve yok olmaya itilmenin temel kaynağını da yaratmaktadır" (italikler benim).[6] Bu anlamda, kimlik sorunları ve taleplerinin kaynağında sömürü ve dışlanma süreçleri yatmaktadır. Sömürü dolayısıyla eşitsizlik, dışlanma dolayısıyla tanınma dışına atılma, kimlik taleplerinin oluşma sürecine içseldir. Bu da, kültürel kimlik ile sosyal adalet alanlarının birbirleriyle bağlantılı ve ilişkisel niteliğini bize göstermektedir.

Modern toplum ve kültürel kimlik

Tüm bu noktaya kadar yaptığımız ve kültürel kimlik olgusunun farklı boyutlarını içeren çözümleme ışığında söyleyebiliriz ki, kültürel kimlik talepleri modern toplumun toplumsal ve kültürel bir gerçekliğidir. Eğer modern toplum, Aydınlanma felsefesinden bu yana, geleneksel kimlikler-

[6] Z. Bauman: *Identity*, (London, Polity, 2005).

den özgürleşen, akıl yoluyla hareket eden ve başkasına zarar vermeden kendi hayatıyla ilgili karar verme kapasitesi olan birey kimliğinden oluşuyorsa, o zaman modern toplumun alansal ve siyasi birliğe sahip ama toplumsal düzeyde çoğulcu bir toplum olduğunu kabul etmemiz gerekir. Toplumsal olanı oluşturan kimliği, geleneğe üyelik değil kendi yaşamı hakkında düşünen, karar veren ve hareket eden birey temelinde düşünmek, aynı zamanda modern toplumu farklı bireylerin birlikte yaşadığı çoğulcu bir toplum olarak da düşünmektir. Bu temelde de, *modern toplum, çok-kültürlü, çok-sesli, farklılıkları, farklı yaşam tercihlerini ve alanlarını içeren çoğulcu bir toplum olduğu sürece, kültürel kimlik talepleri gözümüzü kapatamayacağımız, duymamayı tercih edemeyeceğimiz, bastırmayla engelleyemeyeceğimiz toplumsal gerçeklerdir.*[7] Bu nedenle de, çoğulcu modern toplumlarda kültürel kimlik taleplerinin siyasallaşmasını "tanınma siyaseti" olarak tanımlayan ve çok-kültürlülük üzerine önemli çalışmalarıyla tanınmış siyaset kuramcısı Charles Taylor, kültürel kimliğin tanınmasının ve saygı duyulmasının "*çok önemli ve belirleyici bir insani gereksinim*" olduğunu vurgular.[8] Benzer olarak, çok-kültürlülük üzerine yapılan akademik ve kamusal tartışmalarda öne çıkan isimlerden Bhikhu Parekh'e göre de, "*bugünün dünyasında var olan her bir kültür, insan yaşamına anlam ve istikrar verdiği, farklı insanların birlikte yaşamasını olanaklı kıldığı ve bu temelde de yaratıcı bir enerji sergilediği sürece saygı duyulmayı hak etmektedir.*"[9]

ÇOK-KÜLTÜRLÜLÜK VE DEMOKRATİK YANIT

Bu soruya, birincil felsefi düzey olarak etik düzeyde vereceğimiz yanıt, kültürel kimlik talepleri tartışmasında "*ötekine karşı eleştirel sorumluluk*" ilkesini tartışmanın kurucu ilkesi olarak kabul etmemizdir.[10] Farklı olanı dinleme ve duyma, bizleri hem anlama hem de eleştirel çözümleme olasılığına götürecektir. Engelleme, sessizleştirme, denetleme yerine dinleme, duyma ve anlama, hem demokratik müzakere hem de farklı aktörler arası diyalog olasılığını yaşama geçirme şansını bize verecektir. Ötekine karşı sorumluluk; ama eleştirel sorumluluk, kültürel kimliklerin siyasal ve yasal tanınma taleplerini anlama ve eleştirel çözümleme yoluyla demokratik müzakere sürecine açma olasılığını getirecektir.

Aynı zamanda, bir arada ve güven içinde yaşamayı olanaklı kılacak demokratik müzakere süreçlerini yaratmak sadece kültürel kimlik taleple-

[7] M. Festenstein, *Negotiating Diversity*, (London, Polity, 2005).
[8] C. Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller* (İstanbul, Metis, 2006).
[9] B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, (Basingstoke, Macmillan, 2000).
[10] E. F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, (İstanbul, Alfa, 2001).

rine yanıt verme olasılığını doğurmayacak, bize kimlik-temelli şiddet ve savaşı engellemek için çok önemli bir manevra alanı da yaratacaktır.

Eğer demokratik müzakere sürecini, çok-kültürlü toplumsal yaşamdan doğan taleplere yanıt vermede öncelikli görüyorsak ve bu sürecin kurucu ilkesini "*ötekine karşı eleştirel sorumluluk*" ilkesi olarak değerlendiriyorsak, bu müzakere sürecinin başlangıç noktası ne olabilir? Kültürel kimlik taleplerini demokratik müzakere sürecine nasıl taşımalıyız? Kültürel kimlik talepleri dediğimiz zaman ne tür taleplerden söz ediyoruz ya da kültürel kimlik talepleri ne tür talepleri içerir sorularına vereceğimiz yanıtın, demokratik müzakere sürecinin başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum. Bu soruya yanıt bulma girişimi bize, (a) kültürel kimlik taleplerini somuta indirdiğimiz zaman karşımızda birden çok ve farklı talepler bulabileceğimizi anlama; (b) farklı kültürel kimliklerin yaptığı taleplerin birbirlerinden farklı olabileceğini görme; ve daha önemlisi de (c) yapılan taleplere somut öneriler geliştirme olasılığını verecektir.

KÜLTÜREL KİMLİK TALEPLERİNİ AÇIMLAMAK

Bu temelde, kültürel kimliklerin siyasal ve yasal tanınırlığı için yapılan taleplerin en az *sekiz farklı alan*da seslendirildiğini görebiliriz. Bu alanların her biri farklı bir siyasal/yasal tanınma talebini içermektedir. Bu anlamda da her biri içinde farklı yasal düzenlemelerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu sekiz alanı aşağıdaki gibi sınıflandırıp kısaca açıklayabiliriz.[11]

1. Belli yasalardan ve düzenleyici kurallardan "*muaf tutulma hakkı*". Kültürel kimliğin tanınması, bu kimliğe "muaf tutulma" hakkını vermeyle ilgili yasal düzenlemeyi gerekli kılar. Bu bağlamda ilginç bir örnek, Kanada'da Siik kültürel kimliğine sahip olanların, polis hizmetinde bulundukları zaman bu kimliklerinin simgesi olan türbanlarını giyebilmeleri için, Kanada polis üniformasının "geleneksel kep"ini giymekten muaf tutulma hakkını kazanmalarıdır.

2. Tanınma talepleri "muaf tutulma" hakkının tam ters istikametine gidebilir. Kültürel kimliklerin belli aktivitelerine "*siyasi erkin katkı ve destek vermesi talebi*"nin seslendirilmesini de içerebilir. Siyasal ve yasal tanınma, bu anlamda, kültürel bir kimliğin, siyasi ve devlet aktörlerinden kendi kültürünü yaşama geçirme için yapacağı etkinliklere "destekleme ve katkıda bulunma" talebini ve bu bağlamda yaratılacak yasal düzenlemeyi içerir. Bu temelde açıklayıcı örneklerden biri kadınların sisteme ka-

[11] Aşağıdaki saptamaları yaparken dayandığım kaynak: M. Festenstein, *Negotiating Diversity*, (London, Polity, 2005).

tılımını destekleyecek pozitif ayrımcılık ve kota talep ve düzenlemeleridir.

3. Bu hakların gerisinde tanınma talepleri siyasal süreç içinde "*temsil edilme hakkı*"nı içerir. Örneğin, kültürel azınlıklara ülke parlamentolarında garanti edilmiş belli oranda koltuk sayısı ya da bu azınlıkların temsilcilerinin senato ya da yürütme organı içinde yer alması gibi.

4. Tanınma talepleri temsil edilme hakkının da gerisine gidebilir ve "siyasi otonomi", diğer bir deyişle "kendi kendini yönetme" talebini de içerebilir. Kanada ve Amerika'da yerli halkın "kendi kendilerini yönetme" talebinde veya Çekoslovakya'nın bölünmesi esnasında yapılan tartışmalarda gördüğümüz gibi.

5. Kültürel kimliğin korunması için bu kimlikten olmayanlara uygulanacak ve özellikle ekonomik temelde işleyebilecek "*hak kısıtlama talepleri*" de kültürel kimlik hakları içinde yer almaktadır. Örneğin, Kanada ve Amerika'da yerli halkın topraklarında yerli-olmayan kişilerin mülk edinmesini engelleme ve böylece uygulanan "toprak alma ya da yerleşme hakkı kısıtlaması", yerli kültürel kimliğinin yaşatılması için uygulanmaktadır.

6. Kültürel kimlik talepleri içine, "*geleneksel yasal düzenlemelerin tanınması ve uygulamaya sokulması*" da girebilmektedir. Genel hukuk kurallarına uyulmakla birlikte, bir kültürel kimlik kendi yaşam alanı içindeki belli düzenlemeler için kendi kültürüne dönük "geleneksel yasal düzenlemeleri kullanma ve uygulama hakkı"nın talep edilmesi, bu temelde ortaya konulmaktadır. Örneğin, resmî nikâhın yanında dinî nikâh talebi, farklı Müslüman ülkelerde, Müslüman kimliğe sahip kişilerce talep edilen bir "geleneksel evlenme kodu"dur. Sri Lanka'da toprak ile ilgili miras düzenlemelerinde geleneklerin kullanılmasının talep edilmesi de, bu bağlamda örnek verilebilir.

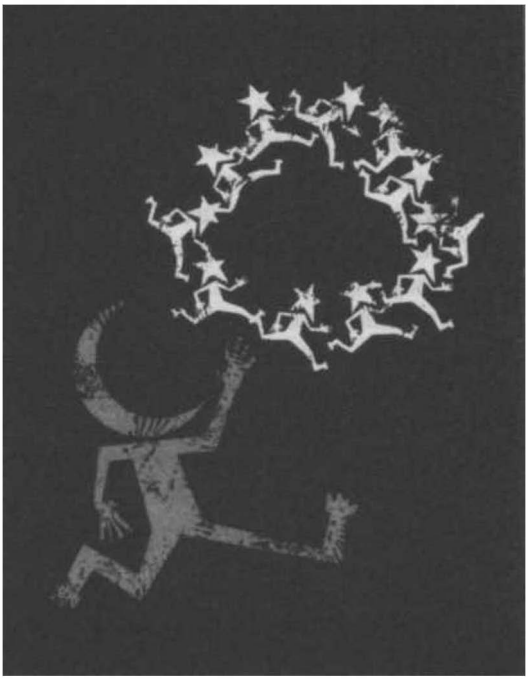
7. Benzer olarak, geleneksel yasal düzenleme düzeyinde olmasa da, kültürel kimlikler, "kendi kimliklerine dönük geleneksel normları ve değerleri uygulama" talebinde bulunabilirler. Dinsel kültürel kimliklerin kendileri içinde dinî önem içeren günlerde çalışmama hakkını talep etmelerinden başörtüsü ya da kadın sünneti örnekleri, bu temelde yapılan kültürel kimlik tanınma taleplerini açıklamak için kullanılabilir.

8. Kültürel kimlik düzeyinde yapılan yasal ve siyasal tanınma talebi "*sembolik tanınma*" olarak da yapılabilir. Kültürel kimliğin genel kültürün ve simgelerin bir parçası olduğunun sembolik düzeyde yaşama geçirilmesini talep eden bu tanınma hakkını, bir ülkede okul kitaplarının yeniden yazılması, cadde isimlerinin değiştirilmesi, kamu ya da devlet özürlerinin talep edilmesi örneklerinde görebiliyoruz. Burada önemli olan kül-

türel kimliğin sembolik olarak tanınmasını yaşama geçiren düzenlemelerin yapılmasıdır.

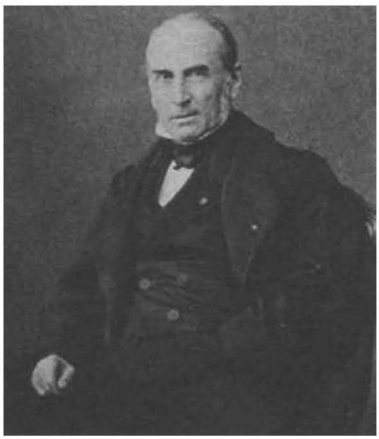
Bitirirken...

Kültürel kimlik taleplerinin daha farklı boyutları da ortaya konulabilir. Ama önemli olan, bu taleplerin yukarıda yaptığım açımlamasının bize, hem kültürel kimlik taleplerinin taşıdığı farklılığı ve çok-boyutluluğu, hem de modern toplumların çoğulcu yapısının yönetiminde bu taleplerin önemli bir soru(n) olduğunu göstermesidir. Çok-kültürlü toplumsal yapı ve bu yapıdan çıkan hak talepleri bugünün dünyasının toplumsal bir gerçekliğidir. Ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi de, bu gerçekliğin demokratik müzakere sürecine sokulmasının felsefi önkoşuludur. Bu ilkenin yaşama geçmesi, bir taraftan kültürel kimlik olgusunu farklı boyutları içinde çözümlemeyi, diğer taraftan da bu olgu içinden çıkan taleplerin de çok-boyutlu niteliğini görmeyi gerekli kılmaktadır. Şüphesiz, her şeyden önce, kültürel kimliğin modern toplumun sosyolojik bir gerçekliği olduğunu, bugünün dünyasında sistem-dönüştürücü bir etki kapasitesine sahip olduğunu, tam da bu nedenle, siyaset-dışı engellemelerle ya da göz ardı etmelerle ortadan kalkmayacağını görmeliyiz. Bu bağlamda da, bugünün dünyasının ve Türkiye'sinin temel sorunlarından biri de; "farklılıklar içinde birliğin nasıl başarılacağı" ve "birliğin içinde farklılıkların nasıl korunacağı" soruları olmaktadır. Bu sorulara beraber ve eşzamanlı yanıt vermek, ancak kültürel kimlik olgusuna içerdiği "toplumsal gerçeklik" ve taşıdığı "çok-boyutlu, çok-nedenli ve çok-katmanlı karmaşıklık" içinde yaklaştığımız zaman olasılık kazanacaktır.



İllüstrasyon: Cem Kızıltuğ, ***Why Turkey,*** 2004.

TÜRK DÜŞÜNCESİ



Frederic Le Play (1806-1882)

PRENS SABAHADDİN'İN FİKRÎ KAYNAKLARI: LE PLAY VE *TOPLUM BİLİM*

Hilmi Ozan Özavcı

On dokuzuncu yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkan düşünce akımları, modern Türk siyasal ve sosyal düşünce tarihinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Osmanlı düşünürleri arasında Batı Avrupa düşüncesinin izleri açık bir şekilde gözlemlenmeye başlar. Yine bu dönemde gazete ve dergiler aracılığıyla "kamuoyu" olgusunun Osmanlı İmparatorluğu'nda yavaş yavaş yerleşmesi ile yer yer bu ithal fikirler ile yoğrulmuş, nispeten zengin bir düşünce atmosferi oluşmuştur. Batı Avrupa merkezli pozitivizm, materyalizm, Sosyal Darwinizm ve Romantizm akımları Türkiye'de kimi düşünürlerin bireysel gayretleri ile sistemsiz bir şekilde takip edilmiş ve benimsenmiş, Osmanlı toplumunun kurtuluş yolları yine bu akımlar çerçevesinde de tartışılmaya başlanmıştır.

Kendi şahsi imkânları ile *Toplum Bilim* okulunu "keşfeden" ve okulun öğretilerini kullanarak dönemindeki siyasal ve sosyal tartışmalara katılan Prens Sabahaddin'in (1877-1948) düşüncesini içinde bulunduğu siyasal, sosyal ve entelektüel ortamdan soyutlayamayız. Prens Sabahaddin yir-

minci yüzyılın başında *Toplum Bilim* (*La Science Sociale* ya da Sabahaddin'in deyimi ile *İlm-i İçtima*) ile tanıştığında, Osmanlı toplumunun temel sorununu bulduğuna samimiyetle inanmış, imparatorluğun kurtulması için okulun öğretileri ışığında bir reçete hazırlamıştır. Bu reçetede özetle toplumsal sorunların bilimsel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gereğini, hususiyetçi toplum yapısını, şahsi teşebbüsün teşvikini ve adem-i merkeziyet sistemini savunur. Sabahaddin önerileri itibariyle Türkiye'de sosyolojinin ve liberalizmin öncüleri arasında sayılmış ve fikirleri geride kalan yüzyılda sosyolojik, siyasal, antropolojik ve pedagojik tartışmalarda kendine yer bulmuştur. Prens Sabahaddin'in düşüncesi Türk siyasal ve sosyal düşünce tarihinde fikrî bir manevra niteliğindedir. Türkiye'de ilk kez şu veya bu siyasal rejim, millet ya da vatan kavramları yerine, siyasal ve sosyal bir aktör olarak *birey* ön plana çıkarılmış ve Türk düşüncesi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu düşünce Batı Avrupalı bir fikir akımının, *Toplum Bilim* okulunun öğretilerinin büyük ölçüde yansıması olmuştur. Ayrıca Prens Sabahaddin henüz yirmili yaşlarında benimsediği *Toplum Bilim*'in öğretilerine hayatı boyunca 'inançla' bağlı kalmış ve bu durum dönemindeki diğer fikirleri –ömrünün son birkaç yılında merak saldığı spritüalizm dışında– düşüncesine eklemleyememesine sebep olduğundan kendini sürekli tekrarlayan, yeni ve orijinal açılımlar yakalayamayan düşünce yapısına istikrar kadar dogmatik bir eğilim de kazandırmıştır.

Sabahaddin'in düşüncesi üzerine yapılan çalışmalar arasında ayrı bir yerde tutulabilecek makalesinde Kansu, günümüze kadar bu konuda yapılan çalışmaların hemen hepsinin benzer bir metodolojik eksiklik içinde olduğunun altını çizer. Kansu bu eksikliği şöyle anlatır:

> Geçtiğimiz yüzyıl içinde Türkiye'de görülen düşünce akımlarının büyük ölçüde yurtdışına dayanan soykütüklerinin izi sürülmediğinde, ileri sürülen görüşleri çözümlemekte yetersiz kalınıyor. Ortaya atılan fikirlerin nasıl bir ortam ve bağlamda sunulduğu, diğer görüşlerle olan bağlantıları ve dünyayı ne şekilde yorumladığı gibi temel sorular ya sorulmuyor ya da bu değerlendirme karşılaştırmalı bir bakış açısından yararlanmadan yapıldığı için eksik kalıyor.[1]

Bu bakış açısına göre, Prens Sabahaddin "genellikle görüşleri hakkındaki yerleşik hükümlerin ötesine geçilmediği için yanlış yorumlanan kişilerden biridir." Kansu'ya göre Sabahaddin Bey'in fikirleri bugüne kadar ni-

[1] Aykut Kansu, "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakâr Düşüncenin İthali", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, Murat Belge ed., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 156- 165.

telendirildiğinin aksine liberal değil, aşırı-muhafazakâr düşüncenin ürünüdür. Buna sebep olarak Kansu, Prens Sabahaddin'in Osmanlı bağlamına taşıdığı *Toplum Bilim* okulunun öğretilerinin, 1789 Devrimi öncesinde Fransa'da varolduğu iddia edilen siyasal ve sosyal düzeni kastettiğini öne sürmektedir. Kansu, *Toplum Bilim* okulunun eserlerinden yola çıkarak, okulun üyelerinin tam anlamı ile neyi, ne amaçla, nasıl savunduğunun ve yorumladığının ve Prens Sabahaddin'in metinlerinde okulun öğretilerinin hangilerinin (ne dereceye kadar) benimsendiğinin *dikkatli* bir incelemesinin yapılması gerektiğini gündeme getirmiştir. Gerçekten de Sabahaddin'in yazıları okulun belli başlı eserleri ışığında incelendiğinde, düşünürün savunduğu fikirler farklı boyutları ile karşımıza çıkmaktadır. Ancak karşımıza çıkan portre, Prens Sabahaddin'in aşırı-muhafazakâr düşüncenin ithalcisi olduğu hükmü ile çelişmektedir.

Çalışmamızın temel sorunsalı, *Toplum Bilim* okulunun öğretilerinde şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyet sistemi ile aslında ne kastedildiğidir. Frédérick Le Play'in geliştirdiği metodun takipçileri olarak *La Science Sociale* dergisi etrafında toplanan yazarların oluşturduğu grup, aile ve toplum sınıflandırmaları çerçevesinde şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyet sistemine fikirlerinde önemli yer vermiştir. Başta İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere, Kıta Avrupası'nda, Güney Amerika'da, Asya'da; kısaca dünyanın hemen her yerinde saha araştırmaları yapan okul üyeleri, bugün itibariyle önemli metodolojik eksiklikleri olan araştırmaları sonucunda hususiyetçi ailelerin ve bu ailelerin oluşturduğu toplumlarda görülen şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyet sisteminin toplumsal gelişim için anahtar olduğunu savunmuşlar, eserlerinde ekonomik, siyasal verilere ve özellikle ahlâki değerlere vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda *Toplum Bilim* okulunun öğretilerinin Viktorya dönemi liberal düşüncesi, daha da ayrıntıya inersek, Viktoryen liberal düşüncesinde kendine önemli bir yer bulan 'karakter' söylemi ile paralellikler gösterdiği de görülmektedir. Bu çerçevede denilebilir ki, Prens Sabahaddin'in fikrî kaynaklarını teşkil eden eserlerde bir tür bireycilik savunulmuştur. Prens Sabahaddin fikirlerini yaymak için 1906'da yayımlamaya başladığı *Terakki* dergisindeki ilk makalesinde, özellikle Ahmet Rıza Bey ve Mizancı Murat'ın 19. yüzyılın sonunda Sultan Abdülhamid'e karşı olan mücadelelerinin onu çok etkilediğini ve toplum sorunlarına merakını canlandırdığını belirtir.[2] Babası Damad Mahmud Paşa ve kardeşi Prens Lütfullah ile Paris'e kaçıp Jön Türk hareketine katılmaları ile birlikte Sabahaddin, artık Ahmet Rıza ve Mizancı gibi muhalif bir siyasal aktör olmuş,

[2] Mehmed Sabahaddin, "Gençlerimize Mektub", *Terakki*, Cilt: 1, 1906.

siyasal faaliyetlerinin yanında Osmanlı toplumunun sorunlarını teşhis ve tedavi edecek yöntemleri bulmak için özellikle Batı Avrupa kaynaklı fikirleri incelemeye başlamıştı. Prens, bu dönemde *Toplum Bilim* okulunun yanı sıra okulun öğretilerini destekleyici fikirler savunan Fouille, Haeckel, Büchner, Reclus ve Poincare gibi düşünürlerin eserlerini de okur.[3] Fouille'nin bio-organizma ilkelerinin, Büchner'in materyalizminin, Haeckel'in farklı görevleri olan elementlerden oluşan organizmaların, element sayıları arttıkça mükemmeliyete yakınlaşması önerisinin, Poincare'in *logico-experimental* bilim önerisinin ve Reclus'un Demolins'i de etkileyen coğrafi öğretilerinin etkileri,[4] Sabahaddin'in düşüncesinde bir bütünlük oluşması açısından faydalı olacaktır. Ancak burada esas konumuz Prens'in programının temel kaynağı olan *Toplum Bilim* okulu ve okulun metodolojik pîri Le Play'in fikirleridir.

Frédérick Le Play, Toplumsal Reform ve Sosyal Bilimlerde 'Yeni Bir Metod'un Doğuşu

On dokuzuncu yüzyılda Fransız sosyal düşüncesinde pozitivizmden sonra en önde gelen fikir akımı Le Play'in başını çektiği ekoldür. Frédérick Le Play (1806-1882), monografik türden saha çalışması yürüten; hipotezlerini test etmek için gerekli bilgileri bizzat kendisi toplayan; sistematik, karşılaştırmalı ve ülkeler arası araştırma yapan ilk sosyal bilimcidir.[5] Bu özellikleri, Le Play'e sosyolojinin öncüleri arasında yer kazandırmaktadır.

Le Play güçlü dinî duyarlılıkları olan bir ailede yetişir. Higgs'in belirttiğine göre, çocukluğunda arasında büyüdüğü insanların çektiği sıkıntılar, yokluklar ve mahrumiyet onu derinden etkiler.[6] Bu mahrumiyetin sebebi, İngiliz donanmasının o dönemde Le Play'in de yaşadığı Fransız sahillerini ablukaya almaları ve bölgedeki bütün balıkçılık sektörünü tamamen yok etmeleridir. Balıkçı ailelerinin o esnada yaşadığı ıstıraplar Le

---

[3] Cahit O. Tütengil, *Prens Sabahaddin*, (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1954), s. 20.

[4] Dünyaca ünlü bir anarşist olan Elisse Reclus'un Prens Sabahaddin üzerindeki etkileri için, karşılaştırınız Elisee Reclus, *The Universal Geography with Illustrations and Maps*, editor E. G. Ravenstrein, (London: J. S. Virtue & Co. Limited, 1881), ss. 98-115; Prens Sabahaddin, "Hıristiyanlar Adem-i Merkeziyetten Nasıl Müstefid Olageldikleri Halde, Müslümanlar Merkeziyetin Mahkûmu Oluyorlar," *Terakki*, Cilt: 5, 1906.

[5] Catherine B. Silver, *Frédérick Le Play on Family, Work, and Social Change*, (London, Chicago: The University of Chicago Press, 1982), ss. 3-4.

[6] Henri Higgs, "Frédérick Le Play," *The Quarterly Journal of Economics*, Cilt: 4, Sayı: 4, (Temmuz 1890), s. 408- 433,.

Play'e daha çocukluğunda günlük ekmeğin kaçınılmaz gerekliliği hakkında korkunç bir ders verir.[7]

Başarılı bir eğitimin ardından, Le Play, 1829 yılında Comte'un ilk özel derslerini vermeye başladığı sırada, Saint-Simoncu bir arkadaşı[8] ile uzun sürecek Avrupa seyahatinin ilk durağı olan Almanya'ya bir maden mühendisi olarak gider. Örnek toplum olarak gördüğü İngiltere'ye yaptığı seyahatte, "taşra cemiyetlerinin ve küçük şahsi mülkiyetlerin yok oluşunu" üzüntüyle karşılarken; geniş toprak sahiplerinin ve büyük üreticilerin onlara hizmet edenlere karşı olan sorumluluklarına daha az önem verdiğinin altını çizer. "Ona göre sosyal düzen ve istikrar, bu değişim karşısında tehlikedeydi."[9] İngiltere'den sonra gittiği Rusya'da beklentilerinin aksine köylüleri rahat, hayatlarından hoşnut ve takdir edilecek bir ahlâk anlayışına bağlı bulduğunda, toprak sahiplerinin ve köylülerin uzun süren birliktelikten gelen saygılarını ve karşılıklı bağımlılıklarını Rusya'nın esas gücü olarak değerlendirir.[10]

Comte ve de Tocqueville gibi, Le Play'in temel kaygısı da on dokuzuncu yüzyıl Fransasında bir türlü son bulmayan devrimler döngüsünün topluma verdiği zararlardı. Sanayi Devrimi'nin yanı sıra Fransa'daki 1830 ve 1848 devrimlerinin de canlı bir tanığı olarak, toplumsal buhran ve devrimlerin yıkıcı etkileri, Le Play'in toplumsal sorunlara ilgisinin artmasına ve onda toplumun içinde bulunduğu koşulları iyileştirmek için bilimsel bir metot bulma isteğine neden olur. Kendi deyimiyle Le Play bu metodla 'toplumların mutluluklarının sırlarını' yeniden keşfedecekti.

Basitçe belirtmek gerekirse, Le Play'den önce de sosyal bilimlerde toplumsal olguların ve olayların gözlemlenmesi ve bu gözlemlerin tümevarım ile değerlendirilmesi gerektiği düşünülmekteydi. Ancak toplumsal hadiselerin nasıl gözlemleneceği ve sınırsız sayıda olgudan hangilerinin ele alınacağı pek de belirli değildi. Le Play'e göre çok sayıda ve çeşitte toplumsal olgunun bilimsel bir gözle gözlemlenebilmesi için, araştırmacının toplumun basit ve belirli bir birimini incelemesi gerekmekteydi. Bu birim; fizik ve kimyada atomun, biyolojide de hücrenin çıkardığı gibi, içinde bulunduğu karmaşık oluşumun temel unsurlarını ortaya çıkarmalıydı. Le Play böylece en küçük, basit ve temel topluluk olan aileyi çalış-

[7] Le Play daha sonra École Polytechnique ve École des Mines'da doğa bilimleri eğitimi görmüş ve başarılı bir maden mühendisi olmuştur. 1840'ta profesörlüğe yükselmiş ve devlet kademelerinde çeşitli görevler almıştır.

[8] Le Play'in arkadaşı 1863'teki ölümüne kadar hep irtibat halinde kaldığı ve fikirlerine hayranlık duyduğu Jean Reynaud'dur.

[9] A.g.e., ss. 411-12.

[10] A.g.e., s. 412.

malarına araştırma konusu olarak seçti.[11] Ancak ona göre elde sayısal veriler olmadan yapılacak araştırmalar açık ve somut sonuçlar sağlayamayacaklardı. Böylelikle Le Play metodunda aile bütçesi, aile yaşamının sayısal göstergesi ve toplumsal hayatın sayısal analizinin temeli olarak kullanıldı.[12]

Le Play geliştirdiği metot ile Avrupa seyahatleri sırasında yüzlerce işçi ailesini inceler ve 1855 yılında, tarihteki ilk monografi türünde saha çalışması olan *Les Ouvriers Européens* (Avrupa İşçileri) isimli çalışmasını yayımlar. Otuz altı Avrupalı ailenin değerlendirildiği bu çalışmada ataerkil otorite ve bireysel özgürlük, özellikle irade özgürlüğü arasında bir denge arandığı görülür. Aynı zamanda modern bilimsel metotların da uygulanmaya çalışılması ile Le Play'in çalışması kısa sürede çeşitli devlet adamlarının ve Üçüncü Napolyon'un dikkatini çeker.[13] Ancak *Avrupa İşçileri* daha çok olgular içeren ve toplumsal problemler için kesin yanıtlar sunmayan bir çalışma olduğundan, Üçüncü Napolyon'un isteği ve de Tocqueville ve Lamartine gibi düşünürlerin ısrarı üzerine aynı kitabın geliştirilmiş bir versiyonunu ve *La Réforme sociale, déduite de l'observation comparée des peoples européens* (1864) isimli kitabını yayımlar. Bunları 1870'te yayımlanan *L'Organisation du Travail* takip eder.

Sadece sözü edilen bu üç eseri arasındaki tutarsızlıklardan yola çıkarak, açık ve net bir Le Play doktrininin olmadığı söylenebilir. Aynı zamanda fikirlerinin uzun hayatı süresince değişimlere uğraması ve yoğun ahlâkçılığının önerilerine uygulanamaz bir hava vermesi bu belirsizliğin diğer sebepleri arasında sayılabilir.[14] 1856 yılında kurduğu *Société d'Économie Sociale* ile finanse ettiği çalışmalarını dünya çapında sistemli bir şekilde sürdüren Le Play özellikle "mahrumiyet altındaki" sınıfların hu-

---

[11] Silver'a göre on dokuzuncu yüzyılda liberal bilim adamları modern deneysel araştırmaların başını çektiler. Hiyerarşi ve istikrar üzerine kurulu neo-Katolik fikirlere dayanan muhafazakâr ideolojiler ise çoklukla geçmişteki Altın Çağlara dönüşü önerdiler. Bu bakış açısına göre deneysel toplumsal araştırma, merkezî hükümetin doğru ve tam bilgi ihtiyacına cevap verecek belirli bireylerin çalışmaları ile canlılık kazandı. Merkezî otoritenin bu bilgiye ihtiyaç duymasının sebebi Sanayi Devrimi'nin getirdiği toplumsal sorunlar ve toplumsal kurumların liberal burjuva oluşumunu haklı çıkarma isteğiydi. Böylelikle, liberal ideolojinin meliorist deneysel araştırmaları teşvik ettiği savunulurken, muhafazakâr ideolojinin tepkisel ve deneysel olmayan araştırmayı desteklediği öne sürüldü. Halbuki Fransa'daki deneysel araştırmaların önemli bir bölümü muhafazakâr ve liberal ideolojilerin ortak ürünüydü. Bkz., Silver, s. 4. Le Play'in çalışması da bu şema da karşımıza yeni-muhafazakâr anlayışın alışılagelmişin dışında bir ürünü olarak çıkmaktaydı.

[12] Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, (New York, London: Harper & Brothers, 1928), s. 66.

[13] Terry Clark, *The French University and the Emergence of Social Sciences*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), s. 105.

[14] Higgs, s. 425.

zursuzluğuna ilgi göstermiştir. 1861'de Londra'da düzenlenen bir fuarda Fransız ve İngiliz işçilerini bir araya getirerek, hızlı toplumsal değişim karşısında farklı iki toplumun aynı meslek grubundan üyelerinin birbirlerinin tecrübelerinden faydalanmasını amaçlar. Aynı zamanda o dönemde yasal olmayan işçi sendikalarını savunur. Le Play'in düşüncesinde toplumsal problemlerin üstesinden öncelikle ülkedeki elitlerin gelişen yeni sosyal ve ekonomik düzen karşısında ayakta durabilecek şekilde eğitilmeleri ve onların diğer sınıfların sorunlarını gözetmeleri ile gelinebilirdi.[15] Le Play'e göre bu "kök aile"lerin yaygınlaştırılması ile mümkün olacaktı.

Le Play'in tezine göre dünyada üç tip aile bulunmaktaydı: Ataerkil aile, kök aile ve istikrarsız aile.[16] Ataerkil aile, Asya steplerinde yaşayan ve geçimlerini çobanlıkla sağlayan geniş cemiyetlerdi. Babanın bütün cemiyetin mutlak lideri olduğu, cemiyetin içinde iş bölümünü yaptığı, diğer cemiyetlerle alım-satım işlerini bizzat kendisinin sürdürdüğü ve kamu gelirlerini yönettiği bu düzende Le Play'e göre özel mülkiyetten ve dolayısıyla bireylerin şahsi zenginliğinden söz etmek mümkün değildi. Bu tip ailelerde tasarruflar cemiyetin doğal afetlerle mücadelesi için kullanılmak üzere saklanıyordu. Kaynaklar ise aile bireyleri arasında, bireylerin ihtiyaçlarına göre eşitsizliğe yol açmayacak şekilde dağıtılmaktaydı.[17] Silver'a göre Le Play ataerkil aileye her zaman hayranlık duysa da bu tip aileleri Avrupa'nın gelişmiş toplumlarının takip edeceği bir model olarak görmedi.[18] Kök aileler, Le Play'in gözünde özellikle Fransa için en ideal aile tipiydi. Kök aile; ebeveynler, evli olmayan çocuklar ve babanın ileride işlerini yürütmesi için seçtiği evli bir çocuğu ve ailesinden oluşmaktaydı. Seçilecek çocuk mutlaka büyük çocuk olmak zorunda değildi. Bu konuda baba çocuklarının yeterliliklerine göre seçim yapmaktaydı.[19] Kararını çocukları ile uzun yıllar birlikte çalışmış olmasından (çocuklar küçük yaştan itibaren aile işinde görev almaktaydı) faydalanarak vermekteydi. Böylelikle hem aile mülkiyeti ve zenginliği korunmaktaydı, hem de mülkiyetin yeni sahibi olan çocuk emekliliğinden sonra babasına ve ailesine bakabilecek güce sahip olmaktaydı. Aynı zamanda zor durumlarında mülkiyetten pay alamayan kardeşlerine de yardım sağlamaktaydı. Bu tip aileler, mal varlığı seçilen çocuğa geçmeden önce, evin dışında kalacak

---

[15] Frédérick Le Play, *La constitution essentielle de l'humanité: exposé des principes et des coutumes qui créent la prospérité ou la souffrance des nations*, (Tours: A. Mame et Fils, 1893), s. 299.

[16] Le Play, bu sınıflamayı ailelerin geçim kaynağı, geçimlerini sürdürdükleri yer ve gelirlerini kullanış biçimlerine göre yapar.

[17] Frédérick Le Play, *Ouvriers europeéns*, 1877, 2. baskı, ss. 368-71.

[18] Silver, s. 77.

[19] A.g.e., s. 77.

olan çocukları için tasarruf yapmaktaydı. Bu aile yapısında aynı zamanda evi terk eden (terk etmek zorunda kalan) çocuklar gelişmemiş ya da az gelişmiş ülkelerde fırsat aramaya girişiyorlardı ki bu durum Le Play'e göre çocuklar için olduğu kadar yaşadıkları toplum için de faydalıydı. Böylelikle bu "sistem hem doğdukları ortamda yaşamayı tercih edenleri hem de toplumsal hiyerarşide basamakları kendi çabaları ile çıkarak yükselmek isteyenleri tatmin ediyordu ve bu durumda bir yandan ataerkil otorite ile çocukların özgürlüğü, diğer taraftan istikrar ile toplumsal şartların gelişmesi arasında bir denge sağlanmaktaydı."[20] Le Play'e göre bu tip ailede, aile bireyleri hep bir arada çalıştıklarından, bireyler iş dağılımı sonucu belirli alanlarda uzmanlaşırken, aralarında dayanışma sağlanmakta, aynı zamanda bireyler kendi kendilerine yeter hale gelmekteydi.

Bu tip aileler, Batı Avrupa'da; özellikle İngiltere'de ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunmaktaydı. Le Play, Anglo-Saxonların bireysel özgürlük ve ataerkil otorite üzerine kurulu toplum yapısının kök ailenin oluşumu için platform sağladığını düşünüyordu.[21] Ancak İngiltere'ye yaptığı ilk gezilerden birinde yaşadığı hayal kırıklığı sonrası kendisinin de belirttiği gibi yaşadığı dönemde kök aileler sarsıntı geçirmekteydiler. Halbuki Le Play'in gözünde bu tip ailelerde sorunlar ve çatışmalar nadiren gözlemlenmekteydi. Yine de Fransa'nın İngiliz ve Amerikan modellerini takip etmesi gerektiğini savunuyordu. Bu durumda 1793'te Fransa'da çıkarılan aile yasasına karşı çıkması tabiiydi, çünkü bu yasada mirasın aile içinde eşit olarak paylaştırılması isteniliyordu. Le Play'e göre bu kanun sebebiyle daha fazla kişi işsiz kalmış veya işçi konumuna geçmiş, taşrada proletaryalaşma artmış, ataerkil otorite zayıflamış ve aile ekonomik ve ahlâki bir birim olarak yıkıntıya uğramıştı.[22]

Öte yandan istikrarsız aileler Le Play'in sınıflandırmasında iki özgür reşidin bir araya gelmesiyle oluşan ve daha çok sanayi bölgelerinde gözlemlenen ailelerdir. İstikrarsız ailelerde ataerkil otorite erozyona uğramaktadır. Bireysel özgürlüklere karşın, aile mülkünün sürekliliğinin olmaması sonucu gerekli ahlâki değerlere sahip olmayan çocukların ihtiyaçları karşılanamamaktaydı. Ebeveynler ise çocukları evden ayrıldıktan sonra kendi kendilerine bakmak zorunda kalıyorlardı. Daha kötüsü "vasıfsız ve ahlâken zayıf olan bu ailelerde ebeveynler çocukların gelişimine madden yeterince katkı sağlayamadıkları için çocukları da vasıfsız kalmaktaydı."[23]

---

[20] Le Play, *Réforme Sociale*, ss. 31-34.
[21] Silver, s. 79.
[22] Le Play, *Ouvriers européens*, ss. 286-87. Alıntı yapılan eser, Silver, (VI, 21).
[23] Le Play, *Constitution essentielle*, s. 42.

Tüm bunların ışığında yine altını çizmek gerekirse, Le Play için toplumların mutluluğunun esas sırrı kök ailelerin yaygınlaştırılmasında yatmaktaydı. Toplumun uzun vadedeki refahı, o toplumu oluşturan ailelerin ekonomik güçlerine bağlı idi. Bu sayede bireyler arası dayanışma da artıyor ve ayakta kalmayı başarabilen elitler, çevrelerindeki işçi ve köylülerin sorunlarıyla da ilgilenebiliyorlardı. Bunun yanında, Le Play Sanayi Devrimi'nin getirdiği sosyal değişimin bir tanığı olarak, kapitalizmin rasyonel ve hedonistik bireyciliğini reddediyordu. Klerikalizm ve irticayı değil, toplumsal hiyerarşiyi ve istikrarı savunmaktaydı.[24] Edmund Burke, Joseph de Maistre ve Louis de Bonald gibi muhafazakâr isimlerin eserlerinden yer yer alıntılar yapan düşünür, de Bonald'da olduğu gibi grubun bireyden önce geldiği ve toplumun bireyler toplamı değil kendi başına bir gerçeklik olduğu görüşündedir. Ayrıca hızlı endüstrileşme ve merkezileşmenin ona göre "yıkıcı" etkileri karşısında, toplumsal dokunun birleştirici unsuru olarak dini değil, kök aileden gelecek ahlâk anlayışını savunur. *Toplum Bilim*'in ikinci kuşak üyelerinden Paul Ribot'nun deyimiyle Le Play, din ve İncil yerine ahlâk ve on emri kullanmayı tercih ederken, Kiliseye karşı kayıtsız kalmaktaydı.[25] Ona göre babanın görevi çocuklarını maddi olduğu kadar ahlâki olarak da beslemekti. Bu görev din adamlarına bırakılmamalıydı.[26]

Silver'a göre Le Play'in fikirlerinin ne Bentham ve Mill'in liberalizmi; ne Fourier'in ütopyacılığı; ne Marx ve Proudhon'un radikalizmi; ne Burke, de Maistre ve de Bonald'ın tepkici geleneği; ne de Comte'un pozitivizmi ile iliştirilmesi doğru olacaktır. Le Play'in fikirlerinde muhafazakâr ve liberal ögeler iç içe olduğu gibi, muhafazakâr ve liberal fikirlere muhalif yaklaşımlara da sıkça rastlanır. Örneğin de Bonald'ın mülkiyetin babadan büyük oğula geçiş anlayışı, Le Play'de değişik bir biçimde (babanın seçtiği çocuğa geçiş) savunulmaktaydı. Ancak Le Play, de Bonald gibi sanayileşmeyi topyekûn reddetmiyordu. Le Play ile muhafazakârlar arasındaki en belirgin fark, Le Play'in deneysel araştırmalara verdiği önemdi. "Le Play'in deneysel araştırmaya bağlılığı onu muhafazakârlar tarafından kabul edilemeyecek bulgulara götürmekteydi."[27] Le Play'in din anlayışı buna örnek teşkil etmekteydi. Bu bağlamda Silver, toplumsal dayanışmanın seküler kaynaklarının Durkheim'dan çok önce Le Play ta-

[24] Silver, s. 4.

[25] Paul Ribot, Du rôle social des idées chéritiennes, suini d'un exposé critique des doctrines sociales de M. Le Play, Paris, 1879. Alıntı, Higgs, s. 421.

[26] A.g.e., s. 422. Higgs aynı makalede Herbert Spencer'ın ünlü eserinden yola çıkarak (Man versus the State/Birey Devlete Karşı), Le Play'in yazacak olsa "Birey Devlete Karşı" değil, ancak "Aile Devlete Karşı" isimli bir kitabı yazacağını iddia eder.

[27] Silver, s. 33.

rafından anlaşıldığını iddia eder. Silver aynı zamanda Le Play'in muhafazakâr ve liberal fikirleri yer yer birleştirdiğini savunur. Örneğin, daha sonra *Toplum Bilim* grubunun üzerinde yoğun bir şekilde duracağı gibi Le Play de liyakate dayalı sınıflar arası geçişler konusuna önem vermişti. Le Play aynı zamanda toplumu şekillendirmek için *a priori* sanılara dayalı formülleri reddediyordu. Saint-Simon gibi nizam ve terakkinin değerine, teknolojinin önemine, toplumun en geniş ve fakir kesiminin ahlâki ve fiziksel gelişimine inansa da, toplumu baştan başa inşa etmeyi ve yeni bir din yaratmayı hedefleyen Saint-Simon'un programının spekülasyon ve soyut fikirler üzerine kurulu olduğunu düşünüyordu.[28] Aynı zamanda Darwin'in natüralist kuramlarını ve Büchner'in materyalizmini açıkça eleştiriyordu.[29]

Le Play on dokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısında siyasal çevrelerde popülerlik kazandı, III. Napolyon ile sürekli irtibat halinde kaldı ve senatörlük dahil hükümetin çeşitli kademelerinde görev aldı.[30] 1874'te kurduğu *Unions de la Paix Sociale*, muhafazakâr sanayiciler, zengin toprak sahipleri ve din adamlarının katılımları ile finansal ve ideolojik bir başarı sağladı. Bu kamusal destek ile *École des Voyages* (Seyahat Okulu)'ı açtı.[31] 1881'de toplumsal ve bilimsel konuların tartışıldığı iki haftalık yayın organı *La Reforme Sociale*'ı çıkarmaya başladı. Bu yıllarda Henri de Tourville ve Edmond Demolins okula katıldılar.

Toplum Bilim OKULU

Le Play'in 1882 yılında ölümünden önce, Henri de Tourville (1843-1903) *École des Voyages*'da araştırma metotları üzerine ders vermeye başlar-

---

[28] A.g.e., s. 35.

[29] Silver ayrıca Le Play ile Durkheim'ın sosyolojisi arasında önemli benzerlikler olduğuna dikkati çeker. Her ikisinin de sosyolojik kaygılarının temelinde ahlâk kavramı yatmaktadır. Ayrıca her ikisi de toplumda ailenin rolüne büyük önem vermişler ve geleneksel toplumdan modern topluma geçişin sebeplerini toplumsal dayanışma anlayışının değişiminde aramışlardır. Diğer bir ifadeyle toplumsal inançlar ve toplumsal yapı arasında bir paralellik görmüşlerdir. Durkheim'ın *la conscience collective* (kolektif bilinç) kavramı geleneksel toplumlarda güçlüyken, modern toplumda zayıflamıştır. Le Play ise eserlerinde kolektif ruh ya da anlayışa değinmiş ve "geleneksel anlayış" ile "yenilikçi anlayış"ı birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştır. Ancak bu iki sosyolog sadece geleneksel-modern eksenine odaklanmamış; Le Play'de sosyal eğilimler analizi ve Durkheim'ın toplumsal dayanışmanın temelleri üzerine analizleri toplumsal sürekliliklere vurgu yapmıştır. Le Play ve Durkheim'ın sosyoloji anlayışlarındaki benzerlikler hakkında daha ayrıntılı bilgi için, bkz., Silver, ss. 126- 134.

[30] Le Play'in bu yıllarda evinde sürekli olarak düzenlediği entelektüel toplantılara yurt içinden ve yurt dışından önemli isimler katılıyor, Fransa ve dünyadaki sorunlar tartışılıyordu. Bu toplantılarda Türk diplomatların da bulunduklarından söz edilir. Bkz., Michael Z. Brooke, *Le Play: Engineer and Social Scientist*, (London: Longman Group Ltd., 1970), s. 20.

[31] Clark, s. 106.

ken,[32] Edmond Demolins (1852-1907), *La Réforme Sociale*'in baş editörlüğünü henüz yirmi dokuz yaşında üstlenmişti. Le Play'in ölümü ile birlikte grup finansal sorunlar yaşamaya başladı. Bunun yanında Henri de Tourville'in gelecekteki saha çalışmalarına ve monografi hazırlıklarına rehber olması için hazırladığı ve *Nomenclature des faits sociaux* adını verdiği Le Play'in metodunu geliştiren tablosu okul içinde ayrılıklara sebep oldu. *Nomenclature* genç araştırmacılar arasında popüler olsa da, de Tourville ve Demolins'in elinde geleneksel Le Playciler için fazla yeni bir araçtı.[33] Böylesi bir yenilik protestolara sebep oldu ve Demolins 1886'da *La Réforme Sociale*'in editörlüğünden istifaya zorlandı. Okulun *Nomenclature* kanadındaki üyelerinden Paul de Rousiers (1857-1934), daha sonra okulun anlayışına yeni bir yön verecek Amerika gezisinde *Toplum Bilim*'i tanıtmak için yazdığı ve pek de tarafsız olmayan makalesinde, okul içindeki grupların fikrî ayrılığını şöyle özetler: "Bir grup [Le Play'in] öğretilerine sıkı sıkıya bağlı kalıp, bunları yaymak için her yolu bütün güçleri ile denerlerken; diğerleri...[metodu ve doktrinleri] geliştirmeyi ve mümkünse kusursuz hale getirmeyi amaçladılar."[34]

Burada bizi ilgilendiren, Prens Sabahaddin'in fikirlerinden etkilendiği ikinci gruptur. Bu grup Le Play'in metodunu takiben yeni bir oluşum içine girdi. De Rousiers'in makalesinde belirtildiği üzere, Le Play'in metodunu, sosyal sistemleri analiz şemasını aileden daha büyük ve karmaşık toplumsal yapıları açıklamakta yetersiz buluyorlardı.[35] Le Play'in toplumu bir bütün olarak göremediğini ve çok önemli olguları fark edemediğini, bu sebeple gözlemlenen bir ülkenin zenginliğinin ya da geriliğinin en temel sebeplerini gözden kaçırdığını düşündüler.[36] Onlara göre aile bütçesinden yola çıkarak örneğin ailenin toplumdaki en temel görevlerinden olan çocukların eğitimi konusunda doğrudan vargılara varmak mümkün değildi. Le Play'in mülkiyetin babadan belirli bir çocuğa geçmesine gereğinden fazla önem vermesi yanılgısına ve aileleri yanlış bir şekilde sınıflara ayırmaya sürükleyen de buydu.[37]

---

[32] A.g.e., s. 106.

[33] A.g.e., s. 107.

[34] a. Paul de Rousiers, Cornelia Rogers, "La Science Sociale. The French School of Science", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Cilt: 4, (Ocak 1894), s. 128-154.

b. Bu gruplar daha sonra, 1946'da yeniden birleştiler ve günümüzde de çalışmalarına devam etmektedirler.

[35] A.g.e., s. 149.

[36] A.g.e., s. 136.

[37]a. Robert Pinot, "La classification des espéces de la familie établie par Le Play, est-elle exacte?", *Société Internationale de Science Sociale Brochure de Propagande*, 1897, s. 49.

Bu ikinci grubun maddi ve entelektüel liderliğini Henri de Tourville üstlenir. De Tourville geniş toprak sahibi zengin bir aileden gelmekteydi. Tarih eğitiminin ardından Katolik bir papaz olmuştu. Grubun başına geçtikten kısa bir süre sonra sağlık problemleri sebebiyle monografi çalışmalarına katılmamış ve çalışmalarını şehir dışındaki malikânesinde sürdürmüştür.[38]

De Tourville'in öncülük ettiği bu kuşak, çalışmalarına finansal destek sağlamak için daha sonra Prens Sabahaddin'in de üyesi olacağı *Société Internationale de Science Sociale*'i (Uluslararası Toplum Bilim Cemiyeti) kurar. Aynı zamanda *La Science sociale suivant la méthode de Le Play*, cemiyetin yayın organı olarak yayımlanmaya başlar.[39]

Grup, araştırmalarını, De Tourville'in *Nomenclature* adını verdiği yeni çözümleme tablosuna göre yapmaktaydı. Bu tablo Le Play'in metodunun geliştirilmiş haliydi. Araştırmacının temel araştırma konusu yine işçi aileleriydi. Ancak sadece aile bütçesine bakılmıyor, aynı zamanda ailenin geçim kaynağı, kaynaklarını nasıl değerlendirdiği (nasıl beslendiği, nasıl giyindiği, evini nasıl kullandığı, vs.), ailenin geçirdiği evreler (evlilik, hastalık, ölüm, doğum, vs.) ve ailenin dış etmenler (patronaj, entelektüel kültür, ticaret, dinî kurumlar, gönüllü ya da zorunlu üyesi olduğu kurumlar, vs.) karşısında nasıl davranış gösterdiği de gözlemleniyordu.[40]

Bu ikinci kuşak da, üç tip ailenin varlığını öne sürmekteydi: Ataerkil aile, istikrarsız aile ve hususiyetçi aile.[41] Bu grubun ataerkil aile tanımı, Le Play'in tanımına yakındır. Ancak istikrarsız aile ve hususiyetçi ailelerin tanımlamalarında Le Play'in sınıflandırmasındakinden farklı bir portre çizilir. Demolins, Türkçeye *Yollar Asl-ı İctimai'yi Nasıl Vücude Getirir?* adı altında çevrilen eserinde, başlangıçta bütün ailelerin ataerkil aile olduğunu, ancak toplumların takip ettikleri yollarda yeni karakterler geliştirdiklerini, kendilerini yeni doğal ve sosyal koşullara adapte etmeleri ile

---

b. Ziya Gökalp'in fikirlerinin oluşumunda önemli rol oynayan Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* adlı kitabında isim vermeden Le Play'i ve metodunu eleştirir. Durkheim'a göre doğrudan gözlem ve tümevarım, metoda bilimsel bir hava verse de, gerçek bilimsel yaklaşım olgular yığınından çok, bu olgulara yorum getirecek genel ilkelere gerek duyar.

[38] a. Derginin otuz yedi katılımcısı farklı meslek gruplarından gelmekteydi. Bunların sekizi iş adamı, yedisi öğretmen, beşi din adamı, beşi yazar, üçü avukat ve ikisi doktordu.

b. Grubun liderlerinden Edmond Demolins tarih eğitimi almıştı. Okulun maaş sağladığı tek üyesiydi. Paul de Rousiers silah lobisine başkanlık yaparken, aynı zamanda Paris'in önde gelen işletme okullarından *Institut des Hautes Études Commerciales*'de ders veriyordu. De Rousiers daha sonra kendisi adına açılan kürsüde *École Libre des Sciences Politiques* bünyesinde dersler verdi. Robert Pinot ise Çelik Üreticileri Derneği'nin genel sekreterliğini yapmaktaydı.

[39] Birkaç yıl sonra derginin adı sadece *La Science Sociale* olmuştur.

[40] De Rousiers, *La Science Sociale*, s. 144.

[41] Okulun aile sınıflandırması ile ilgili ayrıntılı bilgi için, bkz. Paul Descamps, *Deneysel Sosyoloji*, çev. Nurettin Ş. Kösemihal, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974).

ataerkil ailenin yanında iki farklı tip ailenin sonradan oluştuğunu iddia eder.[42] Demolins'in tezinde aile yapısını belirleyen temel faktör coğrafi koşullardır. Örneğin Orta Asya steplerinde yaşayan bir toplum, aileden daha büyük ve karmaşık bir sosyal organizasyona gerek duymaz. Çünkü buralarda yaşayan ataerkil aileler geçimlerini çobanlık/hayvancılık ile sağladıklarından temel besinleri özel bir hazırlık gerektirmeyen et ve süttür ve her aile kendi besinini çıkarabilmektedir. Ayrıca aileler evlerini kendileri birkaç dakika içinde kurabilirler. Kendilerini savunmak için gereken silahlarını da yine kendileri hazırlarlar. En temel makina insan elidir. Bu bakımdan toplumun bütün gerekleri aile içinde karşılanabilmektedir. Ayrıca bu tip toplumlarda toprağın işlenmesi gerekmediğinden ve hayvancılıktan ötürü sürekli göçler olduğundan özel mülkiyet söz konusu değildir. Aile yönetimi ise Le Play'de de belirtildiği gibi babanın elindedir. Bireyler aile düzeninin yapışık birer parçasıdırlar. Aileden bağımsız hareket etmezler. Bu sebeple bireysel teşebbüs bu tip ailelerde görülmez. Genç kuşakların dayanak noktaları ailenin gelenek ve görenekleridir. Bireyler gelecekten çok geçmişe bakarak hareket ederler; babalarının ve atalarının alışkanlıklarını edinirlerken, kendi inisiyatifleri cılız kalır.[43]

Demolins ataerkil ailelerin zaman içinde dünyanın çeşitli yerlerine yayıldıklarını, Afrika ve Güney Amerika'ya giden grupların orada istikrarsız aileyi meydana getirdiğini öne sürer. Demolins'e göre burada ataerkil kabileler orman yaşamından dolayı parçalara ayrılmışlardır. İstikrarsız aileler bir anlamda parçalanmış ataerkil ailelerdir. Uzun tarihi veya gelenekleri olmayan bu aile tipi, ataerkil aile ile hususiyetçi aile arasında kalmaktadır. Bu aile tipinde genç kuşaklar aile otoritesine bağımlı kalmadıkları gibi, kendi başlarına orman avcılığı yaparken Demolins'in deyimiyle "canavarvari" yaşamlar sürdürmüşlerdir.[44]

Le Play'in aile sınıflandırmasında kök aileye verdiği önemi, de Tourville ve çevresindeki ikinci kuşak kendi sınıflandırmalarında hususiyetçi aileye verdiler. Bu sebeple hususiyetçi ailenin tarihini; kökenlerini ve gelişimini ayrıntılarıyla incelemeye çalıştılar. Prens Sabahaddin'in de çok övdüğü hususiyetçi aileler dayanak noktaları kendileri olan ve kendi işlerinin bağımsızca altından kalkabilen bireylerden oluşmaktadır. Bu tip ailelerde bireyin değeri ön plana çıkmaktadır. Pinot, bu yapıdaki aileler-

[42] Edmond Demolins, *Les grandes routes des peuples: essai de géographie sociale: comment la route créé le type social*, Cilt: 1-2, (Paris: Firmin-Didot & cie, 1901). Türkçesi, *Yollar Asl-ı İçtimaiyi Yol Nasıl Vücude Getirir?*, çev. Satvet Lütfi, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1329).

[43] Clark, s. 76.

[44] Demolins, *Les grandes routes*, s. 88.

den oluşan toplumlarda, örneğin İngilizce konuşulan ülkelerde ve İskandinavya'da, bireyin devlet karşısında üstün olduğunu savunur.[45] Hususiyetçi aileleri daha ayrıntılı tartışmadan iki noktanın altını çizmemiz gerekir: Birincisi, Paul de Rousiers'in Amerika'da yaptığı araştırmaların *Toplum Bilim* dergisi etrafında toplanan bu grubun fikirlerine ve okulun aile sınıflamasına (özellikle hususiyetçi aile ile ilgili konularda) yeni bir yön vermiş olmasıdır. İkincisi ise de Tourville ve Demolins'in bu yeni istikametten yola çıkarak okulun bulgularını tarihsel veriler ışığında açıklamaya çalışmalarıdır.

Paul de Rousiers, Amerika Birleşik Devletleri'nde Le Play'in metotlarını uygulayarak ciddi bir saha çalışması yapan ilk *Toplum Bilim*ciydi. De Rousiers'in buradaki bulguları Le Play'in sosyal teorisinin temel unsurlarıyla çelişiyordu. Çalışmasının sonuçlarını verdiği 1892'de yayımlanan *La vie americaine* (Amerikan Yaşamı) isimli kitabında de Rousiers, Amerikan ailelerinin genellikle istikrarlı ve refah içinde olduğunu ve burada Fransa'da olduğu gibi aile mülkiyetinin bütün çocuklar arasında eşit olarak bölüştürüldüğünü kaydeder.[46] Buna karşın Le Play, ailelerin istikrarının mülkiyetin korunması yöntemi ile sağlandığını düşünmekteydi. Okulun sosyal öğretileri Le Play'in fikirlerinden bu ikilem ile ayrılmaya başlar. Aile bireyleri arasındaki ekonomik ilişkiler yerine, çocukların belirli değerler çerçevesinde aile yapısı tarafından nasıl sosyalleştirildikleri vurgulanır. Hususiyetçi aile tipi teorisi bu noktada ortaya çıkmıştır.[47] De Tourville'in 1897-1903 yılları arasında *Science Sociale* dergisinde yayımlanan ve ölümünden sonra, 1905 yılında *Histoire de la formation particulariste: l'origine des grands peuples actuels* (Modern Milletlerin Kökenleri: Hususiyetçi Toplumun Tarihi) adı altında kitaplaştırılan eserinde hususiyetçi ailelerin doğuşu ayrıntılarıyla anlatılır.[48]

De Tourville, modern hususiyetçi aile tipinin kökenlerini tarihsel bir yaklaşımla Orta Çağ Avrupasında arar. Daha sonra Prens Sabahaddin'in de birebir çeviri yaparak Osmanlı okuyucularına aktaracağı üzere, bir grup ataerkil ailenin o zamanki Rusya'nın güneydoğusundan İskandinavya'ya göçü ile birlikte, özellikle coğrafi şartların etkileri sonucu hususiyetçi aile tipi ortaya çıkmıştır. De Tourville'e göre İskandinavya'daki fiyordlar; verimli toprakların azlığı ve özellikle balıkçılığın elverişliliği

---

[45] Pinot, s. 63.

[46] Paul de Rousiers, *American Life*, çev. A. J. Herbertson, (Paris; New York: Firmin & Didot, 1892).

[47] Clark, s. 107.

[48] Bu çalışma 1907 yılında İngilizceye *The Growth of Nations, A History of Particularist Form of Society* adı altında çevrilmiştir.

sebebiyle geniş ailelerden ziyade küçük ailelerin varlığını sürdürebilmesi için uygundu. Geçim kaynaklarının darlığı çocukların aileleri ile birlikte kalmasına ve ataerkil aile tipinin devamına imkân vermemekteydi. Bu durum reşit çocukların ailelerinden ayrılmasına ve başka bir yere giderek bağımsız yaşamlar sürmelerine sebep olmaktaydı. Erkek çocuk kendisine "yeni yaşam alanları aramak ve başkalarının yardımı olmaksızın hayatta kalmaya alışmak zorunda kalıyordu ve kendi şahsi kaynaklarını ve mülkiyetini elde ederek kendi kendine istinat etmeyi öğreniyordu."[49] Böylece hususiyetçi aile tipi değerleri; kendi kendine istinat, girişim ve bağımsızlık, vd., İskandinavya'nın balıkçılık ve tarım ile uğraşan ailelerinde çevresel şartlar sonucu ortaya çıkıyordu. De Tourville'e göre bu aile tipi ile birlikte yeni, bireyci ve bireyin kendi yaşam ortamını yarattığı bir insan portresi şekilleniyordu. Bu yeni aile ve insan tipi, kamusal hayatta ve kurumlarda da değişikliklere yol açmaktaydı. Artık bireyler kendi kendilerine yeter hale geldiklerinden, ataerkil cemiyette görülen toplumun zorunlu birlikteliğinin yerine, gerek duyulması halinde serbest toplumsal organizasyonlar kurulmaya başlanıyordu.[50] Bunlar da hususiyetçi toplumun karakteristikleri olan siyasal ve sosyal kurumlara; sözleşmeye dayalı cemiyete, yetkileri sınırlandırılmış liderlere ve kamu otoritelerine, bunların seçimlerine, bağımsızlığa ve kendi kendine yönetime (self-government) yol açmaktaydı. Ataerkil ailenin güce dayalı, otokratik ve gelenekçi anlayışı yerine, "hususiyetçi aile yapısı kısaca bugünün gerçek demokratik ve özgür toplum anlayışına zemin hazırlıyordu."[51]

De Tourville kitabında ayrıca İskandinavya'daki bu hususiyetçi ailelerin Saksonya'ya göçlerine ve burada merkezî otoriteye karşı verdikleri mücadelelere değinir. De Tourville'e göre feodalizm ve feodalizmin dokuzuncu yüzyılda kraliyetlerin artan otokrasileri karşısındaki zaferleri, hususiyetçi tipin ataerkil tip karşısında elde ettiği bir başarıdır. Burada karşımıza alışılagelmişin dışında bir feodalizm tasviri çıkar. Militarizmin azaldığı, özgürlük ve yerel yönetimlerin güçlendiği, tarımda önemli gelişmelerin olduğu, toplumsal sınıflar arasında uyum ve dayanışmanın görüldüğü ve gönüllü girişimlerin arttığı söylenen bu dönem, de Tourville'e göre modern Avrupa'nın oluşumuna kaynaklık etmiştir. Hususiyetçi tip aileler daha sonra İngiltere'ye yerleşmiş ve burada toplumsal kurumları kendi anlayışlarına göre değiştirmiştir. De Tourville'in makalelerinin derlemesi olan kitabı 1903 yılındaki ölümü sebebiyle sonucu olmayan bir

[49] Henri de Tourville, *Histoire de la formation particulariste: l'origine des grands peuples actuels*,(Paris: 1905), ss. 68-69.
[50] Sorokin, s. 80.
[51] De Tourville, *Histoire*, s. 74.

eser olarak kalmıştır. Kansu'ya göre kitabın özellikle feodalizm ile ilgili bölümü "bütünüyle aristokratik bir bakış açısını yansıtmakta" olduğu gibi ideolojiktir de.[52] Halbuki okul üyeleri, Prens Sabahaddin gibi ideolojik yaklaşımları hatalı ve zararlı bulmaktaydı. Grubun düşünce yapısını daha iyi anlamak için hususiyetçi aile yapısını modern Avrupa ve Amerika bağlamında nasıl değerlendirdiğini de incelememiz gerekmektedir.

1896 ve 1898 yıllarında yayımlanan iki eser *Toplum Bilim*'in önde gelen isimlerinin düşünce yapısını anlamamız için anahtar niteliktedir. Bu eserler; Paul de Rousiers'in *The Labour Question in Britain* (İngiltere'de İşçi Sorunsalı) ve Edmond Demolins'in *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*? (Anglo-Saksonların Üstünlüklerinin Sebepleri Nelerdir?) isimli kitaplarıdır. De Rousiers'in eserinin önsözünde de Tourville'in yorumları dikkate değerdir:

> Sahip oldukları tek sermayesi kol güçleri yani emekleri olanların daimi mutluluklarını temin sorunsalının tek doğru çözümü, işçilerin endüstriyel değişimlere paralel yönde değiş[tiril]meleridir. Bu sadece tecrübeye dayanan bir genelleme değil, aynı zamanda verilere dayalı mantıki bir sonuçtur. Tıpkı Arşimed'in yasası gibi; bir cisme etkiyen kaldırma kuvvetinin cismin taşırdığı suyun ağırlığına eşit olması önce gözlemlenmiş bir olgu, daha sonra denge doktrinine dayanan matematiksel bir sonuçtur. Elimizdeki sorunsalı [endüstrileşmeye] aksi yönde çözmeye çalışmak, yani işçilerin oldukları gibi kalmaları için sanayi değişimini sorgulamak, bir çözüm değil, sadece vazgeçiş olacaktır. [Halbuki] işçilerin yaşam şartları ve sanayinin durumu arasındaki denge, her ikisinin evrimlerinin tespit edildiği ve hareketsiz oldukları varsayıldığı anda sağlanacaktır ki bu denge her şartta istikrarsızdır.[53]

Henri de Tourville, Sanayi Devrimi'nin yol açtığı hızlı toplumsal değişimler karşısında işçilerin durumlarının gittikçe kötüye gitmesi sorununu, dinamik bir yaklaşımla çözülmesi gereğini savunur ki önerisi yukarıda belirtildiği gibi değişimden vazgeçiş değil, işçilerin bu değişime kazandırılmalarıdır. Ancak de Tourville'e göre 1896 yılı itibariyle sanayinin gelişimi ile işçilerin durumları zıt yönlerde değişmek eğilimindedir. Sanayi Devrimi'nin getirdiği değişimler karşısında işçiler, değişimin gerekliliği

---

[52] Kansu, s. 158.

[53] Paul de Rousiers, *The Labour Question in Britain*, çev. F. L. D. Herbertson, (London; New York: Macmillan and Co. Ltd., 1896), önsöz, ss. VI-VII. Aynı eserin önsözünde de Tourville, *Toplum Bilim*'in görevini ise şöyle özetler: "Artık görevimizin günümüz dünyasını istediğimiz hale getirmek değil, onun nasıl bu hale geldiğini öğrenmek; karşımızda keşfedilecek değil, gözlemlenecek bir olay olduğunu ve bunu da doğru bir şekilde gözlemleyeceksek, bunu bilimsel gözlem yöntemleri ile yapacağımızı öğrenmeye başlıyoruz." Bkz, s. VI.

fikrinden yapay sebeplerle korunmuş; bırakılması çok zor olan alışkanlıkların esiri olmak, değişim karşısında daha da âciz kalır hale gelmek ve toplumsal gelişmeler ile aralarındaki uçurumun gittikçe artması tehlikesi ile karşılaşmışlardır.[54] İşçilerin ahlâki ve ekonomik ve hattâ siyasal gelişimleri bu nedenle bir zorunluluk haline gelmiştir. De Rousiers aynı kitapta İngiltere'de işçilerin gelişimi için dört aracın varlığından söz eder. Bunlar; ticaret ve sanayinin geliştirilmesi; işverenlerin şahsi girişimlerinin teşvik edilmesi; devlet müdahalesinin sınırlandırılması ve son olarak da İngiliz karakterinin aşılanmasıdır.[55]

Daha geniş sanayi ve ticaret sahaları fabrika sayısını ve sonucunda iş bulma ihtimalini arttırdığı gibi, işçilerin ücretlerini de arttıracaktır. De Rousiers bu durumun küçük esnafın yok olmasına sebep olduğunun da altını çizerken, onların büyük fabrikalar etrafında toplandığını ve bunların birleşerek nihayet yeni bir güce sahip olduklarını vurgular. Bu yeni güç işçi sendikalarıdır. Sendikaların işçilere kamusal sorunlara dolaylı da olsa müdahale etme şansı tanıdığı gibi, işçilerin çalışma saatleri ve ücretleri gibi konularda haklarını korumalarına vesile olduğunu ve bunun yanında işçiler arasından parlak beyinlerin bu sendikalar aracılığıyla toplumda ön plana çıktığını anlatır.[56] Öte yandan de Rousiers aile-çocuk ilişkisine benzer bir ilişkinin, işveren-işçi arasında kurulabileceğini söyler. "Amaç daima işçi kalacak iyi işçiler meydana getirmek değil, onların bağımsız bireyler olmaları, gelişmeleridir. Onlar zihnî ve ahlâki anlamda daha aydın hale geldikçe, yeterlilikleri artacak ve bireysel değerlerinin daha da artması ile birlikte işçi sorununun zamanla üstesinden gelinecektir."[57] Bu sebeple işçileri kendilerini geliştirmeye sevk etmek için mümkün olan her şey yapılmalıdır. Devletin çocuk işçiler ve çalışma saatleri konusunda müdahalesi bu sebeple bir gerekliliktir. Ancak devlet müdahalesinin sanayi gelişimine engel olmamasına dikkat edilmelidir. Bireyin ahlâki gelişimini sağlayan devlet değil, bireyin kendisi olmalıdır. De Rousiers, Viktorya dönemi fikir adamlarının etkisinde İngiliz karakterinden söz ederken, İngilizlerin çalışma aşkı ile eğitildiklerine ve milli erdemlerinin kişinin kendi kendini kontrol edebilmesi olduğuna değinir. Hemen altını çizmemiz gerekir ki, işçilerin gelişimi konusunda de Rousiers'in dikkat çektiği noktalar, Viktorya dönemi liberal düşüncesinde kendine çok sık

[54] A.g.e., s. VII.
[55] A.g.e., ss. 365-6.
[56] De Rousiers bu kitabından birkaç ay sonra İngiltere'de işçi sendikalarını tartıştığı ikinci bir kitap daha yazmıştır. De Rousiers'ın işçi sınıfı ile ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesi için, bkz., Katherine Felton, "Rousiers' Theory of the Evolution of the Labourer," *Journal of Political Economy*, Cilt: 5., Sayı: 1, (Aralık 1898), s. 380-395.
[57] Rousiers, *Labour Question*, s. 375.

yer bulmuş 'karakter' söylemine paralellik göstermektedir. Bu söylem, milli karakter fikri ile karıştırılmamalıdır.[58] 'Karakter' düşüncesi; girift siyasal, ahlâki ve ekonomik söylemleri bünyesinde bulundurmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, on dokuzuncu yüzyıl İngilteresinin inşasında önemli rol oynayan orta sınıf değerlerinin, işçi sınıfına kazandırılması amacıyla savunulmuştur. Öncelikle bireysel, bunu takiben kamusal bir nitelik taşır. Betimleyici olduğu kadar normatif de olan karakter söylemini sıkça kullanan Samuel Smiles, Leedsli işçilere bireyin kendi kendine istinat etmesinin, sadece toplumda yükselmek için bir araç olarak görülmemesi gerektiğini savunurken; toplumun büyük bölümünün erdemli, bilgili ve kendini idare edebilir halde olmasının toplumun huzurunun baş şartı olduğunu vaaz eder. Smiles'ın gözünde; doğruluk, sebat, ciddiyet, enerji, vb. erdemlere sahip bireyler gerçek *centilmen*lerdir. Bu erdemler yaşam şartları itibariyle en mütevazı bireylerde de görülebilir. Burada geleneksel olarak aristokratik bir söylem olan centilmenlik söylemine burjuva toplumu ile birlikte yeni bir tanım getirilmektedir.[59] Gerçek karakteri anlayabilmek için ne zenginliğe ne de bireyin ait olduğu sosyal sınıfa bakılmalıdır; bakılması gereken bireyin sahip olduğu erdemlerdir. Smiles eserlerinde yokluklardan yola çıkarak toplum içinde önemli yerlere gelen isimlerin biyografilerine sık sık yer verir. Bir devletin değeri ve gücü onun kurumlarından çok, o devleti meydana getiren bireylerin karakterlerine bağlıdır. Çünkü toplum, bireylerin yaşam şartlarının toplamından (aggregate) ibarettir ve medeniyet başlı başına bir şahsi gelişim sorunudur. Jones'un belirttiği gibi, "karakter söylemi, benliği geliştirmekle ilgilenir; hedonizm[60] gibi ampirik ve statik değil, aksine dinamik ve eğitici bir söylemdir."[61] Karakter fikrinin başlıca sorunsalı karakterin şartlar ile ilişkisidir. İstekler karakterin bir yansıması olarak görülür ve karakteri de bir anlamda alışkanlıklar oluşturur. Bireyin kısa vadeli mutluluğunu temin edecek 'aşağı' nitelikli isteklerini tatmin etmesi, uzun vadedeki mutluluğunu sağlayacak 'yüksek' nitelikli isteklerin ortaya çıkmasını ve ken-

---

[58] Karakter söylemi ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz., Stuart Jones, *Victorian Political Thought*, (Basingstoke: Macmillan, 2000); Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain*, (Oxford: Clarendon, 1991); Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, (Cambridge: Polity Press, 1992); Stefan Collini, "The Idea of 'Character' in Victorian Political Thought," *Transactions of the Royal Historical Societies*, 35 (1985), 31-50; Samuel Smiles, *Self-help, with Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance*, (Oxford: Oxford University Press, 2002). Bunun yanında 'milli karakter' söylemi için bkz., Ernest Barker, *The Character of England*, (Oxford: Clarendon Press, 1947).

[59] Smiles'ın 1959 yılında yayımlanan ve kısa sürede satış rekorları kıran eseri *Self-Help*'in "Gerçek Centilmen" başlıklı son bölümünde karakter-centilmen ilişkisi örneklerle tartışılır.

[60] Bireyin mutluluğunun en önemli değer olduğunu savunan felsefe.

[61] H. Stuart Jones, *Victorian Political Thought*, s. 33.

di potansiyelini görmesini engelleyebilir. Diğer bir ifadeyle karakter söyleminde kendine çokça yer bulan Benjamin Franklin örneğinde olduğu gibi, birey kendini görebilmek için istekleri arasında hiyerarşik bir sıralama yapmayı bilmelidir.

Herbert Spencer karakter oluşumunu devlet adamlarının en önemli görevi olarak görmektedir. Ancak bu konuda yapılması gereken, günlük hayata hükümet müdahalesini olabildiğince sınırlamaktır.[62] Spencer'ın fikrinin dayanak noktası, John Stuart Mill'in de savunduğu gibi; bireyin karşılaştığı sınırlayıcı koşullardan bağımsız hareket edebilmesi yetisini kazanmasıdır. Diğer bir deyişle Spencer devlet müdahalesinin, değerlerin dikte edilmesinin, bireyin özgür ve otonom iradesi ile değerleri tecrübe etmesine ve bu vesile ile bu değerleri kazanmasına engel olacağını düşünür.

Viktoryen siyasal düşüncesinde kayda değer bir yer bulan karakter söylemi, *Toplum Bilim* okulu üyelerinin eserlerinde de kendine yer bulmuştur. Bu eserler arasında Edmond Demolins'in *Anglo-Saksonların Üstünlüklerinin Sebepleri Nelerdir?* isimli çalışması da yer almaktadır. Bu çalışma Prens Sabahaddin'i *Toplum Bilim* ile tanıştıran eser olarak bilinmektedir.[63]

Demolins'in eseri, çıktığı dönemde büyük etki yaratmış ve kısa sürede birçok basım yapmıştır. İngiltere üzerine saha çalışması niteliğindeki kitabın İngilizce versiyonunun önsözünde Demolins; Saksonların İngiltere'ye gelişini ve buradaki toplumsal yapının nasıl hususiyetçi tipe çevrildiğini de Tourville'in eserlerinden faydalanarak ayrıntıları ile anlatır. Ancak Demolins'in temel kaygısı karşılaştırmalı bir yaklaşımla (Fransa ve Almanya ile), İngilizce konuşulan ülkelerin üstünlüklerinin sebeplerini ortaya koymaktır. Demolins'in yaklaşımı özünde kısa ve nettir: Üstünlüklerinin sebebi buralarda yaşayan toplumların hususiyetçi yapıda toplumlar olmalarıdır.[64]

Demolins, hususiyetçi ailelerden oluşan hususiyetçi toplumların bireyleri kimi şahsi ve sosyal değerlere alıştırdıklarının ve bunu aile ve okuldaki eğitim aracılığıyla gerçekleştirdiklerinin altını çizer. Fransa ve Almanya gibi toplumların hususiyetçi değil, yoğunlukla cemaatçi olduğunu savunan Demolins, özellikle Fransa'daki sınavlara dayalı eğitim sistemi-

---

[62] Herbert Spencer, *Principles of Ethics*, ii, (London, 1893), s. 251, Alıntılanan eser, M. W. Taylor, *Men versus the State: Herbert Spencer and late Victorian Individualism*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 100.

[63] Nezahet N. Ege, *Prens Sabahaddin, Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, (İstanbul: Güneş Matbaası, 1977), s. 36.

[64] Demolins'in tezinde ön planda olan ırk değil, ırkların özelliklerini belirleyen coğrafi koşullardır. Kendisinin de belirttiği gibi "ırk toplumsal yapının sebebi değil sonucudur."

nin orijinal düşünen hür beyinler değil, ezberci ve memur zihniyetli bireyler yetiştirdiğinden; kendine yeni sahalar açamayacak kadar sınav mahkûmu olmuş Fransız gençlerinin, bu sebeple en büyük ümitlerinin devlet kademelerinde görev almak olduğundan yakınır. Adaylar arasında bunu gerçekleştirebilen çok az genç olduğundan, amaçlarında başarısız olanların dev bir vasıfsız işçi/işsiz yığını oluşturduğuna dikkati çeker.[65] Demolins, dünyanın artık cemaatçi toplumları meydana getiren geleneksel taşra hayatı üzerinde dönmediğini, yeni dünyanın yeni taleplerinin hususiyetçi toplumlar tarafından üretildiğini ve ancak yine hususiyetçi toplumlar tarafından karşılanabileceğini savunur. Cemaatçi toplumların bu değişim karşısında tutunabilmek için sosyalizm gibi sonunda "büyük ataerkil bir devlet oluşturacak suni süreçlere" sarıldıklarını iddia eder.[66] Ancak çözüm de sorun kadar aşikârdır. Sosyal Darwinist bir yaklaşımla Demolins, tarih sahnesinde tutunabilmek için, cemaatçi toplumların hususiyetçi yapıya geçmek zorunda olduklarını söyler.[67]

Hususiyetçi yapıya geçiş her şeyden önce bireylerin evi (home) algılayışlarının değişmesi ile başlamalıdır. Cemaatçi toplumlarda bireyler evi maddi bir unsur olarak görürler. Burada ev; mülkiyetin, aile ve akranların temsil edildiği metadır. Birey, dayanak noktasını hep bir başkasında aradığı için, ev bu dayanak noktalarının ilki; bireyin kendi hayatını kurmak için bir türlü terk edemediği bir dayanak noktasıdır. Hususiyetçi toplumlarda ise ev daha çok ahlâki bir unsurdur. Bireyler evlerine bağımsızlıklarının kalesi gözüyle bakarlar ve karşılarına başka fırsatlar çıktığında yaşam alanlarını çekinmeden değiştirebilirler. Çünkü geçmişten çok geleceğe bakarak yaşarlar ve dayanağı geleneksel aile kurumlarında değil, şahsi teşebbüslerinde ararlar. Diğer bir ifadeyle hususiyetçi bireyler evlerinde köle değil, evlerinin hâkimidirler.[68] Hususiyetçi ev yaşamı, bireyin saygınlığını arttırır, onu sosyalleştirir, kibarlaştırır ve şahsi gayreti teşvik eder. İşçi sınıfından gelen binlerce bireyin kol güçlerine dayanarak, kendi şahsi gayretleri ile toplumda en yüksek pozisyonlara yükselmeleri ve "centilmenlere has karakterlere sahip olmaları bir tesadüf değildir."[69] Demolins, *La Science Sociale* dergisinde, İşçi Partisi'nin bir dönem işçi olan

---

[65] Edmond Demolins, *To what do the Anglo-Saxons owe their Superiority*, çev. Louis Bert. Lavigne, (London: The Leadershall Press, 1899), s. 3.

[66] A.g.e., s. 265. Burada Demolins İngilizce konuşulan ülkelerdeki sosyalizm anlayışının cemaatçi ülkelerdekinden farklılığına da değinir. Bu fark günümüzün sosyal demokrasi-sosyalizm ayrımına benzerlik göstermektedir.

[67] Sosyal Darwinizmin izleri Demolins'in eserlerinde açıkça görülmektedir. Bkz. özellikle, *Boers or English: Who are the Right?*, (London: The Leadenhall Press Ltd., 1900).

[68] Demolins, *Anglo-Saxons*, s. 181.

[69] A.g.e., s. 191.

liderlerinin hikâyelerine yer verildiği sayılara dikkati çeker. Kendisi de kitabında, ABD eski başkanı Cleveland'ın, Yeni Zelanda valisi Lord Glasgow'un ve Benjamin Franklin'in toplumun en alt kademesinden başladıkları kariyerlerinde yükselişlerine Smiles'ı andırır bir şekilde yer verir. "Burada şaşırtıcı olan tüm bu insanların yükselişleri değil, çünkü onlardan çok fazla var. Ama mütevazı geçmişlerinin bu kendi kendini gerçekleştiren insanlarda hiçbir kalıcı leke bırakmaması dikkate değer."[70]

Demolins bu örneklerin, Anglo-Saksonların ev yaşamlarının, gündelik hayatlarının yapısından ileri geldiğini savunur. Evlerindeki rahatlıkları ve geliştirdikleri erdemler bu bireylerin yükselişlerini temin etmiştir. Toplumsal sorunların en esaslı çözümü, bireylerin kendi kendilerine yetecek ve kendi kendilerini gerçekleştirecek hale gelmeleri ile sağlanacaktır. Ancak bu devlet yardımıyla olmayacaktır. Demolins'e göre birçok siyasetçi ve devlet adamı geçimlerini bireylerin yetersizlikleriyle sağlamaktadır. Bireylerin sürekli olarak kendilerini onlardan aşağı görmeleri, daha kolay yönetilmelerine vesile olmaktadır.

Demolins'in teorisinde tüm bunların farkında olduktan sonra Fransa'nın hususiyetçi yapıya geçişi kolay olmasa da mümkündür. Britanya'da ve Amerika'daki elitlerin bilinçsiz bir şekilde yaptıkları, Fransa'da bilimsel kaynakların yardımıyla bilinçli bir şekilde yapılabilir.[71] Fransız orta sınıfı değişime kendileri için kendilerinden başlamalıdır. İşçilere daha iyi bir ev ve özel yaşam sağlanmalıdır. Sorunun sadece maaş sorunu değil, aynı zamanda kendi kendini yönetme sorunu olduğunun farkına varılmalıdır. Demolins'e göre, bu sorun bireyin, alışkanlıklarının esiri olmasına sebep olmuş ve nihayetinde yoksulluğu getirmiştir.

Demolins'in yakındığı bir diğer konu ise Fransa'daki temsilin adaletsizliğidir. Demolins, toplumun refahını temin eden en önemli üç grubun; tarımla uğraşanların, sanayicilerin ve tüccarların parlamentoda temsilinin gereğinin çok altında olduğundan yakınır. Halbuki İngiltere'de temsilde ön sırayı alan üç grup bunlardır. Bu konuda Demolins, Fransa'daki sanayici, tüccar ve ziraatçileri, parlamentoda en çok sandalyeye sahip liberal meslek grupları kadar suçlamaktadır. Bu grupların üyeleri toplumlarının sorunları ile yeterince ilgilenmemekte, özellikle ziraatçiler geçimlerini sağladıkları bölgelerde değil Paris'te yaşamayı seçerek kendilerini çalışanlarından uzaklaştırmaktadırlar. Demolins, doktorlar, avukatlar ve fizikçilerin çoğunluğu oluşturduğu parlamentoya sahip bir ülkenin merkeziyetçiliğin sıkıntıları ile boğuşmasının doğal olduğu görüşündedir. Top-

[70] A.g.e., s. 192.
[71] A.g.e., s. 195.

luma hasta gözüyle ya da mekanik bir yapı gibi bakıldığı ya da insanları belirli hukuk kuralları ile yönetmenin yeterli olacağının düşünüldüğü bir ülkede, özel yaşam ve bireysel kaygılar elbette değerini yitirecek ve elbette merkezî yönetim güçlenecektir. Demolins ayrıca parlamentoda doğal temsilcilerin bulunmadığının altını çizer. İngiltere'de her kasaba ya da köyde insanların etrafında toplandıkları ailelerin, önemli bireylerin ya da centilmenlerin olduğunu; bunların yöre halkı tarafından statüleri, zenginlikleri, daha önceden yaptıkları hizmetler ya da eğitimli olmaları ve halk üzerindeki nüfuzları ile bölgede güvenilen ve takip edilen birer lider olarak görüldüklerini Taine'den yaptığı alıntısında vurgular. Fransa'da ise bunun aksine, burjuva ve işçilerin; köylülerle asillerin birbirlerinden nefret ettiklerinden, birbirlerine korkuyla yaklaştıklarından yakınır.

Demolins, İngiltere seyahati sırasında, *Anglo-Saksonların Üstünlüğü*'nde de bahsettiği gibi, bugün de eğitime devam eden Abbotsholme ve Bedales gibi İngiliz özel okullarını hayranlıkla gezmiş ve Fransa'ya dönüşünde bu okulların eğitim yapılarını model alarak *École des Roches* (Kayalar Okulu)'u kurmuştur. Daha sonra Prens Sabahaddin de Demolins'in kurduğu okulu gezecek ve tıpkı Demolins'in kendi eserinde Abbotsholme'dan bahsettiği gibi *École des Roches*'tan hayranlıkla bahsedecektir. Bu okulların ortak özelliği Demolins'e göre sadece teorik değil; bireyin el becerilerine önem veren (marangozluktan hayvancılığa kadar geniş bir alanda öğrenciler uygulamalı eğitim alıyorlardı), pratik, doğaya hâkim, beden ve karakter gelişimine dayalı bir sistemi benimsemiş olmalarıdır.[72] Kansu'ya göre Demolins bu eğitimle Fransa'yı sömürge yarışında güçlendirecek bireyler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Demolins bu okulu kurarken elbette Fransa'nın uluslararası çıkarlarını da gözetmektedir, ancak eğitim modelinin sadece bu amaçla sınırlandırılması açıklayıcı bir yaklaşım olmayacaktır.[73]

Kısaca, daha önce de değinildiği gibi hususiyetçi toplumlarda; birey cemaatten; özel hayat kamusal hayattan ve sonucunda "zorunlu-*faydalı* meslekler (tarım, sanayi, ticaret), liberal ve idari mesleklerden" önce geliyordu. Burada bireyler kendi gelişimleri için ne ailelerine ne de devlete

---

[72] Adolph E. Meyer, "Bertier and the École des Roches", *Peabody Journal of Education*, Cilt: 10, Sayı: 5, (Mart 1933), s. 309-313.

[73] a. Duval'in çalışması Demolins'in okulunun sadece elitist olmasa da ülkedeki seçkinlerin topluma kazandırılması kaygısını taşıdığını ve daha sonra Fransız eğitim reformunda örnek okul olarak alındığını ayrıntılarıyla tartışmıştır. Bkz. Nathalie Duval, *L'École des Roches, a French lighthouse amidst the nebula of New Education, 1899-1944*, ISCHE, Cenova, 2004.
b. Daha sonra Gazi Mustafa Kemal'in davetlisi olarak Türkiye'ye gelen ve eğitim reformu üzerine kendisinden fikir alınan John Dewey, Chicago Üniversitesi bünyesinde kurduğu "laboratuar okulu"nda *L'École des Roches*'u da model almıştır. Clark, s. 108.

dayanırlar. Genç bireyler fiziksel olarak güçlü, maddi ve manevi gerçeklerle yüzleşmeye; ya da on dokuzuncu yüzyılın Sosyal Darwinist söylemiyle "yaşam mücadelesine" hazırdırlar.

Bu çerçevede şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyet kavramları Prens Sabahaddin'in de altını çizeceği gibi birbirlerinin tamamlayıcısı olan iki öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Şahsi teşebbüs özünde elitist bir motif taşır. Bu söylem ile hükümetin yerine, tarımsal bölgelerde geniş toprak sahiplerinden, sanayi bölgelerinde de sermaye sahipleri ve işverenlerden kendi refah ve gelişimleri kadar, onlarla çalışan işçi veya köylülerin de refah ve gelişimlerini gözetmeleri beklenmektedir. Bu elitlerin görevi, gözetimlerindeki gruplara hizmet etmek; onların sağlıkları, iş durumları ve sorunları ile de ilgilenmektir. Çünkü varlıklarını sürdürmeleri verdikleri hizmete bağlıdır. Buradaki sorun, sorumluluk sahibi olması beklenen bu elitlerin yeterlilik seviyesidir. *Toplum Bilim* okuluna göre Fransa gibi cemaatçi toplumlardaki yapı sadece kendilerinin değil içinde bulundukları çevrenin de gelişimini sağlayacak öncü bireylerin yetişmesine mani olmaktaydı. Ancak İngiltere ve Amerika'daki toplumsal şartlar hakkında *Toplum Bilim* aracılığıyla bilgi sahibi olunduktan sonra, bu durum değiştirilebilirdi. Demolins'in bir süre sonra saha çalışmalarını bırakarak Fransa'da bir okul açmasının ve dikkatini eğitime yöneltmesinin sebebi bu idi: Fransa'yı Sanayi Devrimi'nin getirdiği yeni, kapitalist düzene adapte edecek ve ülkenin gelişimini sağlayacak bireyler yetiştirmek. Burada özellikle bireylerin fiziksel ve meslekî ama hepsinden önce manevi olarak gelişimine önem verilmekteydi. Viktoryen kamu ahlâkçılarını andırır bir tonda, bireylerin kendi kendilerini idare edebilmeleri, toplumsal refahın başlıca gerekleri arasında sayılmıştır. Bireyin kaderini belirleyen şey içinde bulunduğu sınıf veya ekonomik gücü değil, sahip olduğu değerlerdir. Onun toplumda yükselmesi ya da hayatının sonuna kadar yoksullukla mücadele etmesi, istekleri arasında hiyerarşik bir düzen kurmasına bağlıdır. De Tourville'in deyimiyle artık bireyler ait oldukları kurumlara göre değil; liyakatlerine, ne düşündüklerine ve ne değerde olduklarına göre değerlendirilmektedirler. Bu yaklaşım; şahsiyet, çeşitlilik ve başkaları gibi olmaya çalışmayan orijinal karakterlerin arttırılmasına vesile olmalıdır.[74] De Rousiers'e göre de dönemin bütün sorunları bireyin gelişimi sorunsalına dayanmaktadır. Hayatın her alanında karşılaşılan problemler aslında bir ya da birkaç sınıfın sorunlarından değil birey sorunsalından kaynaklanmaktadır. İngiltere'nin zenginliğinin en temel sebebi o ülkede 'ger-

[74] Henri de Tourville, *Letters of Direction: Thoughts on the Spiritual Life from the letters of Abbé de Tourville*, çev. Lucy Mendies, (London: Dacre Press, 1939), s. 26.

çek bireylerin' oluşması, varolmasıdır. Burada yetişen bireyler sürüklenen, sınıflandırılan ya da köleleştirilen varlıklar değil, bireysel eylem ve davranışlardan sorumlu özgür değerlerdir. Anglo-Sakson sisteminin gücü özgür zihinlere sahip, gerçeklere bağlı, dürüst, bilinçli ve dikkatli, kendine yetebilen ve tasarruflarını kullanmayı bilen bireyler yetiştirmesinden gelmektedir. Bu bireyler dünyada her şeyin olabileceğinin ve gelişimin geriye değil ileriye doğru olduğunun bilincindedirler. Fransa'da ise "ne kadar yakın dönemde olursa olsun, eğitim artık geride kalmış, gittikçe uzaklaşan geçmişin gelenekleri çerçevesinde yapılmakta; yenilikler sadece *takip* edilmektedir."[75]

Buna karşın Kansu, *Toplum Bilim*'de özel girişimcilik (şahsi teşebbüs) kavramının yalnız aristokratlar elindeki büyük toprak işletmeciliğini kapsadığını iddia eder. Ona göre hem ticaret hayatı hem de gelişmiş fabrika üretimi, varolan ve toprağa dayalı hiyerarşik yapıyı kapitalist ilişkileri yaygınlaştırarak bozduğu için *Toplum Bilim* tarafından kötülenir.[76] Bu görüş aşırı-muhafazakâr Louis de Bonald'ın düşüncesi için tamamen, Le Play'in düşüncesi için ise bir noktaya kadar doğruyu yansıtsa da (Le Play bu durumu onaylayan fikirler beyan ettiği gibi karşı fikirlerde öne sürmüştür), *Toplum Bilim* okulunun öğretileri için gerçeklik taşımamaktadır. *Toplum Bilim*'in sorunsalı toplumun üretkenliğiyken, sanayi ekonomisinden rahatsızlık duymaları elbette mümkün değildir. Ayrıca yine altını çizelim, Demolins ve de Tourville'in öğretileri kapitalist düzenle birlikte ön plana çıkan bir tür bireyciliğe vurgu yapmaktadır. Le Play'de ise birey yerine aile ön plana çıkarılmıştı. Kansu, Le Play ile Fransa'da karşı-devrimci aşırı-muhafazakâr akımın öncülerinden Louise de Bonald'ın fikirlerindeki bağlantıdan söz ederken kapitalizm tiksintisini vurgulamış ve bu tiksintinin *Toplum Bilim* okulunda da olduğunu iddia etmiştir. Şüphe yok ki, de Bonald'dan Le Play'e, Le Play'den *Toplum Bilim*'e uzanan doğrusal bir fikrî bağlantıdan söz edebilmek için bu düşünürlerin eserlerinde vurgulanan değerlere dikkat etmek gerekir. Özellikle, de Bonald'ın düşüncesinde bireycilik, *laissez faire* ekonomisi kötülenmekte; bireyin toplumun dışında hiçbir değerinin olmayacağı savunulmakta; endüstrileşme ve başta temsili yönetim olmak üzere her türlü liberal değer toplumsal

---

[75] De Rousiers, *The Labour Question*, s. 13.

[76] Kansu, s. 165. Kansu bunu takiben diyor ki; ne Demolins'in öğretilerinde ne de onun takipçisi Prens Sabahaddin'de "20. yüzyıl başı modern kapitalizminin temel taşı olan sanayi üretiminden, fabrikatörlerden ve işçi sınıfından bahsedilmekteydi." Buna karşın bkz., Paul de Rousiers, *The Labour Question in Britain*; Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*; Paul Ribot, *Du role social des idées chéritiennes, suini d'un exposé critique des doctrines sociales de M. Le Play*.

uyum için zararlı bulunmaktaydı.[77] Le Play'de ise, de Bonald derecesinde olmasa da kapitalizmin özellikle işçi sınıfını mahrumiyet altında bırakması sebebiyle, hızlı endüstrileşme karşısında tedirginlik söz konusudur.[78] Ancak *Toplum Bilim*'de bu yaklaşım değişir ve sistemin geleneksel anlayışa göre değil, anlayışın yeni sosyal düzene göre değiştirilmesi gereği, *laissez faire* ekonomisi, temsilî yönetim; kısaca bireyin toplum karşısındaki konumundan başlayarak, bütün bir ekonomik ve sosyal anlayış yenilenmiş ve farklı bir bakış açısıyla savunulur. Bu bağlamda Prens Sabahaddin'in fikrî kaynaklarını homojen bir blok halinde değil, ancak Sabahaddin'in savunduğu fikirlere kaynaklık eden düşünürlerin toplumsal hadiselere (bugün bakıldığında bize göre doğru ya da yanlış olan) yaklaşımlarının ayrı ayrı değerlendirilerek çözümlenmesi gerekmektedir.

Öte yandan aynı durum adem-i merkeziyet düşüncesi için de geçerlidir. Bu sistem *Toplum Bilim*'de şahsi teşebbüsün oluşumunu temin eden ve İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gözlemlenen idari düzen olarak savunulmaktadır. Buradaki temel sorun hükümetin toplumsal hayata müdahalesi sorunudur. Viktoryen liberal düşünürlerinin kaygılandığı aşırı merkezileşmenin getireceği sorunlar, *Toplum Bilim* üyeleri arasında Fransa için başa gelmiş bir sorun olarak görülmekteydi. Ne var ki hem İngiltere'de hem de Fransa'da modern devletin aygıtlarının artması ile birlikte merkezileşme süreci de hızlanıyordu. *Toplum Bilim* okulunda ise, Spencer'ı andırır bir şekilde güçlü merkezî hükümetin elinde bireylerin şahsi gelişimlerinin sınırlanması, şahsi teşebbüsün önünün tıkanması ve genç nüfusun memur olma hevesi taşıdığından meslek sahibi olamaması kaygısı vardı. Buna karşın İngiltere'de ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yerel yönetim (self-government) sisteminin burada toplumsal gelişimi desteklediğini savunuyorlardı. De Tourville, İngiltere'de bu sistemin ortaya çıkması ile beraber, İngilizlerin farklı bölgelerde sürekli pratik araçlar ürettiklerini ve bu vesileyle her türden değişimi tecrübe ettiklerini ve toplumun kendi kendini eğittiğini de öne sürer.[79] On dokuzuncu yüzyıl Fransız siyasal düşüncesinde büyük tartışmalara konu olan, liberal ve muhafazakâr kanadın önde gelen temsilcilerinden Tocqueville'in de fikirlerinde önemli yer bulan adem-i merkeziyet söylemi *Toplum Bilim* okulunun önerilerinde feodal düzeni arzulayan bir sistem olarak değil, toplum-

[77] Bireycilik karşıtı fikirleri ile tanınan Saint-Simon ve pozitivist okulun kurucusu Auguste Comte'un düşünceleri bu konuda de Bonald ile paralellik göstermekteydi. De Bonald'ın Comte üzerindeki etkisi ve fikirleri arasındaki ilişki için, bkz., Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol I, (New York: Cambridge University Press, 1993), ss. 74-75.

[78] Le Play ve de Bonald'ın dünya yorumları arasındaki farklar için bkz., Michael Z. Brooke, *Le Play: Engineer and Social Scientist*, (London: Longman Group Ltd., 1970), s. 22.

[79] De Tourville, *Histoire*, s. 469.

sal gelişimin hızlanması için özellikle şahsi teşebbüsü teşvik eden bir sistem olarak sunulmaktadır. Nitekim Demolins tarihteki zenginlik ve mutluluk anlarını temsil eden gerçek zirveler arasında Atina Cumhuriyeti'ni, Roma Cumhuriyeti'ni, Orta Çağ cumhuriyetlerini, İngiltere'deki parlamentarizmin ve yerel yönetimlerin ortaya çıktığı dönemi, Anglo-Saksonların dünyada hegemonya kurdukları dönemi ve son olarak da Amerika Birleşik Devletleri'ni saymaktadır ki bu dönemlerin ortak özelliği feodal yapıda olmaları değil, idari adem-i merkeziyeti benimsemiş olmalarıdır.

Burada altını çizmemiz gereken nokta *Toplum Bilim*'de şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyet öğretisinin sosyal, siyasal, ahlâki ve ekonomik değerler sistemi çerçevesinde öne sürülmesidir. Bu değerler sistemi on dokuzuncu yüzyılda sanayileşmenin getirdiği yeni toplumsal düzende özellikle Fransa'nın sürekli sahne olduğu sosyal ve siyasal huzursuzluklara bir çare olarak sunulmuştur. Bu çare, Fransa'da kimi aşırı-ideolojik yazarların ve Türkiye'de Kansu'nun savunduğu gibi 1789 Devrimi öncesi varolduğu iddia edilen sosyal ve siyasal düzene geri dönüş değil; toplumsal değişimin yönüne paralel, yeni düzen içinde Amerika ve İngiltere'de örnekleri görüldüğü gibi kendi değerlerine hâkim olarak yükselmeyi başarmış bireyler yetiştirecek bir organizasyonun sağlanmasıydı.[80] Bu söylem ile kapitalizme adapte olma arasındaki bağıntı, Max Weber'in iddia ettiği Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu arasındaki bağıntıyı, daha spesifik olmak gerekirse ekonomik Kalvinizm anlayışını andırır. Nitekim Prens Sabahaddin de yazılarında İslâm'ın çalışma ahlâkına dair öğretilerine yer vermiş ve "hayata çalışmak için geldik ve çalışmak, zorluklar, güçlüklerle mücadele etmek demektir" söylemini benimsemiştir.[81] Ancak ne Viktoryen liberal siyasal düşüncesinde, ne *Toplum Bilim*'in öğretilerinde, ne de Prens Sabahaddin'in fikirlerinde din kurucu öğe olarak kullanılmıştır. *Toplum Bilim* ve onları takiben Sabahaddin, doktrinlerinin dayanak noktasının bilimsel gözlem olduğunu açıkça belirtirler. Üstelik *Toplum Bilim*'in bilimsel gözlem anlayışı özellikle Demolins'in fikirlerinde aşırılık göstermiştir. Toplumsal hadiselerin ve toplumların karakterlerinin coğrafi koşulların doğrusal bir sonucu olarak nitelendirilmesi oku-

[80] De Tourville'in bu değişim sürecinde geçmişe bakışı dikkate değerdir: "...dünya yeni bir çehre kazanıyor. Şu bir gerçek ki bu özel geçiş dönemleri birçok açıdan güçtür ama bununla birlikte güzeldir de, çünkü geçmişin ağır yüklerinin ve aklımızda bizim için artık hiçbir önemi olmayan diğer onca şeyin bir daha geri dönmemek üzere yavaş yavaş uzaklaştığını anlarız." De Tourville, *Letters*, s. 24.

[81] Öte yandan Prens Sabahaddin'in Osmanlı bağlamında bir işçi sınıfından söz etmesi mümkün olmadığından, özellikle 1906-1908 yıllarında çıkardığı *Terakki* dergisinde köylüleri hedef alan yazılarının bu çerçevede yeniden okunması gerekir.

lun bilgi kuramının diğer birçok sosyal, siyasal ve ekonomik faktörü göz ardı etmesi sebebiyle kapsayıcı olmadığı hükmünü haklı çıkarmıştır.[82] Okulun özellikle hususiyetçi ailelerin ortaya çıkışı, aile yapılarının toplumsal yapıya etkileri ve toplumların kaderlerini belirlemedeki rolleri ile ilgili açıklamaları da yetersiz kalmıştır. Ayrıca *Toplum Bilim* okulunun öğretilerinde İngiliz sistemi zaman zaman abartılarak, idealize edilerek yer bulmuş ve analiz edilmiştir. Zueblin özellikle Demolins'in sadece belirli bölgelerde yaptığı çalışmalardan yola çıkarak değerlendirdiği İngiliz sanayi yapısını yeterince iyi anlayamadığını savunur. De Rourisers'de ise endüstriyel demokrasi anlayışının sorunlarına cevap arandığı halde, *laissez faire* anlayışının ağır bastığı ve bireyciliğin Sydney ve Beatrice Webb'in sosyal demokrasi anlayışına tercih edildiği görülmektedir.[83] Okulun ikinci kuşak üyelerinden Burau, *Toplum Bilim*'in çalışmalarının Fransız filozof ve bilim adamlarının çalışmalarına doğrudan etkide bulunamaması üzerine, toplumsal uyumun süreklilik ve gelişimini savunan sosyolojik öğretilerin sorgulanması gerektiğini savunur. Gerçekten de *Toplum Bilim*'in öğretileri Fransa'da okulun üyelerinin beklediği etkiyi yaratamamıştı. Buna sebep olarak bilimsel verilere dayandırdıkları fikirlerinin zaten liberal ve muhafazakâr düşünürler tarafından uzun süredir savunuluyor olması gösterilebilir. Ancak yine de bilimsel metodları üzerine kurulu fikirleri Türkiye dahil birçok ülkede kabul edildi.[84]

Bugün itibariyle yüzyıldan fazla bir süredir çalışmalarına devam eden *Toplum Bilim* okulunun uluslararası derneğine 1904 yılında Edmond Demolins'in tanıtımı ile üye olan Prens Sabahaddin, bir yandan Paris'te ve İstanbul'da okulun öğretilerini Türkçe okurlara aktarmaya çalışmış, bir yandan da okul üyelerinden Paul Descamps'ın çalışmalarını finanse etmiştir. Le Play ve *Toplum Bilim*'in öğretileri arasındaki farkları dikkatle incelerken, eserlerinde özellikle *Toplum Bilim*'in fikirlerini kullanmıştır. Ziyaeddin F. Fındıkoğlu'nun onu bir Le Playci olarak tanımlaması üzerine hayatının son dönemlerinde yazdığı bir mektubunda; "... Le Playci olmaktan ziyade sadece *Science Sociale* taraftarı kalmayı kendi hesabıma tercih etmekteyim. Tekamülünden dolayı... vakıa müellif de Le Playciliğimi bu tarzda telakki ediyor ama meselenin ruhuna kendisi kadar nüfuz edemeyenler yanılabilir, ilim yerine bir şahıs taraftarlığı sanabilirler" şek-

---

[82] *Toplum Bilim* okulunun metodolojik eksikleri ve sosyal bilimlere katkıları ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için, bkz., Sorokin, s. 97.

[83] Charles Zueblin, "Industrial Democracy," *The Journal of Political Economy*, Cilt: 7, Sayı: 2, (Mart 1899), s. 182- 203.

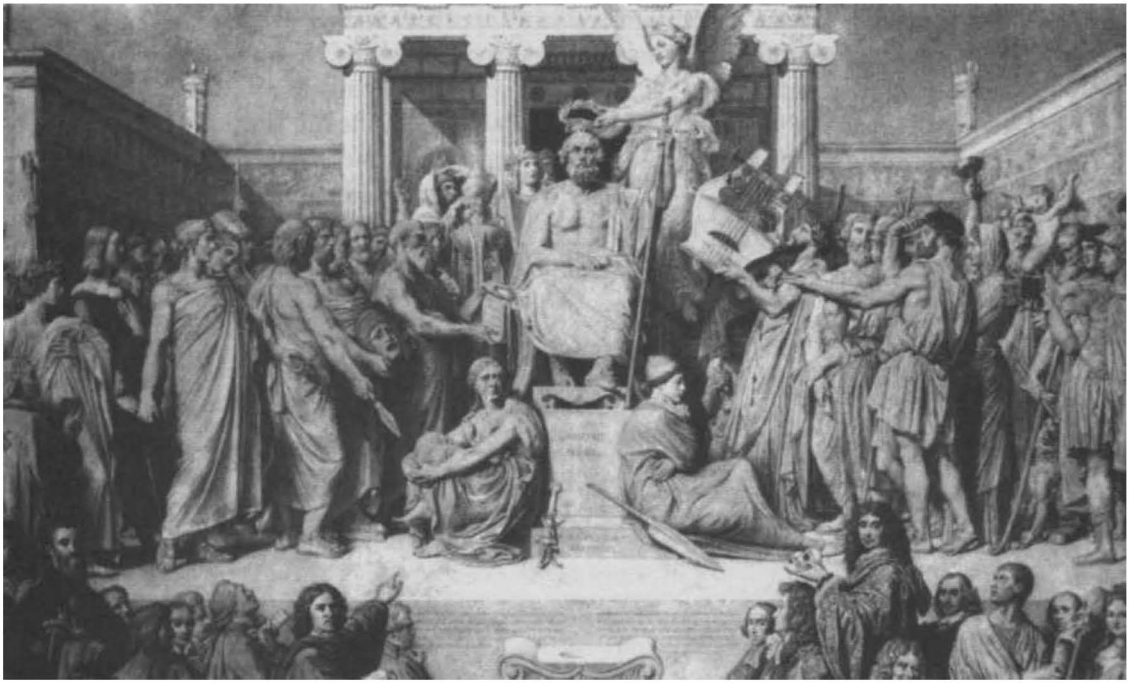
[84] Okulun öğretileri özellikle Anglo-Sakson ülkelerinde yankı bulmuştur. Bunun yanında İspanya, Portekiz, Mısır, Almanya ve Rusya'da sosyolojik düşünceye kayda değer etkileri olmuştur.

linde açıklama yapma gereği duyar. Prens her ne kadar Le Play'in yöntemini çok değerli bulsa da onun, "zamanında Henri de Tourville'in Nomenklaturü mevcut olmadığı için ağır hatalara düştüğüne"[85] inanır.

Sosyal bilimlerin gelişimi perspektifinden bakıldığında, neo-Katolik değerlere bağlı Le Play'in on dokuzuncu yüzyılın ortasında sosyal bilim anlayışına yeni bir boyut getiren çalışmaları;[86] ve sosyal kuram açısından, yüzyılın sonunda Le Play'in metodunu takiben Katolik bir papaz olan Henri de Tourville liderliğindeki *Toplum Bilim* okulunun *laissez faire* ideolojisine uyumlu öğretileri, modernliğin çeşitli kademelerde birden çok yüzünün olduğunun bir göstergesidir. Toplumsal hadiselerin, olguların, sosyal ve siyasal fikirlerin daha iyi anlaşılması, analiz edilmesi ve görülmeyen ya da bilinmeyen yüzlerinin de ortaya konulması için ilerici-gerici, laik-dinci, vb. eksenlerden yola çıkan iki boyutlu bakış açıları her zaman yeterli olmamaktadır. Sabahaddin'in deyimiyle "meselenin ruhuna nüfuz edildikçe" *insanın* biçimlendirdiği sosyal gerçekliğin yeni ve farklı boyutları karşımıza çıkmaktadır.

[85] Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, *Le Play Mektebi ve Prens Sabahaddin*, (İstanbul: Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği Mecmuası, 1962), ss. 96- 97.
[86] Sorokin, s. 95.

KENZ



"Homer'in Yüceltilişi"

Jean-Auguste-Dominique Ingres

VICO'NUN *YENİ BİLİM*'İ: TARİHSEL BİLİMLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Ali Utku*

Giambattista (ya da Giovanni Battista) Vico adı, genellikle tarih felsefesinin İbn Haldun'dan sonra gelen kurucusu ve geliştiricisi olarak anılır. Vico, İbn Haldun'dan 300 yıl kadar sonra, *Scienza Nuova*'sında *Mukaddime*'ninkine oldukça benzer bir tezi, tarih ve kültür dünyasının, başka bir deyişle insanın kendi yapıp etmeleriyle (yaratılarıyla) oluşturduğu sivil toplum dünyasının doğal, fiziksel dünyadan farklı bir metotla incelenmesi gerektiği tezini savunmuştur. Tarihsel perspektiften bu yaygın görüşü bizim için daha da anlamlı ve önemli kılabilecek bir diğer tespit, Vico'nun *Scienza Nuova*'sının, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin altı bölümünden ilk beşini, eserin dünya genelindeki çevirilerinden çok daha erken bir tarihte Türkçeye aktaran Pirîzâde Mehmed Sahib Efendi'nin ünlü çevirisi ile (*Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, 1731) aşağı yukarı aynı tarihlerde yayımlanmış olmasıdır. Pirîzâde'nin *Mukaddime* çevirisi, son dönem Osmanlı düşüncesinde İbn Haldun'un alımlanması, yorumlanması, çıkarılan işlevsel modeller (*Mukaddime*'nin altıncı bölümünü çeviren Ahmet Cevdet Paşa'yı anmadan geçmemeliyiz) açısından, Vico'nun eseri ise, modern felsefede tarih metodolojisinin ilk taslağını geliştirmesi ve tarih felsefesinin yeni dönemlerde kazandığı görünümlere bir giriş niteliği taşı-

* Y. Doç. Dr. Ali Utku, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

ması açısından kültürel ufkumuzu belirliyor. İbn Haldun'un 600. ölüm yıldönümü olan ve UNESCO tarafından İbn Haldun yılı ilân edilen 2006 yılının kayda değer gelişmelerinden biri, Klasik Yayınları'nın Pirîzâde'nin tercümesini yayına hazırlama yönündeki girişimiydi. Pirîzâde tercümesinin okurlarıyla yeniden buluşmaya hazırlandığı şu günlerde, şaşırtıcı ve kışkırtıcı bir eşzamanlılık ve hoş bir tesadüf ile Vico'nun *Scienza Nuova*'sı, Doğu Batı Yayınları tarafından, Sema Önal çevirisiyle Türkçeye kazandırılmış bulunuyor.[1] Bu hoş tesadüf, her şeyden önce, sosyal bilimlerin yeniden teşekkülü tartışmalarına, İslâm/Osmanlı ve Batı dünyasının tarih bilimi/felsefesi gelenekleri bağlamında bir yeniden-değerlendirme fırsatı vermesi bakımından dikkate değerdir. Bu vesileyle burada, bu gecikmiş ilgiyi tahrik ve teşvik edeceğini düşündüğümüz Vico'nun *Yeni Bilim*'i üzerine bir değerlendirme sunmaya çalışacağız.

Aydınlanma-öncesi Napoli'nin soyutlanmış, ihmal edilmiş dehası Vico'nun kısaca *Scienza Nuova* olarak tanınan *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle Nazioni* (*Ulusların Ortak Doğalarına İlişkin Yeni Bir Bilimin İlkeleri*) başlıklı eseri, ilk kez 1725 yılında yayımlanmıştır –bu baskı daha sonra *Scienza Nuova Prima* (*İlk Yeni Bilim*) olarak anılacaktır. Eserin ikinci ve daha geniş biçimde yeniden yazılan versiyonu, 1730'da basılır. Vico, üçüncü edisyonu 1744'te yayımlar. Bu edisyonun 1928 yılında Fausto Nicolini tarafından gözden geçirilmiş yeniden basımı, esere güncel şeklini kazandırmıştır. Nicolini bu edisyona, *Scienza Nuova Secunda* (*İkinci Yeni Bilim*) ya da yalnızca *Scienza Nuova* (*Yeni Bilim*) adını verir. Yeni edisyon için Vico'nun manüskrisini esas alan Nicolini'nin metin üzerinde birtakım tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir (uzun paragrafları ve cümleleri bölmüş, daha önce paranteze alınmamış değinileri paranteze almış, noktalama işaretlerini modernleştirmiş, kısımları ve bölümleri numaralandırmış, başlık olmayan kısımlara başlık koymuş ve başvuru kolaylığı için paragrafları numaralandırmıştır[2]). Çağdaşları Locke, Voltaire ya da Montesquieu kadar tanınmayan Vico'nun *Yeni Bilim*'i, ölümünden ancak elli yıl sonra dikkat çekmeye başlamıştır. 1822'de W. E. Weber tarafından Almancaya çevrilir. Daha da önemlisi, Romantik tarihçi Jules Michelet'nin 1824'te Vico'yu keşfetmesidir. Entelektüel gelişimindeki bu önemli yıl hakkında Michelet, daha sonra defterine şu kaydı düşmüştür: "1824. Vico. Çaba, cehennemî gölgeler, ihtişam, altın dal. (...) 1824'ten itibaren Vico'nun çılgın ağına ya-

[1] Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007).

[2] T. G. Bergin, M. H. Fisch, "Preface", Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, çev. T. G. Bergin, M. H. Fisch (Ithaca and New York: Cornell University Press, 1984), s. v.

kalandım, onun büyük tarihsel ilkesiyle inanılmaz biçimde sarhoş oldum." Michelet, üç yıl sonra, 1827'de, *Principes de la philosophie de l'histoire* (*Tarih Felsefesinin İlkeleri*) başlığıyla *Scienza Nuova*'nın kısaltılmış Fransızca versiyonunu (bu versiyon 1835'te yeniden yayımlanmıştır) ve *Biography Universelle*'de Vico'nun yaşamı ve eseri hakkında şu cümleyle kapanan kısa bir taslağı yayımlar: "Bildiğim kadarıyla, şimdiye kadar Almanya ya da İtalya'daki araştırmaların durumu hakkında yakın zamanlı bir broşürün yazarı dışında, hiçbir İngiliz ya da İskoçyalı yazar Vico'dan söz etmedi."[3] Nitekim Flint'in (1901), Adam'ın (1935), Collingwood'un (1946) ve Berry'nin (1949) Vico'yu İngilizce konuşan dünyaya tanıtma yönünde çabalarından söz edilebilse de, Bergin ve Fisch'in *New Science* çevirisini 1948'de yayımlamalarına kadar Vico İngiltere'de tanınmamaktaydı.[4] İngiltere için yapılan bu tespit genel bir durum değerlendirmesi olarak da okunabilir. Zira her ne kadar Herder, Hamann, Coleridge, Yeats, Matthew Arnold ve Michelet vb. tarafından tanınsa da, Vico'nun eserleri ancak 20. yüzyılda geniş ve kapsamlı biçimde değerlendirilmeye başlanmıştır. Wilhelm Dilthey, Karl Marx, R. G. Collingwood ve James Joyce gibi figürlerin kendi eserlerini üretirken Vico'nun *Yeni Bilim*'inden serbest biçimde yararlanmaları, özellikle de hemşehrisi Benedetto Croce'nin kavrayışsal çözümlemesi, geniş bir kitlenin dikkatini onun eşsiz eserine çekmede büyük rol oynamıştır. Croce, 1890 yılında, henüz kariyerinin başlarındayken Vico'nun *Yeni Bilim*'ini okumuş; büyük oranda eserin etkisiyle 1893'te yayımlanan *Genel Sanat Kavramına İndirgenmiş Tarih* başlıklı eserini hazırlayan, tarih ve sanat sorunlarını birbiriyle ilişki içinde ele alacağı bir eğilimi benimsemiştir. Croce'nin, James Joyce'un *Finnegans Wake*'te (1939) "Mr. John Baptister Vickar" figürünü yaratmasından yaklaşık çeyrek yüzyıl önce, 1911'de yazdığı *Giambattista Vico'nun Felsefesi* başlıklı eseri de Vico'nun canlı bir ilgi odağı haline gelmesine hizmet etmiştir. Ancak 20. yüzyılda, Vico'nun tarih, dil, anti-Kartezyen epistemoloji ve retorik üzerine fikirleri hak ettiği ilgiyi görmeye ve Vico düşüncesinin damgasını taşıyan pek çok eser yayımlanmaya başlamıştır. Vico düşüncesi ile Platon, Aristoteles, İbn Haldun, Thomas Hobbes, Benedict de Spinoza, David Hume, Immanuel Kant, Hegel ve Friedrich Nietzsche gibi filozofların düşünceleri arasındaki ilişkiler sorunlaştırılmıştır. Vicocu temalar ile W. B. Yeats, Friedrich Froebel, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Martin Heidegger,

[3] T. G. Bergin, M. H. Fisch, "Introduction", Giambattista Vico, *Autobiography of Giambattista Vico* (Ithaca and New York: Cornell University Press, 1975), s. 76.

[4] Marcel Danesi, *Giambattista Vico and Anglo-American Science: Philosophy and Writing*, (New York: Walter de Gruyter, 1995), s. 217.

Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard ve Alasdair MacIntyre gibi çeşitli modern ve çağdaş düşünürlerin eserleri arasında da karşılaştırmalar yapılmış, bağlantılar kurulmuştur.

Vico, kendi entelektüel gelişiminin de tarihini sunduğu *Autobiografia*'sında (*Otobiyografi*) tarih anlayışını Platon, Tacitus, Bacon ve Grotius'a borçlu olduğuna değinir. *Scienza Nuova* başlığı, açıkça Bacon'ın *Novum Organum*'undan ve Hobbes'un doğa felsefesinin kapısını ilk kez açtığını söylediği Galileo'nun *Dialoghi dele Nuove Scienze*'sinden esinlenir. Bu, aynı zamanda (daha az açık olsa da) Hobbes'un sivil felsefenin kendi *De cive*'siyle kurulduğu yönündeki iddiasına bir meydan okumadır. Her hâlükârda sosyal değişime ilişkin bütün bilimlerinin tohumları, Hobbes'un *De cive*'sinde değil, tarihin *novum organum*'u olan Vico'nun *Yeni Bilim*'inde bulunacaktır.[5] Nitekim Vico, *Yeni Bilim*'ini Newton'a onun doğa dünyasında gerçekleştirdiği bilimi toplum dünyasında gerçekleştirdiğini ifade ederek göndermiştir. Bu bakımdan Galileo öncesi fizikten Galileocu ve Newtoncu fiziğe geçişe paralel bir Vico öncesi tarihten Vicocu tarihe geçişten söz edilmektedir. Tarih biliminin ilkelerini belirlemek için derin felsefi ve epistemolojik sorunlaştırmalara girmek, doğal olarak Vico'yu döneminde egemen olan Kartezyen felsefe geleneği ile bir hesaplaşmaya sevk eder. Vico, Descartes'ın fikirlerinin matematiğe ve fizik bilimlerine yöneldiğine, insan deneyiminin diğer alanlarını -tarih, sanat, hukuk- görmezden geldiğine inanır. Geniş anlamda insan deneyiminin "evrensel tarihinin ilkelerini"[6] arayan Vico, *Yeni Bilim*'in *scienza* (bilim ya da bilgi) nosyonunu açıkça Descarteşçı bilim/bilgi nosyonuyla karşıtlık içinde kurarken, kartezyen felsefenin şu üç temel ilkesini eleştirir: (1) Bütün bilginin temeli olarak özbilince başvuru –*cogito*; (2) Tanrı'nın varlığının *a priori* kanıtlanabileceğine duyulan inanç; (3) Evrensel hakikat ölçütleri olarak bir açık ve seçik fikirler metoduna dayanmak. Vico'ya göre açık ve seçik fikirler var olabilir, ancak bu fikirler yanlış da olabilir ve matematiksel önermeler, Kartezyen apaçık hakikat ölçütlerini tatmin etse de kesinlik apaçıklıkta değil, matematik sistemlerinin insan tarafından yaratılmış olduğu olgusunda bulunur. Nihayetinde Kartezyen sistemin matematikselliği, açıklayamadığı fenomenleri bir tür yanılsama olarak görür. Bu yüzden Descartes tarihi tamamen ihmal eder. Doğa bilimleri ve matematik ile kıyaslandığında tarih verimsizdir. Collingwood'un ifadeleriyle Vico, bize gereken şeyin bilineni bilinmeyenden

[5] Giambattista Vico, *Autobiography of Giambattista Vico*, s. 20.

[6] Vico, *Y. B.*, "İlkeler", §368, s. 151. Eserc yapılan göndermelerde, Türkçe çeviri metni esas alınmakla birlikte, bazı terminolojik tercihlerden dolayı Bergin ve Fish'in İngilizce metni de kullanılmıştır.

ayıracak bir ilke, insan bilgisinin zorunlu sınırlarına ilişkin bir öğreti olduğunu öne sürer ve bu ilkeyi, daha önce *De Antiquissima Italarum Sapientia*'da (*İtalyanların Kadim Bilgeliği Üzerine*) tanımladığı *verum et factum convertuntur* (olgu ile hakikat birbirine dönüştürülür) öğretisinde bulur.[7] Bu ilkenin ulaştığı sonuç şudur: "Bir şeyi bilmek, onu oluşturmak için gereken her şeyin, yani bütün nedenlerinin bilgisini gerektirir." Bir şeyi doğru olarak bilmenin ve onu yalnızca algılamanın tersine anlayabilmenin koşulu, onu bilenin kendisinin yapmış olmasıdır. *Verum factum* ilkesi, *Yeni Bilim*'in programını hazırlar: Kesinlikle insan aklınca yapılmış bir şey olan tarih, insan bilgisinin bir nesnesi olmaya özellikle uygundur.[8] Dahası tarihçi, doğa bilimciden daha kesin bir bilgiye erişebilir. Çünkü doğa Tanrı tarafından yaratılmıştır, insana dışsaldır. Oysa tarihin konusu olan dünya, insanın yaptığı ya da yarattığı şeylerin dünyasıdır. Bize hakikatin ölçütünü getirecek olan da, psikolojik ve öznel apaçıklık ilkesi değil, insanın kendi yapıp etmelerinin bilgisidir ve tek kesin bilim, insanî kurumların bilimidir: "Fakat en erken İlk Çağı saran koyu karanlık gecede, bizden oldukça uzakta, kuşkusuz bir hakikatin, sonsuz ve asla sönmeyen ışığı parlar: Sivil toplum dünyası, kesinlikle insanlar tarafından yapılmıştır ve bu yüzden ilkeleri de bizim kendi insanî zihnimizin değişimleri içinde bulunacaktır. Bu konuda kim düşünürse düşünsün, filozofların bütün enerjilerini doğa dünyasının incelenmesine harcamış olmalarına şaşırmak dışında bir şey yapamaz. Çünkü doğa dünyasını Tanrı yaptığı için, bu dünyayı yalnızca o bilir; ve filozoflar, ulusların dünyasını ya da sivil dünyayı incelemeyi ihmal ettiklerine de şaşırmak dışında bir şey yapamaz, çünkü sivil dünyayı insanlar yaptığı için, bu dünyayı insanlar bilebilir."[9]

Vico, *Yeni Bilim*'de, bir yandan ulusların mit ve efsanelerinin, kültürel ve kurumsal gelişimlerinin tarihlerini yeniden-yapılandırmaya; diğer yandan bu yeniden-yapılandırma için gereken temel felsefi ve teorik önvarsayımlara ilişkin bazı açıklamalar sunmaya çalışır. Ancak bu iki görev arasındaki ayrımın tamamen farkındadır ve bu, metnin yapısında yeterince açık biçimde yansıtılmıştır.[10] *Yeni Bilim*, bir Giriş, beş Kitap ve bir Sonuç'tan oluşur. Giriş, eserin sunuşuna yardım edecek olan alegorik bir gravür hakkında bazı yorumları içerir. Bu yorumlar o kadar yoğundur ki, ilk defa okuyan birine eserin içeriğine ilişkin açık bir fikir vermekten çok,

[7] R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), s. 98.
[8] Bkz., Vico, *Y. B.*, "Yöntem", §349, s. 141.
[9] Vico, *Y. B.*, "İlkeler", §331, s. 132.
[10] Leon Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 1.

esere girmeyi daha da güçleştirecek niteliktedir. Gravürde metafizik, göksel kürenin ya da tabiat dünyasının üzerinde hassas bir denge kurmuş, şakaklarından iki küçük kanat çıkmış dişil bir figürle temsil edilir. Gökyüzünde içinde göz olan parlak üçgen, her şeyi seyreden, ancak kendisi doğrudan müdahale etmeyen, insanı gerçek bir fail kılan Tanrı'yı simgeler. Gökyüzündeki üçgenin içindeki gözden çıkan ışık, Tanrısal inayettir. Tanrısal inayet ışığı, metafiziğin boynundaki dışbükey elmastan dışarıya doğru kırılarak, insan toplumunun "şiirsel bilgelik"teki kaynaklarını temsil eden Homer'in heykeline yansımıştır. Birinci Kitabın alt başlığı "İlkelerin Kurulması"dır ve kronolojik bir tabloyla başlar. Bu tabloda, yedi farklı sütunda İbraniler ve Kaldeliler, İskitler, Fenikeliler, Mısır, Yunan ve Roma tarihinin önemli olayları ve tarihleri sunulur. Daha sonra Vico, ortak bir insan tabiatı ve bütün ulusların sahip olduğu genetik, evrensel bir kalıp ortaya çıkarmak için insan toplumunun kökenlerine kadar inerek, doğa devletinden (*stato di naturo*) 17. yüzyıla, sivil toplum tarihini yapılandıracağı bilimin metodunu temellendirir. Bu bilimsel metot, eski ulusların kökenlerine ilişkin bazı güçlüklerin çözümünü olanaklı kılacak ve daha da önemlisi, sürekli ve ortak biçimde tutarlı ardıllıklar içerisinde olayların açıklanabilmesine olanak tanıyacaktır. Kısacası teori, hem bir felsefeyi hem de bütün bir insan doğası ve pratiği tarihini kapsayan bir bilimin içine yerleştirilecek ve belli bir dizi bilimsel ilke, Vico'nun kendi dönemine kadarki tarihçilerin açıklamalarından üstün bir tarihsel açıklama türünü olanaklı kılacaktır.[11]

Bu yeni tarih bilimi, felsefenin filolojiyle, *il vero*'nun, yani hakiki-olanın *il certo*, yani kesin-olan ile birleşeceği bir "yeni eleştirel sanat"ı (*nuova 'arte critica*)[12] gerektirir. Felsefe, doğası itibariyle daima tüm deneyimin genel anlaşılabilir biçimlerini ifade etmeyi amaçlar. Filoloji, Vico'nun insanların seçimine bağlı olduğunu söylediği insan dünyasının kesinliklerini, yani dillerin, âdetlerin, insanların savaşta ve barıştaki eylemlerinin tarihlerini sunar. Bu yeni eleştirel sanatın, genellikle felsefi çözümlemenin soyut terimleriyle anlaşılan çeşitli anlaşılabilirlik ilkelerini içerdiklerini göstermek için kesinliklerin filolojisine uygulanması gerekir. Vico *il certo* ve *il vero* kavramlarının karakteristiğini ve aralarındaki ilişkiyi *Yeni Bilim*'in başında tartışır. Burada *il certo, conscienza* (bilinçlilik ya da bilinç) ile, *il vero, scienza* (bilgi ya da bilim) ile ilişkilidir ve mantıksal karakteristikleri açısından *il vero* (yani evrensel ve sonsuz olan) ile *il certo* (yani tikel ve olumsal olan) arasında açık bir karşıtlık vardır. Böylelikle karşıtlık, aynı zamanda *conscienza* ile *scienza* arasında da kurul-

[11] *A. g. e.*, s. 3.
[12] Vico, *Y. B.*, "Eserin Ana Fikri", s. 27.

muş olur. *Conscienza*'nın nesnesi, *il certo*, yani "kesin-olan"dır; yani tikel olgular, olaylar, âdetler, yasalar, kurumlardır, çünkü dikkatli gözlem ya da apaçıklığın incelenmesi onların kesinliğini belirler; *scienza*'nın nesnesi *il vero*, yani "hakiki-olan"dır; evrensel ve sonsuz ilkelerdir. Böylelikle iki terim çifti ortaya çıkar: *il vero/scienzia* ve *il certo/conscienza.*[13] Kesin-olanın *conscienza*'sını filoloji ya da tarih izler; hakiki-olanın ya da evrenselin *scienza*'sını felsefe izler. Vico'nun ifadeleriyle,

> Felsefe, hakiki-olanın bilgisinin geldiği yer olan aklı temaşa eder; filoloji, kesin-olanın bilincinin geldiği yer olan, kaynağında insanî seçim bulunan aklı izler. Bu aksiyom, ikinci kısmıyla, hem yurtlarındaki âdetlerinde ve yasalarında hem de yurtları dışındaki savaşlarında, barışlarında, ittifaklarında, seyahatlerinde ve ticaretlerinde halkların dillerinin ve eylemlerinin incelenmesiyle uğraşan bütün gramercileri, tarihçileri, eleştirmenleri filologlar arasına dâhil eder. Bu aynı aksiyom, filologların otoritelerine başvurarak kendi akıl yürütmelerine kesinlik kazandırmadıkları için filozofların yarı yarıya başarısız olduklarını; ve aynı şekilde filozofların akıl yürütmelerine başvurarak kendi otoritelerini hakikatin onayından geçirmeye dikkat etmedikleri için filologların da yarı yarıya başarısız olduklarını gösterir. Bunu yapmış olsalardı, kendi uluslarına daha faydalı olurlardı ve bu Bilimi kavramada bizden önce davranmış olurlardı.[14]

Bu iki disiplin, bir metotta ya da "yeni eleştirel sanat"ta birleşir. Burada felsefe bütün deneyimlerde ortak olan evrensel anlaşılabilirlik formlarını dillendirmeyi amaçlarken, filoloji dünyanın insanî seçimden kaynaklanan empirik fenomenlerini, sivil toplumu oluşturan dilleri, âdetleri ve insan etkinliklerini imâ eder. Birbirlerini dışlayan disiplinler –Vico'ya göre kendi zamanına kadar felsefe tarihinde açık bir eğilim– olarak anlaşılan felsefe ve filoloji, sırasıyla boş ve soyut (Kartezyen metafiziğin rasyonel kesinliği) ve salt empirik ve olumsal olarak görünürler. Ancak birleşir birleşmez, Vicocu anlamda bilginin hem insanî olaylar zorunluluğunu hem de olayların olumsallığını kavramış olmak anlamına geldiği tam bir olgular bilgisi üreten bir öğreti oluştururlar. Felsefe evrensel hakikati ve filoloji tikel kesinliği üretir. Vico'nun bu düşüncesi, muhtemelen onun *certum est pars veri* (kesin-olan, hakiki-olanın bir parçasıdır) hukuk ilkesine dayanır: "İnsanî seçimin şekillendirdiği belirli bir pozitif yasa örneği, yalnızca evrensel ve doğal yasanın bir parçası olarak anlaşıldığı za-

[13] Bkz., Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", X, §137, s. 93; T. G. Bergin, M. H. Fisch, "Introduction", s. xxx-xxxi vd; Leon Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'*, s. 73.
[14] "Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", X, §138-140, s. 93.

man geçerlidir ve gerçekten yasa olarak kabul edilebilir ya da bunun tersi olarak, evrensel anlamdaki yasa pozitif yasa sistemleri içinde somutlaşmadıkça daima soyuttur." Daha belirli bir biçimde, Vico'nun evrensel hakikat ve bireysel/tikel kesinlik arasındaki bağlantı nosyonu, Roma hukukunda tüm ulusların sivil yasalarında gerçekten mevcut olarak görülen ve bu yüzden tüm uluslar için ortak olduğu düşünülen *ius naturale*'in (doğal hukuk) bir parçası olarak *ius gentium* (kavimler hukuku) kavrayışına dayandırılabilir.[15]

Vico'ya göre ideal sonsuz tarih, herhangi bir anlamda aşkın bir tarih değil, zaman içinde ortaya çıkan ve zamansal olayların biçimlerini açıklayan bir tarihtir. Vico, Tanrı'nın bir tezahürü olarak kutsal bir düzeni yansıtan tarihi, insanın kendi tini vasıtasıyla Tanrısal inayeti kavrayacağı, basit biçimlerden karmaşık biçimlere evrilen aşamalı bir ilerleyiş ve yetkinleşme olarak ele alır: "Zira şimdiye kadar filozoflar Tanrısal inayeti, yalnızca doğal düzen içinde gözlemledikleri için onun ancak bir kısmını göstermişlerdir. ... Tanrısal inayetin sivil işlerdeki idaresi ve onun akılsal tarafı, bizim Bilimimizin başlıca işidir. Bu bakımdan bizim Bilimimiz, Tanrısal İnayetin Sivil Teolojisi olmaktadır."[16] İnsanlık tarihinin biçimini ve tözünü kuran insan zihninin ve Tanrı'nın değişimini Vico, ideal sonsuz tarih ve ulusların zaman içindeki seyri olarak tanımlar. Aslında bunlar birdir, çünkü zaman içinde ulusların seyri insan kültürünün zaman formlarının sınırları içinde sonsuz ve ideal tarihi gerçekleştirirken, ikincisi sırasında bütün zaman sürecinin içkin idealliğini tanımlar. Bunların ayrımı formel ve diyalektiktir. Bunları kuşatan bilim, birlikleri ve ayrılıklarıyla kuşatır ve bu bilimler felsefe ve tarihtir. Ya da Batılı gelenekte felsefe ve tarih birbirlerine diyalektik bir karşıtlık içinde dururlar ve bu, aslında "Yeni Bilim"dir.[17] Dünyada uygarlaşan pratiklerin gelişimi, dünyanın değişik uluslarının tek bir tarihsel kökene sahip olması olgusunun bir sonucudur. Bu yüzden sunulan açıklamalar uygarlığın yayılımı teorisinin çeşitlemeleridir. Vico'nun bu açıklamalara bir alternatif olarak öne sürdüğü tarihsel şema, farklı tarihsel uluslardaki uygarlaşan pratiklerin paralel gelişimlerinin ortak bir tarihsel kökenin değil, ortak bir özsel doğanın sonucu olduğu yönündeki tamamıyla farklı varsayımı içerir. Bu görüşte, bir ulusun doğası, farklı tarihsel ulusların, dışsal bir müdahale olmaksızın gelişmeye bırakıldıklarında, tarihlerindeki mütekabil noktalar-

[15] Donald Phillip Verene, *Vico's Science of Imagination* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981), s. 59-60; ayrıca bkz., http://art3idea.psu.edu/boundaries/related/vico.html.
[16] Vico, *Y. B.*, "Eserin Ana Fikri", s. 24.
[17] A. Robert Caponigri, *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico* (Chicago: Henry Regnery, 1953), s. 109-110.

da, toplumsal, ekonomik ve kültürel durumlarındaki bazı ortak karakteristikleri zorunlu olarak geliştirecekleri şekildedir.[18] Bütün uluslar farklı düzlemlerde de olsa, aynı tarihsel aşamalardan (*cursi*) geçerler: Tanrılar çağı, kahramanlar çağı, insanlık çağı. Her bir aşama ve böylece herhangi bir ulusun tarihi, kendisine özgü doğal yasanın tezahürüyle ve farklı dillerle (göstergeler, metaforlar, sözcükler), hükümetlerle (kutsal, aristokrat cumhuriyetler, halk cumhuriyetleri ve monarşiler), hukuk sistemleriyle (mistik teoloji, kahramanlık hukuku ve özgür cumhuriyetlerin doğal eşitliği) karakterize olur.[19] Tüm çağlar, tarihin akışı içinde kendi içlerinde dönenirler. İnsanlığın bu kurallı ve tipsel akışı, anarşiden düzene, ilkel ve kahramanca göreneklerden rasyonelleşen ve sivilleşen göreneklere geçildiği sürece, ilerleyen bir süreçtir. Daha önce de değinildiği gibi bu, insan doğasının potansiyelini gerçekleştirmeye doğru bir uygarlık ilerlemesidir. Ne var ki, Aydınlanma idealinin aksine, "sürekli ilerleme" diye bir şey yoktur. Aslında tarihin gerçek *telos*'u, düşüş ve çöküştür. İlerleyen süreç (*corso*) görece daha ilkel bir duruma yönelen bir kırılmayla ya da dönüşle (*ricorso*) kesintiye uğrar. Bu tersine çevrilme sonucunda tarih seyrine tekrar başlar.[20]

Vico'nun *Yeni Bilim*'deki temel kavramlarından biri olan "hikmet," bir yandan erken gelişim aşamalarındaki ulusların halklarının anlaşılırlığını sağlayan şiirsel hikmet anlamına gelirken, diğer yandan *Yeni Bilim*'in ışığında somut tarihsellik üzerine düşünen Vicocu bilim tarafından elde edilen *noetic* bilgi anlamına gelir. "Şiirsel Hikmet" başlığını taşıyan II. Kitap, Vico'nun "şiirsel" yaşam tarzı olarak adlandırdığı şeyin, yani ulusların geçmek zorunda olduğu toplumsal yaşamın ilk aşamasının ana özelliklerinin bir açıklamasıdır. Vico'ya göre şiir, mite ve metafora dönüş insanın dünyaya yanıtlarının ilk kategorisini temsil eder; insanlığın gerçekliğe anlam verme girişiminde bir dizi yaklaşımın ilkidir. Bu da, gerçekliğin zihinsel yaratımı için öznel bir edimi gerektirir, çünkü "İnsan zihni, belirsiz yapısından dolayı her nerede cehalete düşse, insan kendisini her şeyin ölçüsü kılar."[21] Bu yüzden mitler aracılığıyla hayal kurma edimi, insanlığın kendi gerçekliğini inşa ettiği ilk psikolojik-dilbilimsel süreçtir. Bu süreçte Vico, toplulukları bağlayan özsel ve evrensel bir ortak duyuyu (*sensus communis*) merkeze alır. "Ortak duyu" der Vico, "bütün bir sınıf, bir halk, bütün bir ulus veya tüm insan ırkı tarafından pay-

[18] Leon Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'*, s. 2.
[19] http://plato.stanford.edu/entries/vico/#3
[20] Karl Löwith, "Vico", Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), s. 205.
[21] Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", §120. s. 90.

laşılan, üzerinde düşünülmeksizin verilen hükümdür."[22] Vico ortak duyunun evrenselliğini ayrıntılarıyla inceler.

> Birbirini tanımayan tüm halklar arasında ortaya çıkan tektip fikirler ortak bir hakikat zeminine sahip olmalıdır. Bu aksiyom, *gens*lerin doğal hukukunda kesin olan şeyi tanımlamak için Tanrısal inayet tarafından uluslara öğretilen ölçüt olarak insan ırkının ortak duyusunu kuran büyük bir ilkedir ve uluslar, ayrıntılardaki farklara rağmen, bu hukuk bakımından tüm uluslar arasında geçerli temel anlaşmaları tanımakla bu kesinliğe ulaşır. Buradan farklı konuşulan bütün dillere köken atfetmek için zihinsel sözlük çıkar. Bu sözlükle ideal sonsuz tarih kavranır, bu da bize bütün ulusların zaman içindeki tarihlerini sunar.[23]

Vico ortak duyu kavramında, bu tür hükümlerin düşünümsel ya da bireysel olmadığını vurgular. Bunlar, daha çok "ortak bir hakikat zemini"ni temsil eder ve doğaları gereği komünal ya da toplumsaldır ve insan topluluklarını birbirine bağlayan, "temel olan anlaşmalar" aracılığıyla kurulur. Vico, topluluğa dayalı bu fikir uylaşımlarını doğrudan mitsel-şiirsel dile bağlar: "İnsanî kurumların tabiatında insanî sosyal yaşamda uygulanabilir olan şeylerin cevherini aynı şekilde kavrayan ve onu birçok farklı şekillerde aynı şeylerin farklı görünüşleriyle ifade eden bütün uluslar için ortak bir zihinsel dil olmalıdır. Bunun ispatı, halk hikmetinin atasözleri veya vecizeleridir. Bunlarda, eski ve modern ulusların var olması gibi temelde aynı anlama gelen çok farklı ifade biçimlerine rastlanır."[24] Vico'nun burada sözünü ettiği zihinsel sözlük, şiirsel karakterlerden ya da "fantastik evrenseller"den oluşur. Şiirsel türler ya da beylik sözler, mitsel-şiirsel zihnin maddi dünyaya insanî anlam vermede kullandığı yoldur.[25] Vico'ya göre bu temel metaforlar ya da mitsel-şiirsel birimler en temel ve evrensel insan ilgilerinden ve arzularından kaynaklanır ve bunları ifade ederler.[26] Mitler, *vera narratio* ya da hakiki anlatılardır, çünkü toplumsal yaşamın temel ilkelerini ve insanlık durumu hakkında ideal ya da genel bir hakikati ifade ederler; bazı bilim adamlarının sandıkları gibi bir şiir örtüsü altında kılık değiştiren ya da alegorikleşen geçmiş olayların özgül, tarihsel açıklamaları değildirler. Mityapıcının görevi, temel insanlık ideallerini gündelik gerçekliğe rağmen şiirsel karakterlerde yansıtmaktır. Mitsel-şiirsel düzen, dışsal gerçekliği algılama ya da bu gerçek-

[22] Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", §142. s. 94.
[23] Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", §144-145, s. 94.
[24] Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", §161, s. 98.
[25] Bkz., Vico, *Y. B.*, "Şiirsel Mantık", §402, s. 169; §404, s. 170.
[26] Bkz., Vico, *Y. B.*, "Temel Ögeler", §145, s. 94.

liğe insanî anlam verme aracı olarak imgesel evrenselleri ya da şiirsel karakterleri kullanır. Bunlar, zihnin, ilksel kimlik algısına dayalı sınıflandırma ve genelleştirme süreci aracılığıyla kaotik nesneler dünyasını düzenlediği ilk aşamayı temsil eder.[27]

Yeni Bilim'de sivil dünyayı ihmal edilmiş temel araştırma alanı olarak belirleyen Vico, insanın ancak *tarihsel* olarak anlaşılabilecek bir varlık olduğu ilkesinden hareketle, tarihsel inceleme malzemesinin her şeyden önce dilde, mitlerde, fabllarda ve geleneklerde bulunduğunu öne sürmüştür. Vico'nun, bir yandan metodolojik argümantasyonuyla bir "yeni bilim" kurmaya, diğer yandan bu yeni bilimin insanlık tarihine kapsamlı bir uygulamasını sunmaya çalışırken, pek çok temayı –dil, bilgi, tarih, hakikat, nedensellik, filoloji, retorik, felsefe, şiir, eski ve yeni bilimin görece güçlü ve zayıf yönleri vb.– dönemine göre yenilikçi bir tarzda birarada ele aldığı *Yeni Bilim*, sosyal bilimlerin güncel ilgileri açısından canlı bir tartışma odağı olarak görünüyor. Bu ilginin kaynağında, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hâkim paradigmaların yerinden edilişiyle, sosyal bilimlerde yürürlüğe giren temellere ilişkin bir hesaplaşmanın bulunduğunu söyleyebiliriz. Vico'nun tarihsel sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılması tartışmaları açısından temel taşı niteliğindeki *Yeni Bilim*'inin Türkçeye kazandırılmış olmasını, kültür dünyamız açısından önemli bir gelişme olarak değerlendiriyor, Vico'ya Türkçeyle seslenme imkânı veren Sema Önal'ı çabasından ötürü tebrik ediyoruz.

[27] Caterina Nella Cotrupi, *Northrop Frye and the Poetics of Process* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), s. 96-97



14 50 L
12.00 L

TAKDİM: DOĞU BATI'DAN
OTTO PÖGGELER
Doğu-Batı Diyalogu: Heidegger ve Lao-Tzu

HAY BİN YAKZAN-ROBINSON CRUSOE
HALİS ÇETİN
Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)

HUNTINGTON
SAMUEL P. HUNTINGTON
Sağlam Milliyetçilik

SAMUEL P. HUNTINGTON
Medeniyetler Çatışması mı?

HUNTINGTON'A CEVAP
EDWARD W. SAID
Cehaletin Çatışması

"MEDENİYETLER ÇATIŞMASI"
BAYRAM SOY
Birinci Dünya Savaşı'ndan İkinci Irak Savaşı'na Orta Doğu: Medeniyetler Çatışması mı, Çıkar Mücadelesi mi?

ŞENER AKTÜRK
Braudel'den Elias'a ve Huntington'a "Medeniyet" Kavramının Kullanımları

ATALAY GÜNDÜZ
Medeniyetler Çatışması ve Türk Batılılaşmasının İmkânsızlığı

DİLEK İMANÇER
Medeniyetler Çatışması ve Hollywood

BİHTER ÇARHOĞLU
Medeniyetler Çatışması ve Batı Medyasında İslâm Söylemi: Almanya Örneği

KİMLİK
E. FUAT KEYMAN
Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden-Düşünmek

TÜRK DÜŞÜNCESİ
HİLMİ OZAN ÖZAVCI
Prens Sabahaddin'in Fikrî Kaynakları: Le Play ve *Toplum Bilim*

KENZ
ALİ UTKU
Vico'nun *Yeni Bilim*'i: Tarihsel Bilimleri Yeniden Düşünmek

9 771303 724412