felsefelogos



ırkçılık ve insan hakları

afşar timuçin • insan hakları düşüncesi
uluğ nutku • insana ilişkin tanımlar, ayrımlar, ayrımcılıklar
nejat bozkurt • yeni bir insan hakları ve demokrasi ethiğine doğru
sinan özbek • ırkçılık nedir
robert bernasconi • locke'un insan hakkında neredeyse gelişigüzel konuşması: doğal hukuka göre köleliğin haklılaştırılmasında kelimelerin ikili kullanımı
rıfat n. bali • cumhuriyet dönemi türkiye'sinde antisemitizm
emmanuel levias • birlik üzerine
giorgio agamben • toplama kampı nedir
hüseyin batuhan • bilim, uygarlık ve türkiye
gabriel marcel • kaygı, tedirginlik, bunaltı

2
1998 / 1
Etki

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl: 1 • Sayı: 2 • Mart 1998

Etki
Yayınları
Mürselpaşa Cad. 1266 Sokak 4/A, İzmir
Tel: 0232.482 09 00

Dağıtım: PİA Dağıtım AŞ. İSTANBUL
Tel: 0212. 6385445
Fax: 0212.5177157-58
E-mail: <Sinan> levos@superonline.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Yayın Kurulu: Nejat Bozkurt, Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık: F. Levent Şensever (0216.361 26 14)

Düzelti: Kaan Özkan

Baskı: Etki Matbaacılık (0232.482 09 00)

felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı
Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

aforizmalar • ırkçılık ve insan hakları 7
afşar timuçin • insan hakları düşüncesi 13
uluğ nutku • insana ilişkin tanımlar, ayrımlar, ayrımcılıklar 21
nejat bozkurt • yeni bir insan hakları ve demokrasi ethiğine doğru 24
sinan özbek • ırkçılık nedir 29
robert bernasconi • locke'un insan hakkında neredeyse gelişigüzel konuşması: doğal hukuka göre köleliğin haklılaştırılmasında kelimelerin ikili kullanımı 48
rıfat n. bali • cumhuriyet dönemi türkiye'sinde antisemitizm 65
emmanuel levias • birlik üzerine 98
giorgio agamben • toplama kampı nedir 104
hüseyin batuhan • bilim, uygarlık ve türkiye 110
gabriel marcel • kaygı, tedirginlik, bunaltı 124
sinan özbek • karşı deneme-kant 127
kitap eliştiri • 132
yazarlar hakkında • 138

Sunu

felsefelogos'un ilk sayısı felsefe okurunun hiç de küçümsenmeyecek ilgisiyle karşılandı. Eleştiriler genellikle olumlu olmakla birlikte, bazı yazılarda tashih sorununun olması, dikkatimizin çekildiği nokta oldu. Bu, Afşar Timuçin'in yazısında anlam kaymalarına yol açabildiği için, kendisinden özür dileme gereği duyuyorum. Bu konuda da duyarlı davranarak daha kusursuz bir *felsefelogos*'u okura taşımaya çalışacağız. *felsefelogos*'un bir sonraki dosya konusu "Din ve Felsefe" olarak saptandı. Bu sayımızda gönderilecek yazıların 1 Mayıs'a kadar elimize geçmiş olması gerekiyor.

Irkçılık ve insan hakları son zamanlarda sıklıkla duyulan kavramlar olmakla birlikte, iyimser bir yaklaşımla, bu alanlarda ciddi çalışmaların yeni yeni başladığını söylemek durumundayız. Oysa Türkiye on yıllardır yerli "yabancı" ırkçı yazarın piyasası olmuşken, insan hakları alanındaki bütün yakınmalara rağmen felsefecinin sorunu, felsefeden beklenen düzeyde tartışması söz konusu olmamıştır. Umuyoruz ki *felsefelogos* "Irkçılık ve İnsan Hakları" dosyasıyla, bu başlıklarda felsefecinin tartışmasına bir katkı olacaktır.

Bu kitapta;

Afşar Timuçin, insan hakları kavramını; Aristoteles, epiktetos, Kant, Hegel, Rousseau vb. görüşleriyle ve "yurttaş" kavramıyla ilintili olarak ele alıyor. İnsan hakları sorununun, eşit koşullarda yaşama sorunuyla bağını gösteriyor. Ayrıcalıklı olanların değil, bütün insanların değerli olduğu bir toplumda insan haklarından gerçekten söz edilebileceğini savunuyor.

Uluğ Nutku, insan tanımından hareket ederek, saldırganlık-dayanışmacılık karşıtlığından geçip, insanın kendisini kendi imgesinde yarattığı ve bu imgeyi kutsadığı noktada ayrımcılığı oluşturmaya başladığı görüşünü geliştiriyor. İkinci bir karşıtlık olarak başarılı-başarısız ikilemini tartışıyor ve çağımızın homo faber'in en azgın çağı olduğunu savunuyor.

Nejat Bozkurt, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin temel bir metin olarak

ele alınmasının, geleceğin bugünden farklı olmasını hizmet edeceğini tartışıyor. Gerçek bir demokrasinin yerleşmesinde eğitimin öneminin altını çiziyor. Dinin de ahlaksal değer yargılarının yorumlanmasında bir rol üstlenebileceğini ve günümüzde din çevrelerinin antilaik tutumlarının bir sorun olduğunu belirtiyor ve diyalok için uluslararası bir din formunun önemini vurguluyor.

Sinan Özbek, ırkçılığın Batı'daki izlerini sorgulamasına konu ediyor. Bu sorgulamaya dayanarak, insan ırklarının olmadığını, yeryüzündeki bütün insanların homo sapiens sapiens türüne ait olduklarını ve ırkçılığın da insanlık tarihinde kapitalizmle birlikte ortaya çıkan bir ideoloji olduğunu savunuyor. Özbek, Karşı Deneme Kant adlı denemeyle de Nermi Uygur'un Kant denemesiyle tartışarak bir başka Kant biyografisi sunuyor.

Robert Bernasconi, Locke'un felsefesinde ırkçı yaklaşımların izlerini sürüyor. Bunu yaparken "insan tanımı"nın nasıl bir rol oynadığını gösteriyor.

Rıfat N. Bali, Türkiye'de antisemitizmin şekillenişini ve kaynaklarını detaylı bir şekilde tartışıyor. "Türkiye'de antisemizitmin olmadığı" resmi tezine Yahudi çevrelerin de "katkılarını" sorgulamasının, eleştirisinin sınırlarına alıyor. Yakın gelecekte antisemitizmin gerilemesinin söz konusu olmayacağını tespit ediyor.

Giorgio Agamben, toplama kampı olgusunu tarihi gelişimiyle tartışıp, Yugoslovya'da yaşananları bu tarihe eklemliyor. Toplama kampı olgusunu özellikle Foucault'nun "biopolitik" kavramıyla ilişki içinde ele alıp, artık toplama kampının siteye sağlam bir biçimde yerleşmiş olan, dünyanın yeni biopolitik nomos'u olduğunu belirtiyor.

Hüseyin Batuhan, şeriatçı eğilim ve gelişmelerle tartışmasını sürdürüyor, Refahyol iktidarını laik bir toplum açısından sorguluyor.

Emmanuel Levinas, birey kavramından hareketle, Avrupalı'nın vicdan rahatsızlığını irdeliyor. "On emir"den biri olan "öldürmeyeceksin" buyruğunu da yazısına konu ediyor.

Gabriel Marcel, ana temalarından olan kaygı, tedirginlik, bunaltı kavramlırım tartışıyor. Marcel'in L'Homme Problématique adlı kitabının ikinci bölümünü oluşturan "İnsanca Kaygı" başlığı Medar Atıcı çevirisiyle *felsefelogos*'da yayınlanmaya devam edecek.

S.Ö.

Irkçılık ve İnsan Hakları

Derleyen: Sinan Özbek

"Başka halklar, hayvanlarından ayrı yerlerde yaşıyorlar, ama Mısırlılar onlarla birlikte... Yükleri erkekler başlarında, kadınlar omuzlarında taşıyorlar. Kadınlar ayakta işiyor, erkekler otururarak. Tuvaletleri evde, yemekleri evin dışında, sokakta yiyorlar. Helenler, ellerini soldan sağa doğru hareket ettirerek yazıp, hesaplıyorlar, Mısırlılar sağdan sola... Onlar birini kutsal ve diğerini cismani olarak adlandırdıkları, iki ayrı çeşit alfabe kullanıyorlar."

Heredot, Bücher der Geschichte

"Yönetenle yönetilenin birleşmesi de, tıpkı bunun kadar gereklidir; bunların bir araya gelmelerinden amaç, ortak güvenliklerin korunmasıdır. Çünkü gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir."

Aristoteles, Politika

"Yine, erkekle dişi arasında, önceki doğadan üstün, beriki aşağı bir uyruktur. Bu genel olarak tüm insanlık için de geçerlidir. Bundan ötürü diyebiliriz ki, iki insan topluluğu arasında, zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret

kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenemeyecek olanlar, bence doğadan köledir. [...] 'Doğadan köle' bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir. [...] Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; biz her ikisinden de bedensel gereksinmelerimizin giderilmesinde yararlanırız. Bu durumda, doğa özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı amaçlamıştır."

Aristoteles, Politika

"Biz diyoruz ki onlar [köleler] bizim gibi insandır, diyoruz ki onlar için ölen bir Tanrı tarafından kurtarılacaklar. Ve biz onları tıpkı yük hayvanları gibi iş için bulunduruyoruz. İnsanlar onları, yük hayvanlarından daha kötü besliyor. Kaçmak mı istiyorlar, o zaman bir bacakları kesiliyor. Ve bütün bunlarla biz, insan haklarından bahsetme cesaretini gösteriyoruz."

Voltaire, Essai sur les moeurs

"Zenci ırkı, bizimkinden oldukça farklı bir insan soyu, tıpkı spanyelin yabanköpeğinden farklı olduğu gibi. Onların zekasının sadece bizimkinden farklı olduğu söylenemez, onların zekası bizimkinin oldukça altında."

Voltaire, Essai sur les moeurs

"Onlar [beyaz zenci, albino], akıl ve beden gücü açısından zencilerin altındalar ve belki de doğa onları zencilerin ve Hottentotten'ların altına ama maymunların önüne, insanla hayvan arasına bir ara basamak olarak yerleştirmiş."

Voltarie, Essai sur les moeurs

"Yabancı insanların varoluşu, kendimizi tanıyabileceğimiz en iyi aynadır"

Goethe, Brife an Charlotte

"Ben oldukça dünyalı bir insanım"

Goethe, Brief an Johann Caspar Lavater.

"İlk olarak yadsınamaz bir gerçek, Türkiye'nin Avrupa parçası olarak adlandırılan yarımada, güney Slav ırkının doğal mirasıdır. On iki milyon nüfusun yedi milyonu bu ırktandır. Onlar 1200 yıldan beri bu toprakların sahibidir. Slav kökenli ve Grek dilini almış olan sınırlı bir nüfus dışında, bu halkın rakibi, ken-

dilerini uzun bir zamandan beri her türlü ilerlemenin amansız karşıtı olarak kanıtlamış Türk ve de Arnavut barbarlardır."

Friedrich Engels, Was soll aus der europäischen Türkei werden?

"...Antisemitizim bütün bir durumu çarpıttı. Antisemitizm, her şeyden önce aşağıladığı Yahudileri tanımıyor. Aksi taktirde burada İngiltere'de ve Amerika'da binlerce ama binlerce en kötü şekilde sömürülen, en sefil durumda yaşayan proleteri Doğu Avrupa'nın antisemitizmine, Türkiye'dekileri İspanya engizisyonuna borçlu olduğunu bilirdi. Biz İngiltere'de son on iki ayda Yahudi işçilerin üç grevine tanık olduk ve biz bu durumda kapitale karşı savaş olarak antisemitist faaliyet mi göstereceğiz?

Bunun dışında biz Yahudilere çok şey için teşekkür borçluyuz. Heine, Börne ve Marx tam bir Yahudi kanındandı, Lassalle Yahudiydi. Bizim en iyi elemanlarımızın birçoğu Yahudi. Şimdi işçi davasına bağlılığının cezasını Viyana'da hapiste çeken arkadaşım Victor Adler, Eduard Bernstein, Londra 'Sosyaldemokrat'ın redaktörü Paul Singer, bizim milletvekillerimizin en iyilerinden biri- arkadaşlıklarından gurur duyduğum insanların hepsi Yahudi! Ben de 'Gartenlaube' [Haftalık edebiyat dergisi] tarafından Yahudi ilan edildim ve ben seçme durumunda olsaydım 'zadelerden' olacağıma zevkle Yahudiliği seçerdim!"

Friedrich Engels, Die auswärtige Politik des russischen Zarentums

"Demek ki, burada eşit hak hâlâ ilke olarak, ilke ve pratik çelişmemekle birlikte, burjuva hukukundan başka bir şey değildir... Eşit hak hâlâ burjuva sınırları içinde kalmaktadır."

Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms

"Grek kültürü egemenlik ilişkileri üzerine kurulmuştur, azınlık sınıfın kendinden dört-dokuz kat büyük olan özgür olmayanlara egemenliği. Kitle açısından bakıldığında Yunanistan barbarların ikamet ettiği bir ülkedir. İnsan eskileri nasıl insani bulabilir?"

Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen.

"Alman özü henüz ortada değil, öncelikle o oluşmalı, o günün birinde ortaya çıkmalı. Bununla o, her şeyden önce kendi gibi görünür ve dürüst olmalı. Ama bütün doğumlar acılı ve şiddetlidir."

Nietzsche, Nachlass.

" 'İnsanlar eşittir' ve 'toplumun refahı bireyin refahının üstünde durur' ve 'bireyin refahından dolayı zorunlu olarak da toplumun refahı en iyi şekilde oluşur' ve 'tek tek bireyler ne kadar iyi yaşarsa genel refah da o kadar büyük olur'- bunlar alışılmış olan İngiltere'den kaynaklanan dar kafalılıklardır. Bu bakış, burada kavramlaşan, dile gelen sürü içgüdüsüdür."

Nietzsche, Nachlass.

"Almanya fazlasıyla Yahudi'ye sahip, sadece bu yoğunlukta 'Yahudi'yle' baş edebilmek için -tıpkı İtalyanlar, Fransızlar, İngilizler'in baş ettiği gibi, güçlü bir özümlemenin sonucu olarak- Alman midesi, Alman kanı kıtlık içindedir (ve bu kıtlık uzun süre devam edecek): Bu, insanın duyması ve buna göre eylemesi gereken genel bir içgüdünün açık ifadesi ve dili. 'Başka Yahudiler'i artık içeri bırakmayın!' ve 'Özellikle doğuda (Avusturya'da da) kapılar tutulmalı!' Kendi soyu güçsüz ve belirsiz bir halkın içgüdüsü böyle buyuruyor, ki bu halk dağılıp güçlü bir ırk tarafından kolayca yok edilebilir. Ama Yahudiler şimdi Avrupa'da yaşayan, hiç kuşkusuz en güçlü, en dayanıklı ve en arı ırk. Onlar en kötü koşullar altında bile kendilerini kabul ettirmeyi beceriyorlar (öyle ki iyi koşullar altındakinden daha büyük bir başarıyla). Bunu insanların bugün bir ayıp olarak damgalamak istedikleri bazı erdemlerle, her şeyden önce 'modern ideler'den utanması gerekmeyen sağlam bir inanca borçlular. Yahudiler, bu ideler değişirse kendilerini dönüştürüyorlar, özellikle 'olabildiğince yavaş!' temel ilkesine uyarak, tıpkı Rus İmparatorluğu'nun fetih yapması gibi -zamanı olan ve daha dünkü çocuk olmayan bir imparatorluk- Avrupa'nın geleceği hakkında kafa yormayı kendi görevi olarak gören bir düşünür, bu gelecek üzerine yaptığı her çalışmada ilk önce kesin ve dikkate alınması gereken faktörler olarak Yahudiler'i tıpkı Ruslar'ı olduğu gibi, güçlerin büyük oyununda ve savaşında, hesaba katmalıdır."

Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse.

"Dünyanın bütün Alman işçileri birleşiniz! Birleşiniz Alman ulusunun panalman dünya devleti için."

Joseph Ludwig Reimer, Ein pargermanisches Deutschland

"Nasyonal sosyalizm, tıpkı ezeli ayıklanma yasası gibi, kanın, ırkın ve kişiliğin kahramanca bir öğretisine inanıyor. Ve bununla, pasifist-enternasyonalist demokrasi dünyagörüşünün ve onun etkilerinin bilinçli aşılmaz karşıtı olarak meydana çıkıyor."

Adolf Hitler, Auf dem Nürnberger Parteitag

"Bizim her alanda ve her meslekte en iyi olan yüzbinlerce Alman işçimizin, savaş alanlarında katlanmak zorunda olduğu gibi, savaşın başında ve savaş sürerken on iki bin ya da on beş bin bu Yahudi halk düşmanını zehirli gazın altına atsaydık, o zaman cephedeki milyonlarca kurban boşuna olmazdı. Aksine on iki bin alçağı tam zamanında yok etmekle, belki de bir milyon, sütü temiz, gelecek için çok değerli olan Alman'ın hayatı kurtulurdu."

Adolf Hitler, Mein Kampf

"...Yasaların kapsamında olmayan alanda, insanın kendi soyuna karşı, sınırsız egoizminden ve kötülüğünden kaynaklanan saygısızlığı hemen kendini gösteriyor. İnsanın insana karşı nasıl davrandığını, son hedefi kahve ve şeker olan zenci köleciliği ortaya koyuyor."

Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung

"Burada genellikle yaşamı, ağacında oturan maymundan sadece bir basamak yukarıda olan vahşilerden söz açmak istemiyorum, aksine Nepal'daki ya da Venedik'teki bir hamal dikkate alınıyor (kuzeyde kış için kaygılanmak, insanı daha üstün ve dolayısıyla daha özel kılıyor) ve onun yaşamı, başlangıçtan sona kadar gözden geçiriliyor. [...]Buna göre, bilinçsiz, günübirlik yaşayan proletaryanın ya da kölelerin varoluşu, bizimkine değil, sadece şimdiki zamanda yaşayan hayvanlarınkine epeyce yakın. Ama bununla birlikte bizim yaşamımızdan daha az ıstıraplı."

Schopenhauer, Psychologische Bemerkungen

"... Evet bu, yaklaşık iki bin yıldır yurdundan kovulan ve gerçekten garip bir şekilde hâlâ devamını sürdüren, vatansız dolaşan küçük Yahudi halkının günahı ve kaderi. [...] O zamana kadar [yeni bir vatan edininceye] Yahudi halkı, başka halkların topraklarında ve sırtında parazitçe yaşıyor."

Schopenhauer, Zur Rechtslehre und Politik

"Aslında hak kavramı, tıpkı özgürlük kavramı gibi negatif: Onun içeriği tam bir olumsuzlama. Haksızlık kavramı pozitif ve geniş anlamda ihlalle özdeş, yani laesio. Böyle bir şey; ya bireyle ya mülkle ya da onurla ilgili olabilir. -Buradan da insan hakları kolayca belirlenebilir: Herkes, dolayısıyla kimseyi yaralamayacağı her şeyi, yapma hakkına sahiptir.-"

Schopenhauer, Zur Rechtslehre und Politik

"Doğal vatanından sürülmüş insanın, renginin bu beyazlaşmasında ikinci tabii neden; sanıyorum ki sıcak iklim, ışık ve ısı rete Malpighi üzerinde yavaş ama sürekli karbondioksitin desoxydation'unu ortaya çıkarıyor. Arkasında deriye rengini verecek kadar karbon bırakan karbondioksit, bizde çözülmeden hücrelerden dışarı çıkıyor: Belki zencilere has koku bununla ilişkili. Beyaz halklarda; alt, çok çalışan sınıfların, üst sınıflardan genellikle esmer olması gösteriyor ki onlar daha çok terliyor, ama bu terleme, sıcak iklimdekinden daha az."
Schopenhauer, Zur Phllosophie und Wissenschaft der Natur

"En yüksek kültür ve uygarlıklar sırf beyaz uluslarda ve dahası yönetici kastın ya da hanedanın diğerlerinden daha açık renkte olduğu esmer uluslarda bulunuyor."
Schopenhauer, Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur

"Yeryüzünün bütün halkları, bütün kültürleri ve devletleri, aslında insanlığın kaderi olan, ortak kaderlerinin yolunda yüz yüze gelirse, o zaman bir birlerini anlayabilecekleri bir ortak olana ihtiyaçları vardır. [...] İnsanlığın birliği bugün, gerçeklikten dolayı vazgeçilmiş bir ide. İnsanlığın birliği, sadece insan haklarındaki ortaklık içinde oluşabilir. Bu birliğin kendisi, insanlığın kurtuluşunun kayıtsız şartsız koşulu. İnsan hakları soyut düşünce olarak etkili olamaz. İnsan haklarının anlamı sadece, yine insan haklarının, insan oluşun kökeninde doğru olarak bulgulanmasıyla kavranabilir. İnsan hakları, insanın yaradılışı içinde temellenmiştir."
Karl Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen

İnsan hakları düşüncesi

Afşar Timuçin

Bir insanın kısıtlanmış hakkı bir başkasının artık hakkını oluşturur, bu da insanlar arasındaki insani eşitsizliğin başlıca kaynağını ortaya koyar. İnsanlar arasında doğal bir eşitsizlikten sözedebilir miyiz? Olağan koşullarda sözedemeyiz. Tüm sağlıklı insan bireyleri eşit doğal koşullarda vardırlar. Özel olarak korunması gereken sağlıksız ya da eksikli insan bireyleri sağlıklılara göre çok azdır. İnsanın eşitsizliği doğadan ya da aşkın bir kaynaktan gelmez, doğrudan doğruya insanın kendisinden gelir. İnsanoğlu baştan beri yaşamını eşitsizlik koşullarına göre düzenlemiştir. XVII. ve XVIII. yüzyılda filozoflar *doğal durum*'daki insanın yaşam koşullarını tartıştılar uzun uzun. Önce şunu sormalıyız: *doğal durum* bir kurgu mu yoksa bir gerçeklik midir? En azından şöylesi bir duygu-düşünce bütünü o yüzyıllarda filozofun kafasını kurcalıyordu: uygarlıktan önceki bir dönemde, *uygarlık eşiği* diyebileceğimiz bir dönemde yaşamadı mı insan? Bu dönemde o kendini mutlu mu duydu mutsuz mu?

İnsan üzerine yapılmış olan incelemeler bugün bizi bu *doğal durum* sorununun dışında bırakıyor. Her şeyden önce şunu gördük: bir *doğal durum* ve *uygar durum* ayrımını gerektirecek hızlı bir dönüşüm olmadı insan yaşamında. Mutlu olmaya gelince, insanın doğal durumda mı yoksa uygar durumda mı daha mutlu olduğu sorununa gelince, böylesi bir hızlı dönüşümün sözkonusu olmayışı da gösteriyor ki insan için mutluluk dönemleri ya da mutsuzluk dönemleri diye dönemler ayırmak olanaksızdır. İnsan hiçbir dönemde tam anlamında mutlu ya da tam anlamında mutsuz olmamıştır, buna karşılık her dönemde mutluluk koşullarıyla mutsuzluk koşullarını içiçe yaşamıştır. Bir mutsuzluk ona bir mutluluğu aratmış, bir mutluluk onda bir mutsuzluğa kapı açıvermiştir. Örneğin buzlar çekilip de ren geyikleri kuzeye doğru yol aldıklarında insan kendini mutsuz duymuş, bunun üzerine toprağa yerleşme koşullarını yaratarak yeni mutluluk koşulları oluşturmaya yönelmiştir.

Filozoflar doğal durumdaki insanın yaşamıyla ilgili değişik önyargılar ortaya koymuşlardır. Hobbes doğal durumdaki insanın hiç de mutlu olmadığını "insan insanın kurdudur" *(homo homini lupus)*, onun mutluluğa uygar düzende, yasa düzeninde kavuşma olanağını bulduğunu söylerken Rousseau doğal durumdaki mutlu insanın uygarlıkla birlikte mutluluktan uzaklaştığını, bundan böyle mutluluğa ancak yasa düzeninde kavuşabileceğini bildiriyordu. Doğal durumla ilgili görüşler ne olursa olsun uygar durum için çözüm değişmiyordu: yasa düzeni. Yeniçağ'ın yaşam düzeni anayasaların varlığını gerekli kıldı. Bu, insan haklarının gerçekleşmesinde birinci koşul olarak düşünüldü. Feodalliği ortadan kaldırıp yeni sermayeci yaşam düzenini etkin kılan mutlakyönetimler elbette anayasal düzenlemeler öngörmeyecek kadar katı bir tekçilik inancı içindeydiler. Mutlakyönetici yetkesini her zaman Tanrı'dan alıyordu.

İnsan hakları düşüncesi elbette eski köle düzeninde geçerli olamazdı. Aristoteles köleliğin köle için hem doğru hem yararlı olduğunu bildiriyordu ve o çağın yaşam koşulları içinde elbette çok haklıydı. İnsanın gerçekten hakları olduğunu görmeye başlaması belki de kölenin artık köle olarak kalmak istemeyişinde anlatımını bulmuştur. Ancak bu istem henüz çok yeniydi ve insanlık kendi haklarıyla ilgili isteklerini yasaya dönüştürecek durumda değildi. Eskinin yasaları yöneticilerin ya da prenslerin koyduğu yasalardır ve onlarda *toplumsal sözleşme* özelliği yoktur. Hakların oluşabilmesi için tam anlamında bir yasa düzenine gereksinim vardı. *"Yasasız özgürlük olmaz"* der Camus. İnsanlığı kölelikten kolonluğa, kolonluktan serfliğe geçiren güç elbette bilincin yeni yaşam koşulları içinde kendini yeniden yaratmasıyla ilgiliydi ki tam köle ayaklanmalarının kendini gösterdiği zamanlarda Stoa felsefesinde en gelişmiş anlatımını ortaya koyarak bizi Fransız Devrimi'ne ulaştıracak düşünce gücünü yarattı.

Eski ahlaklar önünde sonunda ya katı bir toplumculukta ya da kesin bir bireycilikte anlatımını bulur. Hak üzerine kurulmuş ahlak anlayışını ilkin Stoa filozoflarında buluruz. Stoa filozofu edilgin bir yaşam düzeni içinde her türlü olumsuz koşula katlanmayı bilen kişidir, ancak etkin bir yaşam düzeni içinde de her zaman başkasına açılmayı, başkasının mutluluğu için çaba göstermeyi bilen kişidir. Marcus Aurelius şöyle diyordu: *"Ussal varlıklar birbirleri için yaratılmışlardır. İnsanlık durumunun birinci niteliği toplumsallıktır."* Epiktetos okulunda uzun süre kalanları okuldan ayrılmaya, gidip halkın arasına karışmaya zorluyor, çömezlerine şu öğüdü veriyordu: *"Dünyayı düzene koymak istiyoruz. Dostum, önce kendini düzene koy. Sonra göster insana felsefenin oluşturduğu insanı. Onlarla yemek yerken, onlarla gezinirken onları kendi örneğine göre yetiştir."* İmparatorluk Stoa'sında beliren bu görüşler yepyeni görüşlerdir, bunlar bizi tam anlamında *ödev ahlakı*'na bağlarlar, Kant'a kadar ulaştırırlar.

"Hak" kavramı sıkı sıkıya "ödev" kavramına bağlıdır. Ödevlerimiz oluşmadığı zaman haklarımız da oluşmayacaktır. Kölenin yükümlülüğü bizim anladığımız biçimde bir ödev sorununa açılmaz. Ödevlerle zorunlulukları birbirinden kesin olarak ayırmak gerekir. Ödevde tam anlamında istemli bir yükümlenme sözkonusudur. Kölenin ödevleri yoktur, yalnızca zorunlulukları vardır. İnsan ödevini haklarının bir karşılığı olarak gönülden yerine getirir. Ödevdeki zo-

runluluk gönülden yükümlenmeyle ilgili zorunluluktur. İnsan olmanın baş koşulu gönüllü toplumsallıktır. Bu da "hak" ve "ödev" kavramlarının dengeli karşıtlığında kendini ortaya koyar. Ödev her durumda yapılması gereken şeydir. Epiktetos şöyle diyordu: *"Ödevin olduğunu bildiğin şeyi yaptığın zaman seni görürler diye çekinme, halkın bu şey karşısındaki yargısı ne kadar kötü olursa olsun. Eylem kötüyse sakın yapma; iyiyse, seni düşünmeden, gelişigüzel mahkum edecek olanlardan ne diye korkuyorsun!"*

İnsanoğlu kendisine karşı yürüttüğü hak elde etme savaşımını bir çırpıda kazanamazdı. Tarih bize hakların adım adım, parça parça, azar azar elde edilebildiğini gösteriyor. Geri alınmış haklar bile vardır: Roma'nın son dönemlerinde kolonlar imparatorluğun bir fermanıyla *bir yerden bir yere gitme hakkı*'nı ya da *yolculuk etme hakkı*'nı elde etmişlerdi. Giden bir daha dönmeyince bu hak kolonlardan geri alındı. Buna karşılık serfler senyörün elinden ilk gece hakkını yavaş yavaş aldılar. Bir serf evlendiğinde yeni gelin ilk geceyi senyörle geçirmek zorundaydı, kocasına ancak ikinci gece kavuşabiliyordu. Kanlı çatışmalara yol açan bu görenek sonraları senyörün gelin odasına girip yatağa şöyle bir ilişmesi ve çıkması uygulamasına indirgendi. Senyörler bu *çok zevkli* haklarını elbette isteyerek bırakmadılar. Hakkı belirleyen biraz da insanın doğal eğilimleridir. Buna göre ilk gecenin senyörle geçirilmesi hiç de doğal bir olgu değildir. Ne var ki hakkın doğal olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi haksızlığın kaynağında da doğalın bulunduğunu söyleyemeyiz. Hak da haksızlık da insanın kendisine saygısını belirleyen ya da saygısızlığını belirleyen temel kavramlar olmakla tümüyle bilinçten alırlar güçlerini.

Bizi Yeniçağ'a ulaştıran bilinç eşitlik kavrayışını da birlikte getirdi. Köleliğin hem iyi hem yararlı olduğu çağlar artık çok gerilerde kalmıştı. Ancak Yeniçağ'ın eşitlik fikrini getirirken eşitlik uygulamasını da kendiliğinden getirdiğini düşünmek yanlış olur. Yeniçağ'ın eşitsizlikleri belki eski eşitsizlikleri hiç aratmayacak eşitsizliklerdi. Bu yeni eşitsizlik, bu iyi düzenlenmiş sanayi dönemi eşitsizliği bize eskinin "sonsuz dönüşlülük"ün fikrini düşündürecek kadar etkili olmuş da olsa biz artık önü ve sonu açık bir çizgisel gelişim fikrine ulaşmıştık. Gerçi XIX. yüzyılın çizgisel gelişim fikrini savunur görünen filozofları da belli ki "sonsuz dönüşlülük" etkisinden kendilerini kurtaramamışlardı. Spencer kesintili bir gelişim fikri getiriyor, Hegel bir şeylerin bir yerde son bulacağını duyuruyor, Comte *olumlu evre*'yi sonuncu gelişim evresi olarak belirliyor, Marx gelişim süreçlerinin sonuna ülküsel bir *devletsizlik tasarısı* koyarak çizginin bir ucuna düğüm atıyordu. Leibniz'in monadlar öğretisiyle başlayan gelişim fikri, daha doğrusu kesintisiz ya da çizgisel gelişim fikri, başlangıcıyla bitişi birleşmeyen gelişim fikri tam bir açıklıkla, tam bir yüreklilikle ortaya konulamıyordu.

Çağdaş mutluluk sorununa gelince, Locke onun erkler ayrılığında olduğunu pek güzel gördü ve gösterdi. XIV. yüzyılda demokratik yaşam deneylerini başlatmış olan İngiltere'de Locke oldukça erken ötmüş bir horozdur. Kendisinden yarım yüzyıl kadar önce doğmuş olan Hobbes mutlakyönetimi bağsız koşulsuz savunurken Locke bizim için doğuştan fikirleri yadsıyışıyla ya da bazı benzer bilgi kuramı sorunlarıyla ilgilenmiş oluşuyla olmaktan çok yeni dünya-

ya yepyeni bakışıyla ilgimizi çekmiştir. Locke insanı özgür kılan şeyin onun özgür doğası olduğunu bildiriyor, her siyasal topluluğun toplumsal sözleşmeyle ayakta durabileceğini anlatıyordu. Bu çerçevede yasama, yürütme, yargılama erklerinin birbirinden kesin olarak ayrılması bir zorunluluktu ve bu olmadığı zaman doğrudan doğruya *zorbalık* oluşmaktaydı ve buna göre insanın *zorbaya direnme hakkı* oluşmaktaydı.

Locke'u izleyen filozoflar her zaman onun kadar özgürlükçü olamadılar. Bunun nedeni Yeniçağ'la birlikte ortaya çıkan bakış açılarının çok zaman yanlış olarak sanıldığı gibi tam tamına özgürlükçü ve her zaman demokrasiye eğilimli olmaması, tersine mutlakyönetime olan sınırlı güvenin XX. yüzyıla kadar rahatça varlığını sürdürmüş olmasıdır. İnsanın eşit haklarla yanyana geldiği, bireylerin kendileri için çizilmiş sınırlar içinde mutlu olabildiği, savaşların tarihe karıştığı yepyeni bir dünya düşüncesi çokları için bir kurgudan başka bir şey değildi. Kant o ülkücü bakış açısı içinde benim diyen gerçekçileri kıskandırabilecek çok güzel bir şey yaptı: dünyadaki anlaşmazlıkları yani uluslararası anlaşmazlıkları giderecek bir devletler topluluğu ya da uluslar topluluğu düşüncesini geliştirdi. "*Tüm insan eylemleri, tam tamına tüm doğal olaylar gibi, doğanın evrensel yasalarına göre belirlenmiştir*" diyen Kant'a göre insanlığın "yırtıcılığının kargaşık durumundan" çıkıp bir "*uluslar topluluğu*"nda bir araya gelmesi gerekmektedir. Kant'a göre dünyada çelişkiler, çatışkılar ve savaşlar sürdükçe insanlık gerçek anlamda insan olma amacına ulaşamayacaktır: "*Yetkin bir sivil düzen sorunu devletler arasında düzenli ilişkiler kurma sorununa bağlıdır ve bu sorundan bağımsız olarak çözülemez.*" Kant'a göre insanı insan yapacak koşullar insanın doğasında vardır: "*Doğa insanın hayvansal varlığından gelen mekanik yatkınlığı aşacak her şeyi tümüyle kendinden almasını, içgüdülerinden tümüyle bağımsız olarak kendi usuyla yarattığı şeyden başka hiçbir mutluluğa ya da yetkinliğe katılmamasını istedi.*"

İnsanın gerçek gücünü onun kendi usunu yüreklilikle kullanabilme direncinden gören Kant düşünce özgürlüğünü insan haklarının temeline koyar. Özgürce düşünce üreten, özgürce eleştirebilen insan yeni gelişmiş toplumun ileri gücünü oluşturacaktır. *Düşünceye yönelmek ne demektir* adlı çalışmasında filozof şunları söyler: "*Düşünce özgürlüğünün karşısına her şeyden önce hukuk baskısı çıkıyor. Gerçekten üst bir gücün bizden konuşmak ve yazmak özgürlüğünü alabileceğini, ama düşünmek özgürlüğünü alamayacağını söyleyenler oldu. Düşüncelerine katıldığımız, düşüncelerimizi ilettiğimiz başka kişilerle toplu olarak düşünemediğimiz zaman çok düşünebilir miyiz, iyi düşünebilir miyiz? Ayrıca insanlardan düşüncelerini başkalarına açık açık iletme özgürlüğünü kaldıran bu dış gücün onların düşünce özgürlüğünü de kaldırdığını söyleyebiliriz. Düşünce özgürlüğü de tüm hukuki yükümlülüklere karşın bize kalan ve bu koşullanmaya bağlı tüm kötülüklere derman olabilecek olan tek özgürlüktür.*"

Önemli üç kitabının üçüne de "eleştiri"li adlar koyan Kant insan haklarının ancak eleştirili bir ortamda gerçekleşebileceğine inanır. Artık insanlık bir eleştiri çağına gelmiştir, bu eleştiriden kimse kaçamayacaktır ya da herkes payını alacaktır. Fransız aydınlanmacılarına benzemeyen aydınlanmacılığı içinde

Kant, Rousseau'dan sonra yeni insanın müjdecisi gibidir. *Salt usun eleştirisi*'ne yazdığı önsözle ilgili bir dipnotunda onun şu çok önemli görüşü ortaya koyduğunu görerek şaşırıyoruz: "*Çağımızda düşüncenin yoksullaştığı, her sallantısız bilimin çöküşe uğradığı konusunda şurada burada yakınmalar işitiyoruz. Matematik gibi, fizik gibi temeli iyi belirlenmiş bilimlerin bu yakınmayla uzaktan yakından ilgisi olamayacağını sanıyorum. Tersine, bana öyle geliyor ki bunlar bu gibi durumları şu son zamanlarda iyiden iyiye aşmışlardır. Her şeyden önce ilkelere çeki düzen vermek yolu seçilseydi aynı düşünsellik öbür bilgi alanlarında da kendini gösterecekti. Bu yapılmadıkça ilgisizlik, kuşku, sonunda da ciddi anlamda bir eleştiri düşüncede derinliğin kanıtları olacaklar daha çok. Çağımız tam anlamında bir eleştiri çağıdır, hiçbir şey kaçamaz eleştiriden. Din boş yere papa hazretleri adına, yasama da boş yere kral hazretleri adına kaçmaya çalışıyor eleştiriden. Onlar böylece kuşkular uyandırıyorlar.*"

Böylece Kant felsefesinde gerek eleştiri öncesi dönemde gerek eleştiri döneminde yoğun bir yeni insan anlayışıyla, bu anlayışın temelini oluşturan eleştirili bakış ve özgürlük düşüncesi fikirleriyle karşı karşıya geliriz. İngiltere'de Locke ve Fransa'da Rousseau'dan sonra Almanya'da Kant yeni insan anlayışının temel özelliklerini belirgin bir biçimde ortaya koyar, insan hakları sorununu yeniçağ insanının zorunlu bir yaşam koşulu olarak belirler. Bunun en genel anlamı bireyin indirgenemez hakları olduğudur. Paul-Louis Courier daha önceki zamanlarda insan hakları diye bir sorunun olmadığını, kendini savunma hakkı'yla ilgili bir örnekten giderek şöyle anlatır: "*Montaigne zamanında rezilin biri efendisi onu öldürmek isteyince kendini savunmak istediğini bildirdi. Herkes şaştı buna, en çok da böyle bir şey beklemeyen efendisi şaştı. Bunu bize Montaigne anlatıyor. Demek ki bu hödük insan haklarını keşfetmişti. Asıldı elbet, olacağı buydu. İnsan çağının önüne geçmemeli.*"

Mutlakyönetimden yana da çıksa Kant bir özgürlükçüdür. Mutlakyönetimle gelecek tutarlı toplum düzeni fikri yeni yeni gerilerde bırakılmaktadır. Eskiler özgürlüğe sahip çıkarken mutlakyönetimi gözden çıkarmak gibi serüvenci bir görüşü benimsemek istemediler. Hegel de özgürlükleri savunuyordu, gelgelelim onun özgürlükçülüğü toplumun sarsılmaz bütünlüğü ve Alman ruhunun üstünlüğü çerçevesinde öngörülmüş bir özgürlükçülüktür. Katı devlet anlayışı Hegel'de bireyin durumunu sıkıntıya sokacaktır. Öte yandan filozof bir devletler ya da uluslar ortaklaşması ya da uzlaşması fikrine uzak durduğu için dünyayı bir savaş alanı olarak görmeyen eğilimli olacaktır. Kısacası Hegel'de özgürlükçü düşüncenin bir geçerliliği yoktur. Onda laik düşünce de geçerli değildir. Şöyle der: "*Ahlaklılığın ve devletin özü dindir. Devlet ahlak duygusu üzerine, ahlak duygusu da din duygusu üzerine temellenir.*" Hegel'e göre devletin gücü tanrısallığın gücüdür ya da devletin gücü tanrısallığın dünyadaki bir açılımından başka bir şey değildir.

Aydınlanmacı Denis Diderot "*...insan hakkı denilen şey hiçbir zaman olmadı ve her zaman bir düş olarak kalacak*" dese de insan hakları sorunuyla en çok aydınlanma düşünürleri ilgilendiler. Aydınlanma düşüncesi çok belirgin bir felsefe olmasa da insan hakları konusunda belli bir tutum içindedir. "*Aydınlık-*

lar felsefesi, bütünü içinde, insanların yaşam koşullarının iyileştirilmesiyle ilgilendi. Onun başlıca amacı bireylerin mutluluğunu alabildiğine sağlamaktı. Bilimler ve teknikler değerlidirler, çünkü onlar bu amaca ulaşmanın yolları olarak görünürler. Ansiklopedi'nin tasarısı bu konuda hiçbir kuşku bırakmaz. İnsan türünün gelişimi sıkı sıkıya bilgilerin ve tekniklerin gelişimine bağlı olacaktır, bilgiler onun evrendeki yerini iyice kavramasını, teknikler onun maddi dünya üzerinde kaçınılmaz üstünlüğünü sağlayacaktır. Bu çerçevede insan kendisini çevreleyen ortam üzerinde büyük bir etki gücü kazandığı ölçüde varlığını gerçekleştirecektir" (Guy Palayret). Bu, hemen hemen bütün aydınlanma düşünürleri için böyledir. Ancak yalnızca Rousseau'da bu inanç katı bir iyimserlik olmaktan çıkıp bir tür karamsarlığa dönüşür.

İyi bilgi ve kötü bilgi, iyi sanat ve kötü sanat ayrımı yapmadan Rousseau aydınlanmacı düşüncenin bu bakış açısına kökten karşı çıkar. Ne var ki o, örtülü biçimde, insan için yararlı olan bilgiyle insan için yararlı olmayan bilgiyi, insana iyilikler getirecek sanatla insana iyilikler sözvermeyen sanatı birbirinden ayırır gibidir. Tıpkı Platon'daki ve Aristoteles'deki gibi bir bilgi ve sanat yararcılığı var gibidir onda. Ancak o, büyük bir duygusallıkla, tüm uygarlığa karşı çıkar. Rousseau Bilimler ve sanatlar üzerine söylev'in başlarında "*Toplumlar, düşünün bir kere, tehlikeli bir silahı çocuğunun elinden alan anne gibi, doğa sizi bilimlerden korumak istedi*" der. Gene de Rousseau bilimin kendisiyle değil doğayı değiştirmek yolunda uygulanma biçimiyle sorunlu gibidir. Bilimi ussal çerçevede kullanmak onun kötü sonuçlar doğurmasına engel olabilirdi.

Rousseau bir yazısında şöyle der: "*Bilimin kendinde çok iyi olduğu apaçıktır; tersini söyleyebilmek için sağduyuyu elden bırakmış olmak gerekir.*" Filozofun bilimi mahkum etmesi özellikle bilimin yaşamdaki sakıncalı uygulamalarıyla ilgilidir. Dünyaya şöyle bir bakan, mutsuz kalabalıkların acıları nereden geliyor hemen görecektir. Bilimin bozucu etkinliği karşısında Rousseau kurtarıcı bir bilgisizliği yüceltiyor gibi yapsa da gerçekte bilimin insan için yararlı uygulamalarını özlemektedir. Onun Romalıları, İspartalıları, İskitleri övmesi cahil oldukları için değil, bozulmanın epeyce dışındn kaldıkları içindir. Tedirginliğin kaynağı şuradadır: insanların çoğu bilgiyi iyiye kullanma eğiliminde değil. Öyleyse bir bilgi ve erdem karşıtlığından sözedebiliriz. Belki de kaba ussal bilgi yerine gönülle yetkinleştirilmiş incelikli bilgiyi koymak gerekecektir. İnsanı ödevlerine bağlayan ve ona erdemli olmanın yollarını gösteren bilgi gönül ışığını almış bilgidir. Evet, Rousseau'nun korkusu bilginin kötüye kullanılması korkusudur. "*Aydınlanma düşüncesi bilginin gelişimiyle ahlaki iyileşme arasında bir bağ kurar. Rousseau buna katılmaz ve yararlılığını yadsımak için değil, yalnızca ahlaki değerini yoksamak için bilime bir eleştiri yöneltir.*" Guy Palayret'nin bu görüşü Rousseau'nun gerçek kaygısını pek güzel ortaya koymaktadır.

Bireyin hakları ve yükümlülükleri sorunu en belirgin anlatımını Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplumsal sözleşme*'sinde bulur. Bu yapıtın 2. kitabında 5. bölümde şu önemli formülü ortaya koyar Rousseau: "*Toplum sözleşmesi sözleşmecilerin korunmasını amaçlar.*" Ancak bu korunma Rousseau'ya göre mutlak bir korunma değildir. Burada ödev ve hak kavramları birbiriyle dengelenir.

Der ki Rousseau: "*Amacı öngören araçları da öngörür. Bu araçlar bir takım tehlikelerden hatta bir takım yitimlerden arınık değildir. Başkalarının zararına yaşamını korumak isteyen kişi yaşamını gerektiğinde onlara vermelidir. Yurttaş yasanın atıl dediği tehlike konusunda yargı öne süremez, hükümdar 'devlet için senin ölmen gerekiyor' dediğinde yurttaş ölmek zorundadır; çünkü o, o zamana kadar bu koşul içinde güvenli bir yaşam sürmüştür, yaşamı yalnızca doğanın bir vergisi değil, aynı zamanda devletin koşullu bir armağanıdır.*"

Toplum sözleşmesinin maddelerine sıkı sıkıya uymak gerekir, buna uymayanlar cezalandırılmalıdır: "*Toplum haklarına saldırarak kötülük yapan kişi işlediği ağır suçlar yüzünden yurduna başkaldırmış ve ona ihanet etmiş olur; o kişi yasaları hiçe saydığından yurdun üyesi olmaktan çıkar, hatta yurduna savaş açmış olur. O zaman devletin korunması onun korunmasıyla bağdaşmaz olur, bunlardan birinin yokolması gerekir; suçlu öldürülürse bir yurttaş olmaktan çok bir düşman olarak öldürülür. Yargılama ve verilen yargı onun toplum anlaşmasını çiğnediğini ve sonuç olarak devletin üyesi sayılamayacağını bildirir. Hiç değilse devletin topraklarında yaşamış olmakla kendini devletin üyesi saydığı için, sözleşmeye aykırı davranmış bir kişi diye sürgün edilerek, halk düşmanı diye öldürülerek devletten atılmalıdır.*"

Bütün bunlar bize yurttaş olma yükümlülüğünün kolay ve sıradan bir yükümlülük olmadığını duyurur. Bu yükümlülüğün altına girmek başkalarına bağsız koşulsuz bağlanmaktır. Böylesi bir yükümlülükte birey bir yandan davranışlarının tutarlı olmasına özen gösterecek öte yandan hatta hiç istemeyeceği görevlerle yüzyüze gelmeye razı olacaktır. Bir başka deyişle sözleşme bireylere ciddi yükümlülükler getirir. Öte yandan devletin güçlü olması, bireyleri koruması gerekir. Suçun çok olduğu yerde devlette bir sakatlık, bir yetmezlik olduğunu, en azından bir koruma eksikliği bulunduğunu söyleyebiliriz. "*Sonuç olarak, cezaların sıklığı yönetimde bir zayıflık ve tembellik belirtisidir. Hiçbir kötü insan yoktur ki herhangi bir işe yarar duruma getirilmesin. Varlığı tehlikeli olanların dışından kimseyi öldürmek kimsenin hakkı değildir, ibret için bile olsa.*" Bu çerçevede birey toplum için aykırı ya da hatta zararlı bir varlık durumuna gelmedikçe ya da bir başka deyişle toplumsal sözleşmeye karşı çıkmadıkça tüm haklarıyla korunan bir varlık olacaktır. Ama hem sözleşmeyi umursamamak hem de yurttaşlık haklarını eksiksiz bir bencillikle sonuna kadar kullanmak istemek olacak şey değildir. Yurttaş olmak, sözleşmeye eksiksiz uyarlı olmak istemekle belirgindir.

İnsan hakları sorunu her zaman *eşit koşullarda yaşama* sorununa bağlanır. Bunun en basit anlamı toplumda birine nasıl davramlıyorsa öbürüne de öyle davranılmasıdır. Yasa toplumları ya da toplumsal sözleşme toplumları olan çağdaş toplumlar bu amaca daha yakın görünüyor. Birilerinin hakları kısıtlanıyorsa, birilerinin hakları şişiriliyordur: insan yaşamının sarsılmaz bir yasasıdır bu. İnsan yaşamının bütününde, bütün tarih boyunca bu hak dengesizliği kendini göstermiştir. Hak dengesizliği sınıflı toplumların bir özelliğidir. Sınıflar arasında uçurum kapandıkça, insanlar arasında ayrıcalılıklar kalktıkça, insanlar arasındaki ayrılıkyar işlev ayrılıklarına indirgendikçe dengesizlik yerini denge-

ye bırakacaktır. Çağdaşlarımızdan biri şöyle der: "*İnsanın değeri haklarının değeri kadardır. İnsanı insan yapan şey aynı zamanda ona haklarını veren şeydir.*"

Böylece insan hakları sorunu insanın değeri sorununa bağlanır. Bazı insanların değil bütün insanların değerli olduğu bir toplumda ancak insan haklarından sözedilebilir. *Bütünsel toplum* ülküsü çağdaş toplumun geç zamanda kendini göstermiş bir ülküsüdür ve bize geleceğin *parçalanmamış yaşam* koşullarını duyurmaktadır. Önemli olan, *kendine değer veren* insanı yaratmaktır. Kendine değer veren insan başkasına değer veren insandır, başkasına değer veren insan kendine değer veren insandır. Kendini insan saymayan insanın gözünde başkaları bir hiçtir. Bu yüzden gerçek onurlu insanı yaratmadığımız, yaratamadığımız yerde insan hakları sorunu her zaman havada kalacaktır. İnsanın hakkı olduğu duygusu her şeyden önce her bireyin bir *kişi* olarak kendine ve bir türün üyesi olarak bütün insanlara verdiği değerle belirgindir. Genelde insan haklarını tehlikeye düşüren şey insanın kendini insan olarak yeterince önemsememesidir. İnsan çok yerde açıkça ya da örtülü bir biçimde kendini yetersiz görüyor, kendini kendi varsayımsal değerinin gerektirdiği yönlere yöneltmekten geri durmuyor. Değersiz konumlara düşmekten tedirgin olmayan insan iyiden iyiye kendine yabancı düşmüş insandır.

Geleceğin toplumları hakları ve ödevleriyle eşitlikçi bir düzen kurabilmiş *sözleşme* toplumları olacaklar.

İnsana ilişkin tanımlar, ayrımlar, ayrımcılıklar

Uluğ Nutku

Felsefi insan tanımı, bilimlerin insan tanımlarıyla evrim düşüncesi altında buluşur, içiçe geçer. Örneğin, felsefenin *homo Loquens*'i konuşmanın anatomik önkoşullarından kültürün dilsiz olamayacağı saptamasına uzanan bir dizi olgunun hem nedenselliğini hem de birlikteliğini içerir. Konuşmanın, kavramsal iletişimin, insanı 'dünyaya açık' kılması, evrim sürecinde kazandığı tüm ayırdedici özelliklerin öz anlatımı olurken, toplumsallık, üretim gibi özellikler de -öncelikleri varsayılsın veya varsayılmasın- konuşma özelliğiyle bütünleşir. Bu örgü, özler örgüsüdür ve bilgisini edinmede bütünlük kategorisi iş başındadır.

Bu tür tanımlar tartışma götürmez, çünkü ulaşılmış gerçeklerin öyle oldukları ve başka türlü olmadıkları, özdeşlikleri geri çevrilemez. Bu nedenle kesin ve genelgeçer, apriori, hatta Kant'dan beri kullandığımız bir terimle, analitik apriori'dirler. Yüklemde söylenen, -örneğini *'insan: kavramsal iletişen bir varlıktır'*- öznede zaten bulunanı (bulunmasaydı 'insan' kavramıyla çapraşık olurdu) yalnızca açıklar, genişletmez, yeni bilgi eklemez. Bunlar özdeşlik bildiren tanımlardır. Eski bir deyimle 'praedicatum inest subjecto' ya da mantık çerçevesinde tautologi'dirler.

Özü tanımlamaya yönelik ama karşıt bir sava açık tanımlar, tartışmaya da açıktırlar. 'İnsan en vahşi hayvandır' tanımı insanın başka türlere karşı, ama daha çok tür içi saldırganlığını bildirir. 'İnsan konuşur' demek, bir sav öne sürmek değildir, ama 'vahşidir' demek, gerekçelendirmeyi gerektiren bir savdır. Böylesi bir önerme, genelleme olduğundan, sadece bir vurgulama sayılamaz. Bu sav, hem biyolojik-genetik, hem kültürel-tarihsel, hatta ethiksel destekler arar. Örneğin, saldırganlık içgüdüsü veya bencil gen; örneğin, tarihte barış dönemlerinin savaş dönemleriyle karşılaştırılamayacak kısalığı.

Karşıt sav hemen belirir: 'İnsan dayanışan, paylaşan bir varlıktır.' Gerekçesi: bu genel özellikler olmasaydı, toplumsallık sürdürülemez, tür tükenirdi. Arhe

tipi: İlkel toplum. Tam örneği: Avrupalıyla tanışmadan önceki, 70 yıl kadar önceki, -öldürme kavramı olmayan-! Kung toplumu.

Karşıt savlar, tanımı gerilimde tutar. Yüklemlerin çelişikliği, ya tanımdan vazgeçmeye götürür ya da 'hem hem' bireşimine. Birincisi formal tanımın sonucudur çünkü formal tanımların (büyük çoğunluğu) kategoriktir. İkincisi, diyalektik birlik girişimidir; ama karşıt savları "kaldıran" aşan üçüncü bir sav, sentez, oluşmadıkça, bu birlik kurulamaz. İnsan hem saldıran hem dayanışan bir varlıksa, saldırarak dayanışan yahut dayanışarak saldıran bir varlığa dönüşmesini beklemek, ya da real süreci böyle tanımlamak abestir. Karşıtlar hem kavram hem real süreç olarak birbirini dışlıyor, sentez yapılamıyor. 'Hem hem' bireşimi kendi içinde çelişiyor.

Başka bir tutum, karşıtlıkları 'olanak' olarak anlamaktır. Kavrayış öncekilerden üstündür, ama bazı mantıksal güçlükleri var: Olanak kavramının içeriğinde tümel önermelerin yerini tikel önermeler alır. Örneğin, saldırgan olma-olmama olanaklardır. Bazı bireyler saldırgan olabilir, bazıları olmayabilir. Aynı birey bazen saldırgan olabilir, bazen olmayabilir. Saldırgan olmak belirlenmişlik, saldırgan olmamak özgürlük müdür? İkisi de değil, ikisi de olanaklar varlığıyla tutarsız.

Olanak hem bir çelişkiyi barındırır hem de çelişik öğelerden birini seçmeye götürür. Gözünü kırpmadan milyonlarca Yahudi ve Slav öldüren Nazi, öldürmeme olanağına sahipti. Bu noktada 'bazı' ve 'bazen' anlamsızlaşıyor. Ama anlamsızlık kullanıldı. Bazılarının bazılarını öldürmesi hak sayıldı.

Her insan, kendisini kendi imgesinde yaratır, tanrıya yaptığı gibi. Sonra imgesini kutsar. Her kutsama ayrımcılığı sulamaktır.

*

Aslolan özgürlük: törelerin, ahlakların, yasaların, ideolojilerin koşullarla sınırlanmışlığım aşarak eylemini seçme olanağı. Irk, soy, ulus, sosyal sınıf, din, dil, tarih kişinin özgür seçmesinin bağlayıcı etmenleri olamazlar. Kişilik, bir başka kişi uğruna tüm tarihi feda etmeyi göze alabilmektir, değsin değmesin. Kişi özgürlüğünün başka anlamı yoktur. Gerçekliğe 'hayır' diyebilmenin başka bir temeli de yoktur.

Özgürlüğün yalın formu bir kişiyle öteki arasında görünür. Göründüğü anda dolayımlar kazanır: bir kişiyle herkes, herkesle bir kişi, herkesle herkes. İnsan varoluşunun biricik anlamı bu olsa gerek. Kişiler ayrı ayrı, ayrımcılık hiç yok. İnsanların salt siyasal amaçlarla hiçbir zaman birlik kuramamış olmalarının ve hiçbir zaman kuramayacaklarının nedeni şimdi apaçık. Siyaset, yani her türlü çıkar alışverişi hiçbir zaman ahlaki temellere oturtulamaz, ideallerin sözcüklerle fetişleştirilmesinden başka birşey yapılamaz. Aşkın tasarımların en güçlülülerine sahip mümin topluluklar bile siyaseti yaşatıcı kişi değerine taşıyamamış, kendileri siyasallaşmıştır. Şimdi bunu liberalizmin, kişiliği boşalmış, içi göçmüş aciz bireyinden beklemek, zamanımızın traji-komik yanılsamasıdır.

*

Günümüz, ayrımcılığın, ırkçılığın süslü pelerinler altında kol gezdiği gündür. Nietzsche'nin *İyi ve Kötünün Ötesinde* dediği gibi, "Haklar eşitliği pek ko-

layca hakları ihlal etmede eşitliğe dönüştürülebilir." Geçmişe kısa bir gözatışta görülür ki, sanayide yarışma, ulusdevletleri hem ortaya çıkardı hem de birbirinin üstüne yıktı. Yıkıcılığın ilmihali, soyut bireyle soyut toplumun ilişkisi üzerineydi; kişi gömülmüştü. Kaşarlanmış kapitalizmin ve yakın geçmişin jelatinle süslü 'dünya sosyalist sistemi', görünüşte karşıt amaçlı, gerçekte eş amaçlıydı. Son yüzelli yıldır insanlığı kemiren bir hastalık onların ortak amaçlarında had safhaya geldi: başarı toplumu. Kişi değerini iş başarısıyla ölçmek kadar aykırı bir sav tarihte bu denli hiç görülmemişti.

Sosyalizmin köküne kezzap döken 'başarı toplumu' ideolojisi kapitalizm kaynaklıdır ama sosyalizmde tam anlatımını bulmuştur. En çarpıcı örneği, her satırını Stalin'in gözden geçirdiği, bazı bölümlerini bizzat yazdığı 'SBKP Tarihi - Kısa Kurs'da. Tek satır tüm ideolojiyi anlamaya yetiyor: 'Çalışmayan yemeyecektir de.' Ve iki sistem arasında bir perde oyunu uğruna milyonlarca insan telef oldu. Bugün başarı toplumları, başarısız olanları dünya pazarında kıyımlıyor. Çağımız, *homo faber*'in en azgın çağıdır.

Başarılı-başarısız ayrımcılığından çıkış yolu henüz görünmüyor. İnsanlık bu yapay karşıtlıktan kurtulmayı görev olarak karşısına koyduğu zaman çıkış yolu da görülür.

Doğal dengenin bozuklukları birer uyarı, ama henüz dışsal. Doğa insanca içselleştirildiğinde insan da kendi çehresinin ne hale gelmiş olduğunu görebilir, doğaya egemenlik hırsından vazgeçebilir. Başarı toplumunun insanı, birbirinin yüzüne bakarak kişi değerini anlayabilecek durumda değil. Belki doğanın dürtüsü sayesinde kişiyle kişi yeniden yüzyüze gelebilir, eski bir tanışıklığı anımsayabilir.

Yeni bir insan hakları ve demokrasi ethiğine doğru

Nejat Bozkurt

1948 yılında Birleşmiş Milletler'ce imzalanan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, o tarihten bu yana arada bir okunmuş, nadiren anlaşılmış ve ender olarak uygulanmıştır. Üçüncü bin yıla girerken olumlu değişimleri gerçekleştirebilmemiz için devlet, toplum ve din önderlerinin bu bildirgenin gerçek anlamı konusunda bir düşün birliğine varmaları gerekmektedir. Evrensel insan hakları ancak bu yolla anlaşıldıktan sonra yasal ve pratik anlamda uygulanabilir. Öte yandan insan hakları, demokrasi, barış, çevre sorunları, ekonomi, işsizlik, kalkınma, rekabet, çok kültürlülük ve ayrımcılık gibi çağımızın içinden çıkılmaz duruma gelmiş bulunan sorunlarından kurtulabilmek için yapılması gerekenleri şöylece sıralayabiliriz: Güven verici önderlik, eski gelişme kavramını yeniden değerlendirmek, bütün önyargılardan sıyrılarak iyi niyet eşliğinde bir hedefe yönelmek, varolan tüm değerleri gözden geçirmek, daha etkili bir insan hakları hareketi oluşturmak ve değişik alan ve konulardaki savaşımları tüm insanların eşitliği için birleştirmenin önemini kavramak. Eğer önümüzdeki yeni binyılı öncekilerden farklı kılmak istiyorsak, sayılan bu noktalara büyük bir özenle yaklaşmamız gerekir. Bunu başarmanın koşulu da Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin temel metin olarak ele alınmasıdır.

Dünya tarihimizin zaman zaman şiddete, savaşa ve kişisel çıkarları uğruna güçlenenlere fazlaca yer verdiğine tanık oluyoruz. Yine de kendimizi, diyalog kurabilmenin erdemlerini bilen, barış şampiyonluğu yapan ve herkesin eşit tutulması için çalışarak o bilinmez ve güç yolu seçenler olarak görebiliriz. Önümüzdeki binyılı, tüm insanların, özellikle de ikinci binyılda ihmal edilmiş olanların bilgeliğine kulak vererek, öteki binyıllardan farklı kılabiliriz. Çünkü biliyoruz ki ırk, cinsiyet, din, dil, cinsel seçenek ya da siyasal görüşleri ne olursa olsun insanların eşitliği için girişilen eylemler, insan hakları savaşımında çok önemli bir yer tutmaktadır.

Çağımızda gelişme adı altında görkemli teknolojik ilerlemelere tanık olmaktayız. Ancak bilimsel ve teknolojik ilerlemelere koşut biçimde değerler dünyasında gelişmeler gözlememekteyiz. İşte bu nedenle bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler yaşama bakış açımızı bütünüyle kaplamamalı ve bizler düşünürlerimizin, sanatçılarımızın, bilge yöneticilerimizin görüşlerine daha fazla değer vererek bir denge oluşturmalıyız. Savaş ve işkence yapanlarla işbirliği içinde olan yalnız birkaç bilim adamı ve doktorun varlığı bile bilimin çoğunlukla kendi için var olduğu, sanat ve felsefenin ise insancıl yaklaşımdan yoksun olduğu gerçeğini güçlendiriyor. Oysa bu bir sanıdır ve doğru değildir. Bir zamanlar tek bir disiplin oldukları halde bilim, zamanla sanat ve felsefeden ayrılıp temelinde olan bilinçlilikten uzak bir küstahlığa sapmış; bilimin geçirdiği değişim aslında, daha genel bir eğilimin yalnızca bir yansıması olmuştur. Bunun içindir ki yaşadığımız dünyayı ve kendimizi nasıl yok ettiğimizi anlayabilmemiz için, sanat ve felsefe alanında (yalnız bilimi değil, tüm disiplinleri birleştiren) dünya çapında yeni bir altın çağa gereksinmemiz vardır.

İşte bu temelden yoksunluk nedeniyle insan haklarının durumunda değişiklik yapmak için alınan yasal önlemlerin tek başına etkisiz kaldıklarını görüyoruz. Bu da yalnız adaletin eksiksiz uygulanmasında değil, fakat yaşamın her yönünde değişimi ve yeniden yapılanmayı gerçekleştirecek olumlu toplum liderliğine gereksinim olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan haklarına karşı çıkan değer yargılarının yeniden yapılanmasında, gerçek bir demokrasinin yerleştirilmesinde eğitimin önemli bir rolü vardır. Değerlerin yeniden gözden geçirilerek, biçimlendirilerek ve temellendirilerek ancak insan haklarının eksiksiz biçimde uygulamaya konulabileceğini söyleyebiliriz. Ethik değerlerin yeniden yorumlanmasında eğitimciler kadar din önderlerinin de etkin rol almaları gerekir. Din, tarihsel olarak ahlaksal değer yargılarının yaratılmasında başlıca etken olmuştur ve onların yeniden yorumlanmalarında da bu rolü üstlenebilir. Din önderlerinin ve din kurumlarmın laikliğe aykırı biçimde yaymış oldukları hoşgörüsüzlük ve dogmatik tutum, günümüzde ne yazık ki başlı başına bir sorun yumağıdır. Bunun bir nedeni dinler arasındaki rekabetse de cehaletten doğan dinsel hoşgörüsüzlük daha sık rastlanan bir olgudur. Bu yüzden dinsel önderlerin birbiriyle çatışma durumunda olan dinsel gruplar arasında, diyalog ve anlayış çağrısı yapacakları uluslararası bir din forumuna bugün her zamankinden çok ve ivedi olarak gereksinim vardır. Bütün toplumlarda geçerli ethik ilkeler insan haklarının temelini oluştururlar. Tüm insan haklarının korunması ve geliştirilmesi yalnız ulusal bir sorun değil, uluslararası toplumun da yasal bir ödevidir. Bu bakımdan toplumların demokratik tutumu önem taşır. Demokrasiyi ise, zaman zaman seçimlerde oluşan siyasal bir tutum ya da sistem olarak değil, kişilerin kendileriyle ve öteki insanlarla ilgili doğru kararları hergün verdiği bir yaşam biçimi olarak algılamamız gerekir.

Hiçbir ideoloji insan yaşamından daha değerli değildir. İnsanla varolan değerler, yine onunla varlık kazanan hak ve sorumluluklarla sıkı bir ilişki içindedir. İnsan hakları insan değerleriyle birlikte sözkonusudurlar ve birbirlerine sıkıca bağlıdırlar. Değer yargılarındaki en ufak bir değişiklik, hakları da etkiler.

Değerlerin olmadığı yerde insan haklarından sözedemeyiz. İnsana özgü değerler temelinde yükselen insan hakları, bu değerlerin toplumda ne kadar yer ettikleriyle bağlantılandırılabilir. Kişi özgürlükleri ve siyasal haklardan, sosyal, iktisadi ve kültürel haklara ve buradan da dayanışma haklarına değin tüm insan hakları insan değerleri ile birlikte düşünülmelidir. Değerleri amaç ve araç değerler olmak üzere ikiye ayırırsak, insan haklarının amaç değerlerle birlikte ele alınması gayet doğaldır. Araç değerlerin zaman içinde sürekli değişmelere uğramalarına karşılık, amaç değerlerin bu süreçte pek köklü değişime uğramamakla birlikte kapsamının hep gelişme gösterdiği görülür. 18. yüzyıla değin insanın amaç değerleri içinde yer almayan insan hakları bu yüzyıldan sonra sözkonusu değerlerin kapsamı içine girmiştir. Ethik değerler, kapsamı giderek genişleyen değerlerdir ve son aşamada insan haklarını da içine almıştır.

Ancak 18. yüzyılda temellendirilebilen insan hakları evrensel boyutlarına da yine bu çağda ulaşmıştır. Fransa'da Voltaire, Rousseau, Diderot, Montesquieu; Almanya'da Kant, Herder, Lessing, Mendelssohn ve Goethe; İngiltere'de Locke, Hume gibi filozofların öncülüğünde ortaya konulan insan haklarına ilşikin düşünceler bu konuda atılan ilk adımlar olmuş ve bu düşünürler bazı ayrımlar altında insanların her zaman ve yerde bazı ayrıcalıklarının olması gerektiği üzerinde anlaşmışlar ve bu anlayışı bütün insanlığa yaymaya girişmişlerdir. Böylece bütün insanların haklar, görevler ve sorumluluklar bakımından eşit oldukları anlayışı yayılarak genişlemiş ve çağımızda hemen bütün dünya ülkelerince kuramsal olarak benimsenmiştir.

Bilindiği gibi her insanın bazı temel hakları vardır ve bireylerin salt insan olmakla kazandıkları bu haklara insan hakları denir. Bu haklar insan olmanın taşıdığı değerin her türlü baskı ve kıyım karşısında korunması isteğinden kaynaklanmıştır. Özünde genel ve evrensel nitelikte olan bu haklar bütün insanların her yerde ve her zaman sahip olması gereken haklardır. Bütün normatif gelenekler gibi insan hakları da zamanın bir ürünüdür. Özünü ve biçimini veren tarihsel sürekliliği ve değişim süreçlerini yansıtır. Bu yüzden de içeriklerinin, yasal sınırlarının ve aralarındaki öncelik sıralamasının anlaşılması büyük ölçüde temelinde yer alan görüşlerin ve etkinliklerin belirlenmesine bağlıdır.

İnsan haklarının bir defada oluşup bitmesi yerine günümüze değin başlıca üç aşamalı bir gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz. İlk aşama, 17. ve 18. yüzyıllarda İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinin klasik hak ve özgürlükleri getirmesiyle başlar. Daha çok bireysel nitelikli olan bu haklar arasında yasal eşitlik, kişi güvenliği, bireysel özgürlük, düşünce ve inanç özgürlüğü, siyasal haklar ve mülkiyet hakları en başta gelmekteydi. Kapitalizmin yükselişine denk düşen ve burjuvazinin taleplerini dile getiren bu ilk aşama ya da birinci kuşak insan hakları karşısında devletin görevi, genellikle karışmama ya da seyirci kalma biçiminde sınırlanmıştı. Çağın egemen ideolojisi olan bireycilik ve liberalizm devletin rolünün en düşük düzeyde kalmasını öngörüyor, doğal varlığı kabul edilen insan haklarının korunması için devletin pasif bir tutum takınmasını, yani bekçilik yapmasını yeterli buluyordu. Oysa ekonomik ve toplumsal güçten yoksun geniş halk kitleleri için bu soyut özgürlük ve insan hakları yaklaşımı büyük bir

anlam taşımıyordu. Emeğiyle yaşayanların maddi durumları düzelmedikçe, bunların söz konusu haklardan yararlanmaları da olanaksızdı.

19. yüzyılın ikinci yarısına doğru yükselmeye başlayan kitle hareketleri bu kez daha çok sosyal eşitlik eksenine yöneldi. Bütün yüzyıl boyunca sosyalist ve reformcu düşünceler bu hareketlere eşlik edip yol gösterdiler. Bunların sonunda yeni bir senteze ulaşıldı; insan hakları listesinin genişlemesi ve devletin tutumunun değişmesi sosyal haklar ve sosyal devlet olgularını doğurdu. 20. yüzyılda yasalara ve anayasalara, daha sonra da uluslararası belgelere giren bu ikinci aşama ya da ikinci kuşak insan hakları ekonomik, sosyal ve kültürel nitelikliydi; çalışma, adil ücret, sosyal güvenlik, sendika ve grev, sağlık ve eğitim gibi hakları kapsamaktaydı. Özellikle kapitalizmin baskısı altındaki halkların daha iyi yaşama özlemlerini dile getiren bu yeni haklar, devletin tutum ve işlevinde de değişmeye yol açtı. Devletin artık etkin bir rol oynaması bekleniyor, kapitalizmin getirdiği sosyal eşitsizlikleri giderici müdahalelerde bulunmak, çalışan sınıfları ekonomik, sosyal ve kültürel yönden desteklemek de onun ödevleri arasına giriyordu. Böylece 'bekçi devlet' ya da 'jandarma devlet' yerini 'sosyal devlet'e ve müdahaleciliğe bırakıyordu.

Üçüncü aşama ya da kuşak insan hakları ise, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan ve bir ölçüde üçüncü dünya ülkelerinin taleplerini yansıtan yeni bir halkayı oluşturur. Ulusların siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel geleceklerini belirleyebilme hakkının, sosyal gelişme ve kalkınma hakkının, doğal kaynaklardan yararlanabilme hakkının dile getirildiği bu aşamada ezilen ulusların ve halkların bağımsızlık, dünya nimetlerinden eşit ve hakça yararlanabilmek için verdikleri savaşımın izleri açıktır. Üçüncü aşamadaki hakların, örneğin barış hakkı, sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkı, gelişme hakkı gibi bütün insanlığı kucaklayan biçimleri de sözkonusudur. Yeni hakların kolektif niteliğinin ağır basması, bunlara "dayanışma hakları" denmesine yol açmıştır.

Görüldüğü gibi insan haklarıyla bunların dayandığı temel ethik değerler arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu yüzden insan hakları ethik değerler ile birlikte düşünülürse temellendirilebilir. İnsan hakları sorunu temelde ethik bir sorun olmakla birlikte aynı zamanda siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve felsefi bir sorundur da. İnsan haklarının korunması bu nedenle yukarıda sayılan bütün ögelerin göz önünde bulundurulmasıyla olanaklıdır. Bunu da bize sağlayan her yaşta ve her zaman yürütülecek olan felsefe eğitimidir. Felsefe eğitiminin yerleştirilmesi ve yaygınlaştırılması insan haklarının çiğnenmesini önleyecek önemli bir adımdır. Bu bağlamda özellikle felsefeye düşen görev, insan haklarının özüne ve evrensellik taleplerine dikkatleri çekmek ve evrenselleşmelerine katkıda bulunmaktır. Bütün insanların eşit olmasını sağlayan insanlık onuruna dikkatleri çekmek felsefenin bir başka önemli görevidir.

İnsanların kendi haklarını savunabilmeleri ve bu haklardan yararlanabilmeleri için elverişli ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel koşullar içinde yaşamaları gerekir. İşte bu koşulların sağlanmasında ve yaygınlaştırılmasında değerler felsefesinin hatırı sayılır bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Ama her şeyden önce insanın kendisini tanıması ve dönüştürebilmesi gerekmektedir. Kendi-

ni bütün yaşamsal ilişkilerin değer ölçüsü haline getirmeden, yargılarım kendi insanlık özüne uydurmadan, dünyayı kendi yapısının isteklerine uygun gerçekten insancıl bir biçimde kurmadan insan hiçbir zaman kendi haklarını yaşama geçiremez. İnsanın önce ethik bir varlık olarak sürekli kendini yeniden değerlendirmesi ve bunu hep yapması gerekmektedir. Temel değerler geliştikçe bunlara bağlı davranış biçimleri de değişeceklerdir. İnsanın insanlaşma süreci bilgisel birikimi gibi hızlı bir gelişme göstermemiştir. İnsanın kendi kafasının ürettikleri ona egemen olmuştur; şimdi yapılması gereken insanın yeni bir değerler düzenini oluşturmasıdır. İnsanın iç dünyasını dönüşüme uğratacak yeni değerler düzeni onun taleplerine de yanıt verebilecektir. Hayvanlar dünyasında normal bir durum olan yaşam kavgası ile serbest rekabet bu yeni değerler düzeninde yer almayacaktır. Çünkü insanın özgürleşmesinin temele alındığı bu yeni değerler düzeninde pek çok yeni değer gün ışığına çıkarılmış olacaktır. Böylece yeni değerlerle gerçekleştirilen toplumsal düzendeki dönüşümler, insanın kendi görüşleri ve tasarımlarında da dönüşümler yaratacaktır. Her insanın özel çıkarı bütün insanlığın çıkarıyla uyum içine girecektir. Çünkü insan kendi eylemlerinin kaçınılmaz sonuçlarından kurtulamıyacağının bilincine varacaktır. İşte felsefe takviminin gündeminde şimdi insanın yeniden kendini keşfi ve dönüştürmesi bulunmaktadır. Kendi çıkarıyla genelin çıkarını birleştiren insan yeni baştan kurduğu ethikle insan haklarını temellendirecek ve böylece kendi içsel gelişmesini gözardı etmemiş olacaktır.

Irkçılık nedir

Sinan Özbek

Giriş

Irkçılığın ortak kabul gören bir tanımını yapmak zor olmakla birlikte, Albert Memmi'nin Encyclopaedia Universalis'e alınan tanımlaması göreceli de olsa geniş bir çevre tarafından kabul görüyor. Memmi, ırkçılığı şöyle tanımlıyor: Irkçılık, gerçek veya uydurma farklılıkların genelleştirilmiş, mutlaklaştırılmış değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme, suçlayanın çıkarına kurbanın ise zararına olup, suçlayanın ayrıcalıklarını veya saldırganlıklarını meşrulaştırmaya yöneliktir.

Özellikle ileri endüstri ülkelerindeki milliyetçi hareketlerin yoğunlaşması, bunu takiben faşist partilerin küçümsenemeyecek oy artışları sağlaması ve göçmenlere/siyahlara/işgal edilmiş topraklarda yaşayan insanlara karşı yoğunlaşan saldırılar ırkçılık tartışmasını yeni bir önemle karşımıza çıkarıyor. Çok çeşitli altbaşlıkla birlikte süren bu diskurs, olguyu çözümlemekle birlikte etkili mücadele yöntemlerinin yaratılmasını da hedefliyor. Böyle bir tartışmanın sürmesi en azından, kamuoyunun saldırılar karşısında daha duyarlı olmasına, daha yoğun tepkiler vermesine yol açıyor. Artık ırkçıların dahi "ırk" sözcüğünü kullanmamaya özen gösterdiği günümüzde, Türkiye'de bırakınız günlük dili, köşe yazarlarının dahi "ırk" kavramını kullanmadaki cömertlikleri, rahatlıkları, bu alandaki sorgulamanın ne denli yetersiz olduğuna gösterge oluyor. Oysa milliyetçiliğin güçlendiği her yerde olduğu gibi bizde de ciddi bir ırkçılık sorgulamasına girmek gerekiyor.

1. Irk kavramı

Irkçılık diskursunda araştırmacılar, ırk kavramının dil tarihi açısından ele alınıp sorgulanmasını, genellikle verimli bir yol olarak görüyorlar. Irkçılık tar-

tışmasının anahtar kavramı olan ırk, tartışmanın kendisinden oldukça eskidir. Irk kavramı, Imanuel Geiss'ın saptamasıyla, tıpkı bilinç ve bilinçaltında olduğu gibi, çağdaş dilde de deşifre edilmesi, çözümlenmesi gereken derin izler bırakmıştır. Kavram üzerine dil tarihi anlamında yapılacak yoğunlaşma, işte bu çözümleme işlemine hizmet etmelidir. Geiss'a göre; ırk kavramının tarihini aydınlatmak, ırkçılığın tarihini doğrudan anlamakta önem taşımaktadır.

Ancak ırkçılık tartışmasında öne çıkmış araştırmacılar, ırk kavramının Batı dillerindeki kökeni konusunda, anlayış birliği içinde değildirler. Tartışmanın Fransa'daki önemli ayaklarından biri olan Memmi, ırk (Race) kavramının Fransız diline 15. Yüzyıl'da girdiğini, dolayısıyla yakın zamanlara ait bir kavram olduğunu vurguluyor. Memmi'ye göre kavram (Race) Latince ratio kavramından türemiştir ve bugünkü kullanımında hâlâ "kronolojik düzen" yüklemi içermektedir. Kavramın Geiss tarafından etimolojik ele alınışı, daha ikna edici görünmektedir. Geiss, kavramın 13. Yüzyıl Roma diline kadar geri götürülebileceğini vurgular. İspanyol dilinde "raza", Portekizce'de "raça", İtalyanca'da "razza". 16. Yüzyılda Fransızca'dan İngilizce'ye bir değişikliğe uğramadan "race" şeklinde geçen kavram, daha sonra Almanca'ya da aynı şekilde girer. Kant da (1775) kavramı bu haliyle kullanır. Daha sonra 19. Yüzyıl'da Almancalaştırılır ve "Rasse" şeklini alır. Geiss, Memmi'nin aksine kavramın Latince kökenli değil, Arapça kaynaklı olduğunu belirtir. Arapça'da kafa, kabile şefi anlamı taşıyan "Ras", ırk kavramının geri götürülerek bağlanabileceği terimdir.

Geiss'a göre Avrupa'da kavramın ilk kez İspanyollar ve Portekizliler tarafından kullanılmış olması, bu ulusların Araplarla olan yakın ilişkileri göz önünde tutulduğunda, yukarıda dile getirilen tezi güçlendirmektedir. Bedevîler, soya özel bir önem vermişlerdir; bireyin bağlı olduğu topluluk, aşiret ve soyla (geneloji) belirlenir. Aynı zamanda aşiretin kim tarafından yönetileceği de soyla ilişki içinde kararlaştırılır. Okuma yazma bilmeyen bu göçebe toplulukta her bir birey, kendi menşeini kimlik ispatı olarak ezbere bilmek durumundadır. Kuşkusuz soy, menşe diğer birçok insan topluluğu için de önemli olagelmiş, "soylular"ın üstün olduğu düşüncesi varlık alanı bulmuştur. Geiss, İspanyolların soyluluk onuru anlayışıyla, Arap-Berberlerin "Ras" strüktürü anlayışlarının coğrafi buluşmayla kaynaştığını savlamaktadır. Bir başka kuşatımla "reza, race", aynı zamanda bir ailenin soylu oluşu, soylu bir kan taşıdığının kanıtı olarak, generasyonla eşanlamlı (synonym) olarak kullanılmıştır.

Geiss ekler: Irk kavramı köken itibarıyla aristokrat-kral ailesine ilişkin kullanılmış olmasına rağmen, zamanla bu anlam tam karşıtı olan bir içerikle, yer değiştirir. Artık kavram, "aşağı" olan, "soylu" olarak görülmeyen grupları tanımlamak için kullanılır. Örneğin bağımlılık ilişkisi içindeki köylüler ya da kötü olduğuna karar verilmiş insanlar bu kavramla tanımlanır. (das races maudites). Daha sonraki süreçlerde ırk kavramı, hayvan âlemine taşınır ve hayvancılıkta sınıflayıcı bir kategori olarak kullanılır. Kavramın hayvanlara değgin ilk kullanımı safkan at üretimine ilişkindir. Araplar, Ortaçağdan Yeniçağa kadar safkan atlarla tanınmışlardır. Geiss'a göre ırk kavramının hayvancılığa taşınış tarzı, ırk (Rasse) kavramının Arapça "Ras" kavramından türediği savını güçlendiren bir

başka faktördür. Memmi ise bunun tersine, ırk kavramının asıl kaynağının hayvancılık olduğunu ve 17. Yüzyıl'da insana ilişkin kullanılmaya başladığını söylemektedir.

Modern anlamda ırk kavramı, bir insan grubunu tanımlamak, belirlemek için ilk defa Fransa'da kullanılmıştır. Hekim ve araştırmacı gezgin olan François Bernier (1684), soy, tür(espece) kavramının anlamdaşı olarak ve kavrama hiçbir değer yargısı yüklemeden, analitik sınıflandırma için ırk ifadesini kullanır.

Bunların yanı sıra Robert Miles, ırk kavramının günümüzde nasıl bir anlam yüklemiyle ele alındığını tartışıyor ve ırk kavramının biyolojik gerçeklik olmadığını aksine, toplumsal bir fiksiyon olduğunu ortaya koyuyor. Miles, Batı ülkelerinde ırk kavramının temel olarak üç diskurs dönüşümüne sahip olduğunu vurguluyor: Bilimlerde, biyoloji ve özellikle genetikte, sosyal bilimlerde ve günlük siyasal söylemde. Politik kullanımıyla ırk, sağduyu ya da common sense için bir anahtar kavram olma işlevi taşıyor. Yani yaşanılan sosyal zeminin bir ideolojik strukturla belirlenmesi, içinde davranılacak olan bir ideolojinin kurulması. Bununla sağlanan ise çelişkili olabilen bir temellendirmenin ve ikna oluşların kendiliğinden anlaşılır, açık seçiklik taşıyan bir doğruluk olduğunun ileri sürülebilmesidir.

Genetik alanında tartışma eski bir kavramın, yeni bir fenomen olan genetik varyasyon örneği (Variationsmuster) için kullanılıp kullanılamayacağı ekseninde sürüyor. Çünkü genetik varyasyon örneği, dolaysız gözleme uygun değil ve bir organizmanın görünüşüne uygun olan (Phänotypisch) gerçek varyasyonla ilişkilenmiyor. Oysa burada söz konusu olan bilimsel analizin nesnesi, artık fenotipik ayrılık değil, genetik varyasyonun kendisidir. Bu değişimin kendini bilimsel terminolojide de ortaya koyması arzulanırken, bilimsel diskurstaki birlikten yoksun oluş, buna engel olmaktadır. Halkların belli bir genin etkisiyle oluşan özelliklerinden dolayı, birbirinden ayrılabilmesinin ve buradan bir ırklar hiyerarşisi üretmenin bilimsel olarak dayanağı yoktur. *Bu anlamda biyolojik ve genetik olarak ırklar yoktur.*

Bu aşamada konuyu biraz genişletme pahasına da olsa bir ekleme yapmak gerekiyor: Antropolojinin bugünkü verileriyle insanı "ırk"lara ayırmak mümkün değildir. Antropoloji, insanı memeliler sınıflaması içinde pirimatlar grubunda ve hominid ailesine bağlı görüyor. Homo türü içinde insan, homo sapiens sapiens sınıflamasıyla kendi türünü oluşturuyor. Yine antropolojinin bugünkü verileriyle insana iki basamağa geri götürülüyor: Bunlardan ilki yaklaşık 2 milyon yıl önce yaşayan homo sapienstir ve ikincisi de yaklaşık 40 bin yıl önce izlerine rastlanan homo sapiens sapienstir. Bununla birlikte arkeolojik bulgular insanın Afrika kökenli olduğuna ve oradan bütün dünyaya yayıldığına işaret etmektedir. En eski fosil bulguları yakın zamana kadar Afrika'da gün ışığına çıkarılmıştır. Uzmanlar insanın, Afrika'dan hangi yollarla göç ettiğinin haritasını çıkarırken, bu göçün nedenleri de araştırma konusu olmuştur.

Gelişen bilgisayar teknolojisi bize, sınırlı sayıdaki kemikten ve özellikle de alt çene kemiği fosilinden hareketle, insanın bütün bir görünüşünü kurgulama şansı vermektedir.

Oldukça yakın zamanlarda yeni bir bulgu haberi, Kafkaslar'dan Gürcistan'dan geldi. Söz konusu bu fosil bir homo erectusa aitti ve yaklaşık 1,8 milyon yaşındaydı. Aynı yaşlarda olduğu söylenen bir başka homo erectus fosili de Java Adası'nda bulunuyordu. Afrika'da Turkana Gölü yakınlarında bulunan ve Turkana Genci adı verilen homo erectus fosili'yle 1,6 milyon yaşındaydı. Yani bu homo erectus fosilleri, Turkana Genci'nden daha yaşlıydılar. Bir australopitecus afarensis olan, 120 cm. boyunda dik yürüyen bir kadına ait olduğu söylenen ve Lucy adı verilen fosil ise 3,2 milyon yaşındaydı. Lucy Afrikalıydı ve modern insana giden yolun oldukça önemli bir basamağıydı. Buna rağmen Afrika dışında bulunan homo erectus fosilleri iki yeni tartışma başlattı. İlk olarak insanın Afrika kökenli olduğu tezi yeniden tartışmaya açıldı: İnsan Afrika kökenliyse nasıl oluyor da birbirinden oldukça uzak yerlerde yaklaşık aynı yaşta olan fosillerle karşılaşılıyor, nasıl oluyor da insan böylesine bir hızla Afrika'dan göç edebiliyor sorusu gündeme geldi. İkinci olarak da yine bilgisayar teknolojisi kullanarak "Avrupalı ilk insan" portresi çizildi. Burada gözlerden kaçan, "Avrupalı ilk insan" portresinin, Afrika'daki fosil bulgularına dayanarak oluşturulan portrelere hiç de benzemedeği oldu. Bir anlamda Avrupa insanının yeni kökleri bulgulanıyordu. Ancak Lucy örneğinde olduğu gibi çok daha yaşlı bulguların Afrika kökenli oluşu belirli bir anlamda hız kesici etki olmaya devam etti.

Modern insanın homo sapiens sapiens olarak kaynağa sahip olduğunu ve Afrika'dan başlayarak yayıldığını belgeleyen bir başka olgu da genler üzerine yapılan incelemelerle temellendiriliyor. Bu temellendirme, yeni homo erectus fosilleriyle de sorgulama altına alınamıyor. Bilimadamları, hücre çekirdeğinde bulunan ve ana-babadan çocuğa geçen DNA'nın yanı sıra, mitokondiri içine yerleşmiş bir başka dairesel DNA'nın varlığını ortaya koyuyorlar. Bu dairesel DNA'nın, hücre çekirdeğinde yer alan DNA'dan farkı, sadece annenin yumurtasıyla çocuğa geçiyor olması. Mitokondiri içindeki dairesel DNA'nın çocuğun gelişiminde çok sınırlı bir etkiye sahip olduğu da ekleniyor. Bilim çevrelerinin önüne koyduğu yeni soru, dairesel DNA aracılığıyla insanlar arasındaki farklılıkların açıklanıp açıklanamayacağı. Mantık şöyle oluşturuluyor: Bu dairesel DNA sadece anneden geçiyorsa, bütün insanların ilke olarak aynı dairesel DNA'yı taşımaları beklenebilir. Ancak bu noktada binlerce yıllık bir sürede oluşan mutasyonun sınırlı etkilerini de göz önünde bulundurmak gerekiyor. Dünyanın çeşitli ülkelerinden toplanan örnekler üzerinde yapılan laboratuar araştırmaları, dairesel DNA'nın en çok çeşitliliği Afrika'da gösterdiğini ortaya çıkarıyor. Afrika'dan uzaklaştıkça dairesel DNA örneklerindeki farklılıklar en aza iniyor. Mutasyonun da zamansal olarak saptanabildiği günümüzde, söz konusu araştırmayla varılan sonuç, dairesel DNA'nın en yoğun şekilde Afrika'da mutasyona uğradığı ve bu veriden hareketle, Afrika insanının dünyanın en eski halkını oluşturduğu, insanlığın Afrika kaynaklı olduğu oluyor.

2. ANTİKÇAĞ'DA IRKÇILIK VAR MIYDI

Hiç kuşkusuz bu soru, üzerinde yoğun tartışmaların döndüğü bir eksen durumundadır. Örneğin Albert Memmi, Antikçağ'da ırkçı yaklaşımların, dahası ırkçı temellendirmelerin olduğunu söylemektedir. Memmi'nin örneği Aristoteles'tir. Aristoteles, bir toplumsal yapı içinde köleciliği onaylamakta, Barbarların doğal olarak Grekler'den aşağı olan bir insan grubu olduğunu eklemekte ve dolayısıyla Grekler'e hizmet etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Memmi'nin buradan çıkardığı sonuç: Antikçağda biyolojik sınıflama kesinlikle söz konusuydu. Soruna bu şekilde yaklaşmak, doğal olarak tartışmada yeni bir kavramın kullanılmasını gerektirir. Antikçağ ve Nazi dönemindeki ırkçılıkla, günümüzdeki ırkçılığı ayırmak için "modern ırkçılık, çağdaş ırkçılık, yeni ırkçılık" kavramlarının kullanılması gerekli hale gelir.

Aynı soruya yanıt bulma girişiminde olan Leon Poliakov, Antikçağ'da ırkçılık olduğu doğrultusundaki tezlerle tarafsız bir tartışma sürdürmektedir. Poliakov, yakın zamanlarda bir Mısırolog olan Jean Yoyotte'nin eski Mısır'da yabancılara karşı proto-ırkçılık denebilecek bir tutumun var olduğunu ileri sürdüğünü hatırlatır. Poliakov, kavramsallaştırmadan önce de ırkçılığın olabileceğini ve dolayısıyla Mısır, Yunan, Roma uygarlıklarının incelenmesi gerektiğini belirtir. Gerçi Hindistan'da bir kast sisteminin varlığı bilinmektedir ama sadece Batı'da bilimsel bir aura ile dogma yaşam alanı bulmuş ırkçılık, milyonlarca insanın katledilmesinde bir ideolojik araç olabilmiştir. Poliakov, başka uygarlıklarda ırkçılığın olabilir izlerini aramak ve bunun dolayımıyla ortak suç anlayışı üretme eğiliminden uzak olmak gerektiğini vurgular. Öyleyse yapılması gereken Batı uygarlığını büyüteç altına almaktır.

Firavunların uygarlığı, komşularının bulunduğu düzeyin çok daha üstündeydi. Ancak Mısır'da oluşması için her türlü önkoşulun var olduğu üstünlük duygusu, yabancı olanın daha değersiz olduğu doğrultusunda bir ifade kazanmamıştı. Resimlerde anlatılan kişilerin fiziksel özellikleriyle, Mısırlı olmadığı gösterilmemiştir. Bireylerin kökenleri hakkında bilgi ancak, kitabelerin çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yabancılara karşı bir ayrımcılığın olmadığı, Patrik Joseph'in hayatının izlenmesi şeklinde yapılan araştırmalarla belgelenmiştir. Bir insan grubunun, daha aşağı bir kategoride görülmesi için deri rengi, bir rol oynamamıştır. Mısır'ın defalarca yabancı saldırılarına uğraması ve işgaller, yabancılara karşı bir yargının oluşmasına yol açmıştır. Asyalı paralı askerler (İ.Ö. 2190-2050) kötü anılmayı getirecek izleri arkalarında bırakmıştır. Asya'dan gelen akınları durdurmak için bir setin kurulması da düşünülür. Ancak bu, yabancıları yok etmek için değil, onlarla olan ilişkiyi düzenlemek içindir. Mısır'ın fetihleriyle denetim altına alınan halkların ise Mısır kültürü üzerinde derin izler bıraktığı görülür. Asyalı Hyksos'un (İ.Ö. 1650-1570) Mısır'ı hükümranlığı altına almasıyla, halklar arasında oluşmuş harmoni bozulur. İbranilerin Mısır'ı işgali, işgalcinin dışarı atılması hırsını yaratmıştır. Eski Mısır literatüründe yer yer yabancılara karşı görüşler dile gelmekle birlikte, yabancılarla ilişki, dahası yapılan evlilikler de anlatılmaktadır. Örneğin Pharaos'un kızı Kral Salomo ile evle-

nir ve Mısır yabancı göçü alan bir ülke konumundadır.

Poliakov sorunu Grekler ekseninde tartışırken, "Başlangıçta söz vardı" ifadesine gönderme yapar: "Başlangıçta yabancı vardı". "Her uygarlık kendisini, yabancı olanla ayrıştırarak tanımlama eğilimine sahiptir. Tarihin oldukça erken dönemlerinde bir hiyerarşi düşüncesinin var olduğu, bu hiyerarşide biz basamağın en üstüne yerleşmiş ve basamağın alt katlarına başkaları yerleştirilmiştir. Bu hiyerarşi anlayışı başkalarına karşı uygulanan şiddetin de açıklanmasını, haklı gösterilmesini sağlamıştır." Bu görüş, ırkçılığın köklerinin çok eski zamanlarda var olduğu anlamına gelir. Poliakov, bu yaklaşımın Grek uygarlığına taşınıp taşınamayacağını sorar. Grekler, Barbar diye tanımladıkları halkları, değersiz, aşağılık olarak görmemiş ve köktenci bir düşmanlık duygusu beslememiştir. Memmi gibi Poliakov da Aristoteles'ten bahsetmektedir. Aristoteles, Barbarların köle hizmeti için dünyaya geldiklerini söylemekle birlikte, yine onların belirli erdemleri olduğunu eklemiştir. Greklerle aynı başarıları gösterememelerinin nedeni, onların yaşadığı elverişsiz çevredir.

Görüldüğü üzere Antik Yunan'da ırkçılık sorgulamasında Aristoteles karşımıza bir problem isim olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla bu aşamada bir parantez açarak soruna daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Alex Callinicos da aynı noktaya dikkat çekmektedir. Aristoteles'in köleciliği doğallık argümanıyla temellendirmek istemesi, genel kabul görmeyen bir yaklaşım olmakla beraber bir istisna oluşturmaktadır. Callinicos'un bu tezini desteklemek için eklemek gerekir: Bilindiği gibi Aristoteles'in hocası Platon bilgi sorununda, öğrenmenin eskiden bilinen bir şeyi yeniden hatırlamak (anamnesis) olduğunu söylemekteydi. Bunu Menon diyaloğunda matematik bilmeyen bir köleye, geometri sorusu çözdürerek kanıtlamaktaydı. Bir kölenin hiç de kolay sayılmayacak bir geometri problemini çözmesi, köleler hakkında alt insanlar yargısının oluşmasına engeldir. Aristoteles'in öğrencisi olan hükümdar Alexander ise değişik halkları ve kültürleri kaynaştırmasıyla tanınır. (Bu arada bir dipnot olarak kimi siyah yazarların Sokrates'in siyah olduğunu ileri sürdüğünü hatırlamak ilginç olacak.) Callinicos, Amerikalı siyah tarihçi Frank M. Snowden'ın çağdaş Batı'nın aksine, Grekler'de ten renginin hiçbir önyargı ile karşılanmadığını ve beyaz olmanın üstün oluşa denk geldiğinin teorilerinin olmadığını belirttiğini alıntılıyor.

Callinicos'un gönderme yaptığı bir başka kaynak Martin Bernal'ın "Black Athena" adlı kitabıdır. Bu kitapla Bernal, radikal siyah hareket üzerinde önemli bir etki oluşturmuştur. Yazar, "Antik model" diye adlandırdığı olguyu sağaltmak girişimi içindedir. Bernal, Grek kültürünün İ.Ö. 1500 yıllarında Mısırlıların ve Finikelilerin Yunanistan'ı koloni haline getirmesi ve yerli halkı uygarlaştırmasıyla oluştuğunu savlamaktadır. Bu, Grek kültürünün kaynağı hakkında, 18. Yüzyılın sonlarına kadar genel kabul gören bir yaklaşımdır ve daha sonra "Ari model" tarafından bir kenara itilir. Bu model antik Grek kültürünün, İndo–Avrupa dilini kullanan kuzeyli Hellenlerle bunların yerli tebasının karışmasıyla oluştuğunu söylemektedir. Bernal, "Antik model"in unutulmuş olmasını gelişmekte olan ırkçılığın bir sonucu olarak görür. Irkçılık teorisyenleri için Grek kültürünün Afrikalı kolonicilerin ve Samilerin yerli halkla kaynaşmasının sonu-

cu doğmuş olması, katlanılır bir yaklaşım değildir. Onlar modern ulusların kökenini, kuzeyin Yunanistan'a yönelmesi ile açıklarlar.

Callinicos, "Black Athena"nın politik olarak ne anlama geldiğini şöyle açıklar: Batı'nın kökeni olarak görülen Klasik Yunan'ın Asya ve Afrika kültürlerinin bir devamı olduğunun belgelenmesi, beyazların ırkçılığına indirilebilecek güçlü bir darbedir. Antik Yunan'da ırkçılığın olmadığı tezi için kaynak, klasik Grek yazarlar özellikle Herodot'tur. Herodot'un sıklıkla Asyalı ve Afrikalı komşuların yeteneklerine gönderme yapması, en azından Grekler'de ırkçı ideolojinin olmadığını ve yabancılara karşı bir üstünlük duygusunun taşınmadığını gösterir.

Roma İmparatorluğu'nda ise değişik halkların oluşturduğu bir mozaikten söz açmak yanlış olmayacaktır. Kimi Roma kralları İspanyol ve Portekiz kökenlidir. Roma'da beyazların üstün olduğunu öne süren bir düşünce tarzının olmadığının en iyi kanıtlarından biri, İ.S. 193-211'de Roma hükümdarı olan Septimius Severus'un siyah olduğudur. Roma'nın başka kültürlere açık olduğu, yabancıların aşağılanmadığı aksine onların Roma vatandaşı olmakla eşit hakları paylaştığı bilinmektedir.

3. Irkçılık ve heterofobi

Heterofobi* kavramı bir grup insanın değişik olduğu, yabancı olduğu gerekçesiyle dışlanmasını; onlarla ilişki kurmaktan kaçınmayı ve yabancı, değişik olana karşı gösterilen saldırganlığı anlatmak için kullanılıyor. Ancak bu saldırganlık ve dışlamanın korkudan kaynaklanıyor olması gerekiyor. Alex Callinicos, ırkçılıkla korkudan kaynaklanan edimlerin arasındaki farkı belirginleştirmek için bu kavramı kullanırken, temel olarak kavramı kapitalist toplum öncesiyle ilişkilendiriyor. Başka, yabancı olana karşı önyargılı olmak, endüstri kapitalizmi öncesi toplumların sınırlı, dar dünyalar olmasından kaynaklanmaktadır. Köylü toplumların, dış dünyayla bağları olmayan bir yaşam sürmeleri, yabancı olana karşı bir cehaletin ve kuşkunun da oluşmasını sağlamaktadır. Heterofobi kavramıyla tanımlanan bu olgu, ırkçılıktan farklı olan bir fenomendir.

Albert Memmi heterofobi kavramını daha geniş bir çerçeveye taşımaktadır. Memmi'nin ırkçılık teorisinde *korku* önemli bir yer tutmaktadır. Memmi, ırkçılığın sosyal ve psikolojik fonksiyonlarının ortaya çıkarılması gerektiğini düşünür. Bir başkasına sözle ya da eylemle yapılan ırkçı saldırının bir haklılık argümanıyla desteklenmesi gerekir. Bu haklılık iddiası da iki nedene geri götürülebilir: Korku ve öz çıkar. Memmi, yabancıdan korkmanın insanlığın çok eski dönemlerine geri götürülebileceğini vurguluyor. Yabancı olan, gücü ve tehditkârlığıyla avı ve kadını ele geçirmektedir. Bu saldırıya hedef olansa, açlığa mahkûm olmuş ve aşağılanmıştır. Bu durumda tanınmayan öteki karşısında, olabilecek en kötü, göz önünde tutulmalıdır. Memmi'ye göre bu açıklamayla, ırkçılığa giden yol ele geçirilmiştir. Bu korku durumu, ya yabancıya karşı savunma içinde olmayı zorunlu kılar ya da yabancının saldırısını beklemeden saldırıya

* Kimi araştırmacılar Xenofobi kavramını kullanmayı tercih ediyorlar.

geçmeyi. Yabancının varlığı zarar verebilecekse, yabancı kötü olmalıdır ve kötü olandan nefret etmek de anlaşılır bir tepki olur. Başkasına yönelik korku ekseninden bakılınca, ırkçılık için bir açıklama ele geçirilmiş olur. Bu durumda korku, saldırganlığın yasalaşmasını sağlar.

Irkçı davranış birbirini tamamlayan iki eylemle ifade bulmaktadır. Başka olanın dışlanması, reddedilmesi ve Ben'in onaylanması. Her iki durumda da çıkacak sonuç aynıdır: Birey kendi konumunu başkası karşısında güçlendirir. Memmi şöyle devam eder; psikaniliz diliyle söylenirse ırkçılık, Ben'in bireysel ve kolektif güçlendirilmesini mümkün kılar. Sadece korku değil aynı zamanda öz çıkar da ırkçılık mekanizmasının işlemesinde bir faktördür.

Görüldüğü gibi Memmi, Callinicos'un aksine heterofobi kavramını günümüze de taşımaktadır. O'na göre ırkçılık kavramının çok anlamlı bir görünüm sergilemesi, aşılması gereken bir durumdur. Irkçılık, kelimenin dar anlamıyla biyolojiyle ilişki içinde ele alınan bir belirlemedir. Ancak zamanla kavramın yeni içeriklerle yüklenmesi, ırkçılıktan bahsederken biyolojinin düşünülmemesine yol açmıştır. Memmi, birbirinin akrabası olan iki fenomenin ayrı kavramlarla ele alınmasını öneriyor. Irkçılık kavramı, fenomenin biyolojik boyutunu tanımlamaya uygundur. Dolayısıyla ırkçı da insanlar arasındaki biyolojik farkları önplana çıkararak eyleyen kişi olacaktır. Memmi, çok sayıda insanın yabancı karşısındaki çekingelerinin, biyolojik bir teori ya da bir dünya görüşünden kaynaklanmadığını ısrarla söylemesinin ciddiye alınması gerektiğini ekler. Bu ciddiye alma, söz konusu insan grubunun gizli bir ırkçılık taşıdığı düşünülse de gereklidir. Bu grubun davranışı, Memmi'ye göre tam anlamıyla heterofobi kavramıyla açıklanabilir. Soruna böyle yaklaşınca ırkçılık da heterofobinin bir türevi olur.

Memmi, heterofobi kavramıyla bir başka terminolojik sorunun da çözüleoileceği görüşündedir: Gençlerin, kadınların, eşcinsellerin, biseksüellerin ve özürlülerin aşağılanması, dışlanması ırkçılık kapsamında değil, heterofobi bağlamında ele alınmalıdır. Dahası bu kavram daha da verimli bir hale getirilip, Yahudi düşmanlığı yerine Yahudifobi, Arap düşmanlığı yerine Arapfobi vb. türetilebilir. Sonuç olarak ırkçılık; sadece biyolojik niteliklere, ayrılıklara işaret ederek, yabancı olanın dışlanması, heterofobi ise biyolojik olan gösterenin dışında, her türlü farklılıkla temellendirilen dışlamadır. Bütün bunlardan sonra Memmi, elini taşın altına koymak istemediğini, söylediklerinin tartışmaya açık olduğunu ekler.

Yabancı, başka olan karşısında korku kaynaklı davranışları açıklamak için ırkçılık değil de heterofobi kavramını kullanmak yerinde bir tanımlamadır. Ancak korku faktörüne böylesine önemli bir taşıyıcılık yüklenmesi, en azından ırkçılığın ekonomik temellerini bulanık bir hale getirmektedir. Dolayısıyla Memmi'nin kavramı fazla gerdiğini söylemek, haksızlık olmasa gerektir.

4. Irkçılığın Tarihsel ve Ekonomik Kökleri

Irkçılığın baskıcı bir öğreti olarak ortaya çıkması, genellikle sömürgecilik dönemiyle birlikte tartışılır. Immanuel Geiss, ırkçılığın pozitif ya da negatif olan

akılsal ve ahlaksal değerlerin varsayılan sabit-belirlenmiş "ırklara" ilintilenmesiyle (1775) dar anlamda ortaya çıktığını belirtir. Albert Memmi de, modern anlamda ırkçılığın, yakın zamanlarda ortaya çıktığını olumlamaktadır. Memmi, 16. Yüzyılda İspanyolların "uygarlık misyonu" (Zivilisatorische Mission) tanımlamasıyla Amerika yerlilerinin "doğal aşağı oluşlarını" (Unterlegenheit) ve dahası "yozlaşmışlıklarını" (Verdorbenheit) öne sürerek, işgal eylemlerini açıklamak için kullandıklarını söylemektedir. Irkçılığın yardımıyla Amerikan yerlilerinin sistemli saldırı, bu insan grubunun biyolojik olarak düşük değerde (Minderwertig) olduğunun ilan edilmesi; yine yerlilerin, baskı ve egemenlik altına alınmasını açıklamak için kullanılır. Burada doğrudan sömürgecilikle ilintili olan bir süreç söz konusudur. Dikkat edilirse Amerika yerlileri, kendi ellerinde olmayan bir biyolojik "gelişmemişliğin" yanı sıra, etik bir yargının da muhatabı olmaktadır: Bozulmuş, yozlaşmış olma. Böylesiıne bir etik sorunun varlığı, "beyaz adamın" Yenidünya'ya yerleşmesinin meşrulaştırılması için ırkçı ideolojiye sarılmasını yaratmıştır. Köle ticareti 17. Yüzyılda en azgın dönemini yaşarken, ırkçılık biyolojik olarak temellendirilmektedir.

Robert Miles'e göre ise ırkçılık hakkındaki teorik çalışmalar, ırkçılığın kaynağını ırk-idesi ile bağlantılı olarak ele alma durumundadır. Irkçılık, ırklar teorisiyle bir ilişki ortaya koymaktadır. Irkçılık 19. Yüzyılda Naziler tarafından, "arı ırkın" üstünlüğü ve Yahudilerin aşağılık oluşu doğrultusunda üretilen "bilimsel teoriler"de kullanılır. Yani ırkların varlığı diskursu, ırkçılıktan söz edebilmenin önkoşulu olmaktadır.

Uzun bir tarihe sahip olan antisemitizm, hatalı bir tutumla, çoğu zaman bir ırkçılık örneği olarak ele alınmaktadır. Memmi, entisemitizmin ilk dönemlerde biyolojik özelliklere değil ulusal-dini farklılıklara vurgu yaptığını belirtir ve ekler: Antisemitizm ırk öğretisi olarak oldukça sonraları ortaya çıkar. Bu, Yahudilerin Orta Avrupa'da görece toplumsal eşitlik sağlamaları sürecine denk gelir, yani ekonomik rekabetin oluşmasıyla ortaya çıkar.

Çağdaş ırkçılık yaklaşımlarında görülen sistematik ve sahte bilimsel (Pseudowissenschaftlich) açıklamalar Yeniçağ'a özgüdür. Irkçı yargıların bilimle garanti altına alınabileceği sanısı bu gelişmede önemli rol oynamıştır. Memmi, bu çabaları örneklerle açıklar: Linne (1707-1778) ve Buffon (1707-1788) sahte bilimsel ırkçılığın önünü açan yaklaşımlar sunmaktadır. 1816-1882 yıllarında yaşamış olan Gobineau, yaptığı beyin anatomisi araştırmalarıyla, bir Avrupalının beyninin diğer kimi ulusların bireylerine oranla daha çok bilgi içerme kapasitesine sahip olduğu sonucuna vardığını ilan etmiştir. Bu çabalarda bir eğilim de Darwin'in otoritesini kullanmaktır. 19. Yüzyılın Avrupası, insan türünün aşağı ve üstün ırklara ayrıldığına ikna olmuştur. Gobineau, kendisi antisemitist olmamakla birlikte, düşüncelerine geniş bir antisemitist taraftar kazanmıştır. O'nun görüşleri Almanya'da antisemitist gelenekle birleşir ve toplama kamplarının, gaz odalarının yolunu açan tutuma eşlik eder. Yine bu düşünce İtalya'da, İtalyan faşizmi dolayımıyla egemen sınıfın, diğer halklar üzerindeki egemenliğini yasallaştırmayı görev edinir. Bu yasallaştırma, kimi insan gruplarının aşağılık olduklarının ilan edilmesiyle sağlanmaktadır. Slav ülkelerinde ise Panslav

hareketler, edebiyatla, gelenek ve dille diğer halklardan üstün olduklarını kanıtlamaya soyunacaklar ve katliamlar için uygun ideolojik zemin sağlayacaklardır. İngiltere'de Galton (1812-1911) İngiliz aydınlarını, diğer halkların genişleyerek "beyaz ırkı" tehdit etmesinden nasıl kurtarılabileceği doğrultusunda eğitmeye koyulmuştur. ABD'de ise gerçek bir "etnik haçlı seferi" çağrısı yapılmaktadır. Sonuçta Güney Afrika'nın Apartheit sisteminin, kurumlarının temeli atılmıştır.

Bu toplum felsefesinin yarattığı sonuç: Bir insan topluluğunun biyolojik üstünlük iddiasıyla, başkalarına karşı giriştiği zor ve ahlak dahil her türlü aracı kullanabilen saldırıları haklı gösteriyor olmasıdır.

Alex Callinicos, daha net bir tutumla, ırkçılığın kapitalizmin dünya ölçeğinde üretim tarzı olmasıyla ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Irkçılığın ortaya çıkışı, 17. ve 18. Yüzyılda köle emeğinin kullanılması sürecine bağlı olarak görülmelidir. Özellikle bu dönemde sömürgelerdeki plantajlarda önemli bir işçi yoğunlaşması yaşanmıştır. Irkçılık da plantaj aristokrasisi denebilecek bir sınıfın ideolojisi olarak şekillenmeye başlar. Yenidünya'daki sistemli kölecilikle, ırkçılık ideolojisi at başı gider.

Callinicos, bu noktada ortaya çıkacak sorunun da farkındadır. Neden Antikçağ'da köle emeğinin kullanılması bir ırkçı ideolojiyle aklanmaya kalkışılmadı? Neden köleciliğin haklı bir tarz olduğu, ırkçı düşüncelerle savunulmaya kalkışılmadı? Bu soru, değişik toplumlarda emeğin taşıdığı nitelik ile ilintilidir. Kapitalizm öncesi toplumlarda sömürü özgür olmayan emeğe dayanır. Köleci toplumlarda kölenin kendisi özel mülktür. Feodalist toplum, eşit olmayan gruplar ayrımıyla oluşur. Bu toplumlarda grupların eşit olmayışı hukuksal olarak belirlenmiştir. Kapitalizmde ise sömürü özgür ücretli emeğe dayanır. İşçi, emeğini satmakta ya da satmamakta özgürdür. Tam da bu nokta, ırkçı ideolojinin maddi olarak temellendiği yerdir. Kardeşlik, eşitlik, özgürlük söylemi, burjuva devriminin temel ilkeleri ile gerçeklikteki eşit olamayış bir büyük çelişki oluşturmaktadır. Kapitalizmin bu çelişkisi, ideolojik olarak yanıt bulmalıdır. Özgürlükçü, eşitlikçi, kardeşlikten yana olan kapitalizm, kendi sistemi içindeki köle emeğini ve eşit olmayışları açıklamak zorundadır.

Callinicos'un konuyu ele alış tarzı bir başka sorunun da cevaplanmasını gerektirmektedir: Artık kölecilik tarihe mal olduğuna göre bugünkü ırkçılık nasıl açıklanabilir? Günümüzdeki ırkçılık kölecilik döneminden kalan bir ideolojik artık olarak ele alınırsa yanlış yapılmış olur. Soruna böyle bakmak, bir "ideolojik artığın" eğitim yoluyla ortadan kaldırılabileceği sonucunu yaratır. Bugünkü ırkçılık, kültürel ve etnik farklılıkları aşılmaz bir kader olarak ele alır. Bu da tıpkı siyah olmanın değiştirilemezliği gibi bir olgudur. Irkçılığın biyolojik temellendirilmesi, hem bilimsel olarak mahkûm edilmiştir ve hem de Nazilerin yöntemi olmakla yıpranmış bir argüman tarzı olmuştur. Ancak modern kapitalizm kendi içinde ırkçılığın yaşamasını gerektiren nedensellikler taşır:

1) İşçiler arasındaki ekonomik rekabet: Kapitalist ilişki içinde işçiler değişik ücretlerle çalıştırılmaktadır. Örneğin eğitimli-kalifiye işçi ya da vasıfsız işçi ayrımı. Bu tarz bir ayrım iki farklı ulustan işçi için de söz konusu olmaya başladığı anda ırkçılık anlam kazanmaktadır.

2) "Beyaz" (egemen ulusun üyesi) işçi, ırkçı ideolojinin etkisine açıktır. Irkçılık, "beyaz" işçinin kendi ulusunun kapitalistiyle özdeşleştirmesini sağlar. Bu işçi kendini patronuyla aynı kimliğe bağlı olarak görür. Irkçılık, amansız bir dünyada tıpkı dinin oynadığı rol gibi bir güç kaynağı olarak görev üstlenir.

3) Kapitalistler açısından ırkçılık, işçiler arasındaki bölünmüşlüğü sağlamlaştırmaya elverişli bir ideolojidir. Kendini patronuyla aynı kimlikle tanımlayan "beyaz" işçi (egemen ulusun üyesi) ırkçılığın kapitalist sınıfın hizmetinde olmasının bir başka ifadesidir. Böylece ırkçılık, çalışan sınıfı böler ve güçsüz kılar.

Callinicos'un açıklamaları önemli oranda ikna edici olmakla birlikte, ırkçı ideolojinin bugün neden gerekli olduğunu yanıtlamada, bir kayganlık taşımaktadır. Bu kayganlık, ırkçılığın, günümüzde ekonomik gereklilik olmaktan çok, bir ideolojik gereklilik taşıdığı izleniminde kendini dışlaştırmaktadır. Bu noktada konuyu çok detaylı ele almamakla birlikte Werner Ruf'un yaklaşımını yardıma çağırmak gerekmektedir. Ruf, ırkçılığın ekonomik bağlarını işlerken temel olarak iki kategoriye gönderme yapar. Bunlardan ilki Callinicos'un da vurguladığı, kapitalist sistemde emeğin özgür olduğu gerçeğidir. İkincisi ise kapitalist ekonominin "değer yasası"dır. Burada, değişken sermaye ve sabit sermaye ilişkisi dolayımıyla, artı değerin ortaya çıkışı tartışmaya konu olmaktadır. Sermayenin artı değer yaratan kesimi değişken sermayedir. Artı değer artışını sağlamak veya artı değerin düşüşünü engellemek için değişken sermaye giderlerinin düşük tutulması gerekir. Bunu başarmanın birçok yolu olmakla birlikte bizi ilgilendiren, ucuz emek gücü (göçmen işçiler vb.) ithaliyle işçi piyasasında yaratılan talep ve dolayısıyla ücretlerin aşağı çekilmesidir. Bu ithal ucuz emek, genellikle bir eğitim gerektirmeyen işleri yapmak zorunda olduğundan, eğitim masrafları da söz konusu olmamaktadır. Aynı şekilde sonraki kuşak göçmen işçiler de kayda değer bir eğitim masrafı çıkarmamaktadır. Kaptalizimin krizini aşma uygulamalarından biri olan ucuz emek ithali, günümüzde ırkçı ideolojinin bağlanabileceği ekonomik bir boyut durumundadır.

5. Irkçılık ve cinsiyetçilik

Miles, ırkın biyolojik değil ve ama toplumsal bir fiksiyon olduğunu saptıyordu. Michel Foucault da benzer bir ifadeyle cinsiyetin toplumsal bir fenomen olduğu vurgusunu yapar. Yeni bir diskurs olan bu olgu, 18. Yüzyıldan sonra bir patlama yapmıştır. Artık cinsiyet olgusu "bilgi istenci"nin (Wille zum Wissen) sınırları içindedir. Devletin konuya olan ilgisi de aynı tarihlerde başlar. Modern toplumda cinsiyetin neden önemli bir tema olduğu sorusu, Foucault tarafından yeni bir iktidar-güç biçimlenmesiyle açıklanır. Cinsiyet diskursuyla belirli bir iktidar-güç için dayanak noktası sağlanmaktadır. Foucault bu yeni güç-iktidarı "bio-güç" (Bio-Macht) kavramıyla tanımlar. Bio-güç tanımlaması aynı zamanda ırkçılığın da eklemleneceği bir kavramlaştırmadır. Dolayısıyla Foucault için cinsiyetçilik ve ırkçılık aynı diskurs içinde birleşmektedir.

Süregelen diskursta, ırkçılık ve cinsiyetçilik kavramı sıklıkla yan yana duran iki kavram olarak ele alınmaktadır. Nora Räthzel, cinsiyetçiliğin de tıpkı ırk-

çılık gibi toplumsal ilişkilerin doğallaştırılması olduğunu ifade eder. Toplumsal ilişkilerin doğallaştırılması ne demektir? Bu yaklaşımla, hem kadınların ve hem de başka bir "ırk"tan olmakla tanımlanan insanların, doğaları gereği başka oldukları öne sürülür. Kadınların biyolojik özelliklerinden dolayı farklı oldukları, duygusal, edilgen ve daha sosyal olmakla erkeklerden ayrıştıkları eklenir. Bir başka "ırk"a mensup olduğu söylenenler de kendi kökenlerinden dolayı farklı olmak durumundadır, bu farklılık belirli bedensel özelliklerin altının çizilmesiyle anlatılır. Bu bedensel özellikler daha önce de dile getirildiği üzere, deri rengi, göz rengi, saç rengi, burun yapısı ve benzerleridir. Cinsiyetçilik de ırkçılık gibi hedef aldığı insanlara toplum içinde belirli bir alan tanır, bir başka ifadeyle bu insanları bir alana hapseder. Her iki ideoloji de neden kadınların ve ayrı "ırk"tan olanların, belirlenmiş işler yapmakla yükümlü olduklarını ve ama başka uğraşlara, işlere uygun olmadığını anlatır. Bu ideolojilerle kadınların ve başka "ırk"tan olanların neden toplum içinde erkeklerle/egemen ulusla aynı haklara sahip olamadığına cevap üretilmekte, en azından bu grupların neden toplumda belirleyici roller almamaları gerektiği anlatılmaktadır.

Irkçılık ve cinsiyetçiliğin birlikte anılmasını sağlayan bir başka boyut daha vardır: Irkçı anlatımlar, betimlemeler sıklıkla cinsiyetçi ifadelerden yararlanmaktadır. Bu ilişki, *yabancı olanın dişileştirilmesi* şeklinde ifade bulur. Yani yabancı olan da tıpkı kadınlar gibi; edilgen, irrasyonel, aşırı duygusal olmakla tanımlanır. Her iki grubun da "doğaya yakın oluşu" tespiti, uygarlığa daha az yakın olma tanımlamasıyla birleşir ve bu insan grupları üzerindeki kontrolün meşrulaştırılması sağlanmak istenir.

Bu tartışmada Immanuel Wallerstein ise, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin neredeyse birleştiği bir düşünceyle karşımıza çıkıyor. Wallerstein'e göre ırkçılık ve cinsiyetçilik bir ideoloji olarak enternasyonalizmin karşısına çıkmaktadır. Wallerstein, Tektanrılı dinlerin evrenselci yapılar olduğunu vurguladıktan sonra, Aydınlanma düşüncesinin, herkesin doğuştan sahip olduğu hakların bir adım ileri götürülmesi olduğunu söyler. Bununla birlikte 18. Yüzyıl Aydınlanma dönemine ait belgelerde de facto hataların varlığı görülmektedir. Burada en çok, beyaz olmayanlar ve kadınlar unutulmuştur. Zamanla bu ihmaller, evrenselci öğreti başlığıyla düzeltilmiştir. Wallerstein ırkçılığın, sadece genetik ya da toplumsal ölçülerle tanımlanmış, başka grupları küçümseme, dışlama ya da onlardan korkma sorunu olmadığını bundan daha fazla bir şey olduğunu vurgular. O'na göre küçümseme ve korkma pratiği, kapitalist dünya ekonomisinde, ırkçılık pratiğini tanımlayan şeyin yanında ikincildir. Gerçekte, öteki olanı küçümseme, dışlama ve korkma, *ırkçılığın çelişkiye neden olan bir dışavurumu* olarak da görülebilir. Wallerstein, daha önceki dönemlerde "yabancı düşmanlığı"nın temel bir pratiği olduğunu, bunun Barbarların toplumun dışında tutulması şeklinde yaşandığını ekler. Öldürme ise bu dışta tutmanın en uç biçimidir. (Yukarıda ırkçılığın kapitalist toplumun bir ürünü olduğu fikri olumlandığı için Wallerstein'ın eski toplumlardaki ırkçılık pratiğine ait düşüncesi kabul edilebilir değildir. Ancak O'nun ırkçılık-cinsiyetçilik tartışmasına katkısını izleyebilmek açısından burada anmak gerekmektedir.) Irkçılığın dışa atma pratiği, iki şeyi sağlamaktadır:

Böylece bir çevre "saflığı" sağlanmıştır. Ancak bunun bir bedeli vardır, toplumdan dışlananın emek gücü kaybedilmiş olur. Bu emek gücünün kaybı ise kendine mal edilebilinecek bir üretim artığının yok edilmesi anlamına gelir. Bu, tarihsel bir sistemde bir ekonomik kaybı gösterir. Ama bütün yapısı ve mantığı sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu olan bir sistem, yani kapitalizm söz konusu olduğunda bu kayıp ihmal edilemeyecek ciddi bir kayıptır.

Yayılmakta olan kapitalist sistemin, ulaşabileceği bütün emek gücüne ihtiyacı vardır. Çünkü bu emek, sermayenin üretilmesi, paraya çevrilmesi ve biriktirilmesini sağlayan malları üreten bir emektir. Böyle bir anlama sahip olan emeği sistem dışına üst düzeylere çıkarılmak isteniyorsa, aynı zamanda üretim maliyetleri düşürülmeli ve siyasal rahatsızlıkların maliyeti en aza çekilebilmelidir (Protestoların, grevlerin vs. engellenmesi). Wallerstein, ırkçılığın bu hedefleri bir araya getiren sihirli bir formül olduğunu düşünür. Irkçılık işlemsel olarak iş gücünün "etnikleşmesi" denebilecek bir biçim almıştır. Böyle bir işlev yüklenen ırkçılık üç şeyi başarmaktadır:

1) Belirli yer ve zamanda en düşük ücretli ve iktisadi olarak en az ödüllendirici olabilecek olanların sayısını o günkü ihtiyaçlara göre genişletmeye ya da daraltmaya olanak sağlar.

2) Çocukları uygun rolleri oynamaları için bilfiil toplumsallaştırılan cemaatleri ortaya çıkarır ve onları sürekli olarak yeniden yaratır.

3) Eşitsizliğin meşrulaştırılması için "meritokratik" olmayan bir temel sağlar.

Irkçılık bir öğreti olarak evrenselciliğe karşı olduğu için, kapitalizmin bir sistem olarak sürmesine yardımcı olmaktadır. İşgücünün büyük bir kısmına yetenek ilkesiyle haklı çıkarılabilecek olandan çok daha az ücret verilmesine olanak tanır. Wallerstein, bunların peşi sıra tartışmayı cinsiyetçilik eksenine taşır. Kapitalizm ırkçılığı ürettiği gibi cinsiyetçiliği de üretmeli midir sorusu olumlu cevap alır. Tıpkı ırkçılık gibi cinsiyetçilik de insanları çalışma sisteminin dışına atmayı değil, onları çalışma sisteminde tutmayı hedeflemektedir. Cinsiyetçilikle de bu sistem içinde tutma pratiği başarılmaktadır. (Wallerstein'ın tartışma kaldırır bu yaklaşımına daha sonra tekrar değinilecek)

Wallerstein'e göre kadınları kendilerine ücret ödemeyen sermaye sahipleri için çalışmaya ikna etmenin yolu, kadın çalışmasının aslında çalışma olmadığını ilan etmektir. "Ev kadını" kategorisiyle çalışmayan ve sadece ev işleriyle uğraşan kadınlar anlatılmak istenir. Kadınların çalışmasının artı değer yaratmadığı öne sürülür. Bunlar gerçek olmayan yaklaşımlar olmakla birlikte, son derece uyum içinde olan bir ideolojiye eklemlenmektedir. Ancak çeşitli gruplar bir yandan evrenselciliği diğer yandan da ırkçılık-cinsiyetçilik mantığını çok ileriye götürmeye başladıkça, hassas bir dengede duran bu birleşim sürekli bozulma tehlikesiyle yüz yüze kalır.

Wallerstein'ın ırkçılık ve cinsiyetçiliğin asıl hedefinin yöneldiği insan gruplarını sistem içinde, ama belirli bir yerde tutmak olduğunu söylemesi ilk bakışta doğru bir tespit gibi görünmektedir. Ancak ırkçılık ve cinsiyetçiliğin, aslında bir sisteme bağlama pratiği sergilediğini ve dolayısıyla neredeyse aynı ideolojik

yapılar olduğunun böylesine bir vurguyla dile getirilmesinin bir handikapı var gibidir. Yukarıda aktarıldığı gibi Räthzel de bu yaklaşıma hayır dememekte ve hemen eklemektedir: Irkçılık ve cinsiyetçilik karmaşık bir ilişki içindedir. Räthzel; Amerikalı Vron Ware'nin "Beyond the Pale" adlı çalışmasından, İngiliz sömürgeciliğinde Amerika'daki günahsız ve korumasız beyaz kadın betimlemesinin yerlilerin, siyahların baskı altında tutulması ve katledilmesinde hizmeti olduğunu aktarıyor. Korumasız beyaz kadın mitosu, "tehlikeli, vahşi yerlilerin" çocukları öldürdüğü, kadınlara tecavüz ettiği söylemiyle oluşturuluyor. Korumasız beyaz kadın mitosuyla iki şey sağlanmış, bir taşla iki kuş vurulmuştur: Erkeklerin, kadınlar üzerindeki baskısı, egemenliği koruma ilişkisiyle meşrulaştırılmış ve "vahşi ve saldırgan" yerlilerin egemenlik altında tutulmaları, köleleştirilmeleri bir zorunluluk olarak ortaya konulmuştur. Benzer bir ilişki bugün de yaşanmaktadır. Göçmenlerin kendi kadınlarını baskı altında tuttuğu eleştirisi - bu gerçek de olsa - egemen ulusun erkeği tarafından, kadınlar üzerindeki kendi egemenliğini saklamak için kullanılıyor. İlginç olan bu eleştirinin sadece çoğunluk/egemen ulusun erkek üyelerinden gelmeyişi, feministlerin de aynı eleştiriyi göçmenlere yöneltmesi.

Räthzel, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin belirgin bir ayrımına işaret etmektedir: Irkçılık, "aşağı değerde olan ırk"ı toplumdan temizleme talebiyle birleşmektedir ve bu gruplar hiçbir zaman toplumun temel unsurlarından biri olamamaktadır. Bu eksenden bakıldığında, Wallerstein'ın bu dışa atma/ortadan kaldırma pratiğini, ırkçı ideolojinin çelişkili olmasından kaynaklanan, ihmal edilebilir ya da bir uç uygulama olarak görmesi soru işaretleriyle karşılanmak durumundadır. Tarih bilgisi, ırkçılığın etnik temizleme pratiğinden ayrı düşünülmesinin önünde engeldir. Amerika'nın işgalinden, Afrika insanının kıyıma uğratılması Avustralya yerlileri olan Aboriginesler'in kitleler halinde katledilmesi ve nihayet Nazi holocaustu ırkçılık ideolojisinin çelişkili olmasıyla açıklanamayacak denli ihmale gelmeyecek gerçekliklerdir. Bu gerçekliğin karşısında, cinsiyetçiliğin benzer pratikler sergilediğini savlamak mümkün değildir. Aksine kadınlar, toplumun yeniden üretimi, ulusun devamı için hayati bir öneme sahip görünmektedir. Bu, cinsiyetçi ideolojinin onları eve kapamak istemesine rağmen değişmez bir olgudur. Irkçılık ve cinsiyetçiliği toptancı bir tarzda, neredeyse aynı ideolojik formlar olarak ele almak bir başka soruna da yol açmaktadır: Räthzel'in de işaret ettiği gibi Claudia Coonzs "Mütter im Vaterland" adlı kitabında kadınların, Almanya'da faşist diktatörlük döneminde belirleyici bir rol üstlendiklerini anlatmaktadır. Kadınlar, aktif bir katılımla faşist sistemin kurulması ve yerleşmesine destek olmuşlardır. Bu faşist diktatörlük de tarihin yazdığı en barbar, kanlı ırkçılık pratiklerini sergilemiştir. *Bu ilişki, dışlananın dışlayan olabilme özelliğini ortaya koymaktadır.* Tartışmanın günümüzdeki bir boyutuna dikkat çekmekte fayda vardır: Batı ülkelerinde göçmen kadınlar, içinde çalıştıkları feminist gruplarda bile aşağılandıklarını, dışlandıklarını bildirmekte ve yer yer ayrı örgütlenmeye gitmektedir. Böylece göçmen kadın, üç boyutlu bir baskı altında tutma sürecinin muhatabı durumundadır: Kendi gibi göçmen olan erkeğin cinsiyetçiliğinden kaynaklanan bir baskı, yerli erkeğin cinsiyetçi ve ırkçı olu-

şundan kaynaklanan bir baskı ve de yerli kadının ırkçılığından kaynaklanan bir baskı. Göçmen erkek açısından da ilişki şöyle şekillenmektedir: Hem yerli kadın ve hem de erkeğin ırkçı dışlamasına, baskısına muhatap olmak.

5. "YENİ IRKÇILIK"

Irkçılık diskursundaki "yeni ırkçılık" kavramı, aslında pek de yeni bir belirleme değil. Kuşkusuz kavramın yeni bir tanımlama olarak algılanması, değişik dönemlerde değişik araştırmacıların "yeni ırkçılık" belirlemesini ele alış tarzlarıdır. En temelde yeni bir kavramlaştırmaya, ırkçılık ideolojisindeki farklılaşmalar yol açmaktadır. Bu ideolojideki farklılaşmayla Angelika Prümm'ün de vurguladığı gibi, asıl olarak artık daha aşağı bir ırkın var olduğu ifade edilmiyor, köklerinden dolayı bir başka kültür dünyasına bağlı olan insan gruplarından bahsediliyor. Gönderme yapılan bu kültürel özelliklerin aşılamaz olduğu ve tembel olma, aptal olma vb. niteliklerin de bu kültürel farklılıklardan kaynaklandığı saptaması yapılıyor. Bir başka dile getirişle, ırkçılık ideolojisindeki biyolojizmin yerini, kültür kavramı çerçevesindeki belirlemeler alıyor.

"Yeni ırkçılık" belirlemesi üzerinde bir derinleşme sağlayabilmek için Frantz Fanon'un görüşlerini ele almak Robert Miles tarafından verimli bir yöntem olarak görülüyor. Miles, ırkçılık diskursunda Fanon'un yaklaşık 30 yıl önce geliştirdiği tezlerin ön plana çıktığını belirtiyor. Fanon'un yoğunlaştığı alanlardan biri, sömürgeciliğin sömürülenler üzerindeki etkilerini araştırmaktır. Sömürgeci yönetimlere karşı verilen başarılı ulusal savaşların, ulusal gelişim üzerindeki etkileri O'nun ilgi alanındadır. Fanon, bir dizi ırkçılık yorumu yapmanın yanı sıra üç gözlemde bulunur:

1) Irkçılık, durağan bir fenomen değildir, zaman içinde kendini yenileme, yeniden biçim kazanma özelliğine sahiptir.

2) İlk haliyle biyolojik olarak belirlenmiş ırkçılık, sömürgecilik dönemine özgüdür.

3) Irkçılık sömürgeci yönetimlerin merkezi unsurudur, sömürgecilerin amacına uygun olarak, çeşitli mekanizmalarla sömürgeleştirilen halkların nesne haline getirilmesini sağlar.

Fanon'a göre köken itibariyle biyolojik belirlenmiş ırkçılık artık yerini kültürel ırkçılığa bırakmıştır. Kültürel ırkçılık ise bireyleri değil, "belirli bir varoluş formu"nu hedef almaktadır. Irkçılık belli bir halkın sistematik baskı altında tutulması bütünü içinde, bütünün bir parçası olan elementtir. Dolayısıyla ırkçılık, bir ulusal coğrafyanın fethedilmesinde ve ora halkının baskı altında tutulmasında sömürgeci politikaların entegre temel unsurudur.

Bütün bunlarla birlikte Miles, ikinci savaştan sonra İngiltere'ye yaşanan göç ve göçmenlerin doğal artışının (doğum yoluyla) yeni bir politik diskursun oluşmasına yol açtığına dikkat çeker. 70'li yıllarda başlayan bu diskursta, "insansal öz" açısından aynı olanların, kendi aralarında yaşaması vurgulanır: Göçmenler, göç ettikleri ülkeye değil ama doğal vatanlarına uygundurlar. Böyle olmadığı sürece de cemaate ait görülmeyenlerin, dışlanması ve aşağılanması do-

ğal bir olgu olarak görülmelidir. Dikkat edilirse bu düşüncede ırklar hiyerarşisine gönderme yapılmamaktadır. Dahası böyle bir hiyerarşiden söz etmek eleştiriyle karşılaşır. Irkçılık diskursunun kazandığı bu boyut, Barker tarafından "yeni ırkçılık" olarak adlandırılır. Barker, "yeni ırkçılığı" öz olarak şöyle anlatır: Bu olgu 1974 seçim yenilgisinden sonra devreye sokulan, İngiliz tutucu partilerinin sınırsız ideolojik revizyonlarından biridir. Bu ideolojik revizyonda göçmenler olgusu üzerinde bir yoğunlaşma söz konsudur, göçmenlerle birlikte, İngiliz kültürünün homojen yapısını kaybettiği ve kültürün parçalanmaya uğradığı ileri sürülür. Bu süreç, aynı zamanda İngiliz ulusunun kültürünün devam etmesinin ve gelişmesinin boğulduğu bir olgu olarak görülür. Barker da "ırk"ların aşağılık ya da ari oluşu üzerine kurulmuş teorilerin geçmişin bir mitosu olduğunu olumlar. Daha sonraki araştırmalar da "yeni ırkçılığı" sorgularken, tutucu partilerin ideolojik yeniden yapılanışı üzerinde yoğunlaşır ve kapitalizmin krizi tartışmaya eklemlenir.

"Yeni ırkçılık" diskursunu böyle bir arka plana oturttuktan sonra Etienne Balibar'ın görüşlerine değinmek gerekmektedir. Kuşkusuz "yeni ırkçılık" kavramının sıklıkla duyuluyor olmasında Balibar'ın yoğun katkısı vardır. Balibar, "yeni ırkçılık"tan söz etmenin anlamlı bir yaklaşım olup olmadığını sorarak başlar. Bu soru, günümüzde yaşanan olaylarla, ülkeden ülkeye değişen ama yine de uluslarüstü bir görünümün varlığını ortaya koyan çeşitli biçimlerle dayatılmaktadır. Balibar, ırkçılık ideolojisindeki söz konusu değişimi iki soru ekseninde sorgulamaya yönelir:

1) Irkçı hareket ve politikaların, bir kriz konjonktürüyle ya da başka nedenlerle açıklanabilecek tarihsel bir buhranına mı tanık oluyoruz?

2) Temaları ve toplumsal anlatımlarıyla önceki "modellere" indirgenemeyecek yeni bir ırkçılık mı, yoksa basit bir uyum sağlama taktiği mi söz konusu?

Balibar, temel olarak ikinci soru üzerinde durur ve ekler: En azından Fransa için söz konusu olan bir "yeni ırkçılık" varsayımı, temelde dışlama politikalarını antropoloji ve tarih felsefesi terimleriyle meşrulaştırmaya yönelik kurumların ve söylemlerin içerden bir eleştirisiyle biçimlendirilmiştir. Bu tartışmadaki zorluk, ırkçılık olgusu değildir. Pratiğin yol açtığı inkârların aldatıcı etkisine izin verilmese, yine pratiğin kendisi yeterince güvenli bir ölçüttür. Balibar, göç kategorisinin ırk kavramını ikame edici ve "sınıf bilincini" parçalayıcı etken olarak ipuçları verdiğini ekler. Göçmen toplulukları uzun zamandan beri ırkçı saldırılara hedef olmaktadır. İki savaş arasındaki kriz döneminde de "pis yabancılara" karşı sürdürülen kampanyalara tanık olunmuştu. Devam eden Balibar, biyolojik gösterenin, başkasına duyulan nefret ve korkunun simgeleri için dayanak noktası olarak, yerini neden kesin bir biçimde sosyolojik gösterene bırakmadığını sorar. Buna iki olguya dikkat çekerek açıklık kazandırmak mümkündür: İlk olarak Avrupalı göç kavrayışıyla, sömürgeci deneyimlerin arasında süregelen ideolojik kurumsal kopukluğun varlığı. İkinci olaraksa, dünya ölçeğinde devletler, halklar ve kültürler arasında yeni bir eklemlenme modelinin yok oluşudur. Bunların ardı sıra Balibar, *"yeni ırkçılık" sömürgecilikten kurtuluş çağına, eski sömürgelerle eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine*

çevrilişi, insanlığın tek bir alan içinde parçalanışı çağına ait bir ırkçılıktır, saptamasını yapar. Göçmenlik olgusunu temel alan bu ırkçılık, ideolojik olarak Anglosakson ülkelerinde geliştirilmiştir. Baskın temanın biyolojik soya çekimin değil ama kültürel farklılıkların aşılamazlığı olduğu tezi üzerine oturtulan "yeni ırkçılık" - ırksız ırkçılık- çerçevesine yerleşmiştir. Artık "yeni ırkçı" ideologlar soya çekim mistikleri değil, "gerçekçi" sosyal psikoloji teknisyenleridir. Balibar, ilk bakışta kimi insan gruplarının bir diğerine üstünlüğünü savunmayan bu yeni tarzın, Taguieff'in yaptığı gibi "farklı ırkçılık" olarak adlandırılabileceğini de ekler. Bu değişimin siyasal sonuçları söz konusudur: Geleneksel ırkçılık karşıtlarının argümanlarının, ters yüz olduğu dahası kendine karşı döndüğü gözlenilebilir. Bu noktada çarpıcı olduğu kadar da trajik olan Claude Levi Strauss örneğidir: Levi Strauss'un aslında biyolojik temellendirilmiş ırkçılığa karşı bir saldırı olan, kültürlerin çeşitliliği ve eşitliğinin insan uygarlığını oluşturan faktör olarak görmesi, "yeni ırkçılık" için dört elle sarılınan bir argüman olmaktadır. Değil mi ki değişik kültürlerin varlığı insan uygarlığının yapı taşlarından biridir; öyleyse göçmenler kendi topraklarına dönmeli ve kültürleri korunmalı, göçülen coğrafyanın da kültürel saflığı sağlanmış olmalıdır.

Burada bir parantez açarak iki noktaya değinmek gerekmekte: İlk olarak yukarda trajik bir gelişme olarak adlandırılan Levi Strauss örneği, Darwin ve sosyal Darwinizmle karşılaştırılabilir. Çıkarılması gereken sonuç ise, dolaysız ekonomik ve sınıfsal bağlarla örülmüş ideolojilere karşı, bu boyutları görmeyen kimi zaman bilimsel de olabilen yaklaşımlarla cevap verilemeyeceğidir. İkinci olarak ise, Balibar'ın "yeni ırkçılığı" ele alışında kendini belli belirsiz hissettiren bir cevap arayışı da söz konusudur. Balibar, sorunu tartışırken göçmenlere yönelik saldırılardan bahsetmektedir. Bir anlamda "yeni ırkçılık" kavramıyla bu saldırılar da açıklanmaya çalışılmakta gibidir. Yükselen ırkçılık bir anlamda kendini yenileyebilmiş bir ideolojinin atakları olarak görülüyor. Oysa yabancılara yönelik saldırılar, "yeni ırkçılık" diskursunun yanı başında olması gereken bir başka tartışmayla açıklanabilecek özelliktedir. Bu ise ırkçı-faşist örgütlenmelerin öz dinamikleri ve bu örgütlenmelerin ulaştığı bir boyutla ilgilidir. Burada ırkçılığın "günah keçileri" yaratma yeteneği ve isteği devreye girebilecek bir kavramlaştırmadır. Öte yandan Balibar, "yeni ırkçı" öğretilerde hiyerarşi temasının tamamen ortadan kalkmadığını da vurgulamaktadır. Eklemek gerekir, bir ırklar hiyerarşisinden söz edilmese de sosyal yaşantıda varlığı hiçbir şekilde tartışma kaldırmayan bir hiyerarşi söz konusudur. Toplum içinde göçmenler ya da ırkçılığın muhatabı olan yerli gruplar bu hiyerarşinin en alt basamağını oluştururlar. Basamağın en altındaki gruplar, basamağın en altında olmanın verdiği rollere uygun davrandıkça, ırkçı aşağılama ve saldırı bir normalitedir. Dolayısıyla son zamanlarda ölümle sonuçlanan ırkçı saldırıların varlığı, sadece ırkçı örgütlerin bir eylem yeniliğini ifade eder. Böyle bir yeni eylem tipi içinse, bu eylemlerle taraftar toplanacağı tespitini yaratacak olan, ırkçılığın toplumdaki derin köklerini saptamış olmak gerekmektedir. Öte yandan eklenmesi gereken bir başka boyut daha vardır: Biyolojik gösteren, ırkçılığın teorik söyleminde artık kullanılmayan bir temellendirme olsa da (ırkçılığın bir de pratik boyutu olduğu unutul-

mamalıdır) pratikte vazgeçilmez bir gösteren olma işlevini sürdürmektedir.

Kaynakça

1. Balibar, Etienne. "Gibt es einen 'neuen Rassismus'?" içinde: Das Argument: Zeitschrift für Philosphie und Sozialwissenschaften, sayı 175, Berlin: Argument, 1989, sayfa 369-381

2. Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel. Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler, İstanbul: Metis Yayınları, 1993

3. Callinicos, Alex. Rasse und Klasse, Hrsg. ISO, Frankfurt, 1994

4. C laussen, Detlev. Was heißt Rassismus?, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

5. Demirovic, Alex. "Vom Vorurteil zum Neorassismus", içinde: Aspekte der Fremdenfeindlichkeit. Hrsg.: Alex Demirovic, Frankfurt am Main: Campus, 1992, sayfa 21-55

6. Fanon, Frantz. "Für eine afrikanische Revolution", içinde: Was heißt Rassismus?, Detlev Claussen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, sayfa 185-197

7. Geiss, Imanuel. Geschichte des Rassismus, Frankfurt: Suhrkamp, 1988

8. Geiss, Imanuel. "Rassismus", içinde: Biologismus, Rassismus, Nationalismus, Hrsg. Gero Fischer ve Maria Wölflingseder, Wien: Promedia, 1995, sayfa 91-108

9. Hail, Stuart. Rassismus und kulturelle Identität (Asugewählte Schriften 2), Hrsg. ve çeviri, U. Mehlem, Dorothee Bohle, Hamburg: Argument Sonderband Neue Folge, Band 226, 1994

10. Hail, Stuart. Ausgewählte Schriften, Hrsg. Nora Räthzel, Hamburg: Argument, 1989

11. Haug, Wolfgang Fritz. Elemente einer Theorie des Ideologischen, Hamburg: Argument, 1993

12. Magiros, Angelika. Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie, Hamburg: Argument, 1995

13. Memmi, Albert. Rassismus, Frankfurt am Main: Anton Hain, 1987

14. Miles, Robert. Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs, Hamburg: Argument, 2. Baskı, 1992

15. Özbek, Sinan. "Zur Frage des Assimilation: Assimilation als ein Produkt des Kapitalismus", içinde: diyalog, Zeitschrift für MigrantInnen - Kultur und Politik, sayı: 4, Frankfurt: 1994, sayfa 34-37

16. Osterkamp, Ute. "Rassismus und Alltagsdenken", içinde: Forum Kritische Psychologie, Nr. 28, Hrsg. Klaus Holzkamp, Berlin: Argument, 1991, sayfa 72-93

17. Poliakov, Leon. Rassismus: Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn, Hamburg, Zürich: Sammlung Luchterhand, 1992

18. Poliakov, Leon. Der arische Mythos: Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus, Hamburg: Junius, 1993

19. Prömm, Angelika. Rassistische Blockaden-blockierter Antirassismus?, Köln: ISP, 1993

20. Räthzel, Nora. "Zum Zusammenhang von ethnischen Verhältnissen und Geschlechterverhältnissen - Rassismus und Sexismus", içinde: diyalog, Zeitschrift für MigrantInnen - Kultur und Politik, sayı 4, Frankfurt: 1994, sayfa 12-16

21. Ruf, Werner. "Ökonomie und Rassismus", içinde: Theorien über Rassismus: Eine Tübinger Veranstaltungsreihe, Hrsg. O. Autrata, G. Kaschuba, Hamburg: Argument, 1989, sayfa 63-85

22. Silverman, Maxim. Rassismus und Nation: Einwanderung und Krise des Nationalstaats in Frankreich, Hambug: Argument, 1994

23. Wallerstein, Immanuel. "Die unüberwindlichen Widersprüche des Liberalismus: Menschenrechte und Völkerrechte in der Geokultur des modernen Weltsystems", içinde: Biologismus, Rassismus, Nationalismus, Hrsg. Gero Fischer ve Maria Wölflingseder, Wien: Promedia, 1995, sayfa 184-200

Locke'un insan hakkında neredeyse gelişigüzel konuşması: doğal hukuka göre köleliğin haklılaştırılmasında kelimelerin ikili kullanımı

Robert Bernasconi

> Son zamanlarda muhitimizde bir Japon vardı. O buradan ayrılana kadar onun hakkında bir şey işitmedim. Eğer işitmiş olsaydım onunla bir konuşma fırsatı yakalamaya çalışırdım. Bana çok az ingilizce bildiği söylenmişti. Gerek Japonya ile ticaretimizin çok az olması gerekse bu ülkeden bize az sayıda insan gelmesinden ötürü onun nerede bulunabileceğini bilmenizin mümkün olabileceğini düşündüm. Size onunla nelerin konuşulması gerektiği hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim zira bu ülke hakkında hangi soruların sorulmasının daha uygun olacağını siz benden daha iyi bilirsiniz. Ama ben olsam ona Japonya'ya altın ve gümüş ithalatının yasaklanıp yasaklanmayacağını sorardım.

I

Modernliğin başlangıcında, ticaret fırsatlarını arttırmak için hevesli olan Avrupalılar, diğer kültürler hakkında bilgilerini arttırmaya çalışmışlardı. Çeşitli karşılaşmalar kendileri hakkındaki duyguları ve fikirlerinde karmaşık şekillerde geri tepmelere yol açmıştı. Bazı Avrupalılar, insan kültürlerinin sergilediği farklılıklar hakkında artan farkındalıklarının, kendi inanışları ve toplumsal pratiklerine yükledikleri normativiteye meydan okuduğunu gözlemlemişlerdi. Bu süreç günümüzde de devam etmektedir. Bununla birlikte, başlangıçta, farklılık-

ların mahkûm edilimesine daha sık rastlanıyordu. Hangi insan davranışının uygun olduğu sorusu, kimin insan sayılacağı sorusundan çok, kimin tam anlamıyla insan sayılacağının belirlenmesinde etkili oluyordu. Batı Metafiziği adı verilen anlayışı sorguladığımız bugünlerde, yeni olmasına rağmen uzun zamandır unutulmuş olan bağlamı hatırlamamız hayati bir önem taşımaktadır; çünkü hâlâ belirleyici olan kavramlar, nihaî formülasyonlarını bu bağlamdan almaktadır. John Locke sürekli olarak genişlemekte olan İngilizce konuşulan dünyada kurucu bir rol oynamıştır. Belki de, onun hem epistemolojinin bir felsefi disiplin olarak metafiziğin yerini aldığı, Anglo-Amerikan felsefe geleneğinin kurucusu, hem de Amerika'nın olmasa bile, belli bir Amerika fikrinin yaratıcısı olduğunu iddia etmek abartılı olmayacaktır. Bu çalışmada, Locke'un epistemolojisi ile siyaset felsefesi arasındaki, ya da daha kesin bir şekilde ifade edersek, insan anlayışı ile hak anlayışı arasındaki gerilimi sergilemeye çalışacağım. Bu gerilimin hakim şema tarafından marjinalize edilmiş olan halkların daha sonraki tarihleri için tayin edici sonuçları olduğu görülür..

Hakim uluslara mensup Avrupalılar, yabancı kültürlerle karşı kaşıya geldiklerinde, bu karşılaşma, iktisadi, siyasi ve dini çıkarlar tarafından yönetiliyordu. Ticaret Avrupa yayılmacılığına önderlik etmiş olabilirdi ama aynı zamanda fetih, köleleştirme ve vaftiz etme itkileri de ona eşlik ediyordu. Onüçüncü yüzyıldan Hıristiyanların köleleştirilmesine alışık olmasa bile, köleliğe hâlâ alışkın olan onaltıncı yüzyıl İspanya'sında, Amerikan yerlilerini vaftiz etmenin meşruiyeti ile erdemliliği ateşli bir şekilde tartışılıyordu.. İngilizler onyedinci yüzyılda ilk defa yoğun bir şekilde köle ticaretine giriştiklerinde, İngiltere'de ve İngiliz kolonistleri arasında, vaftiz etme ile kölelik arasındaki ilişki hakkında benzer bir tartışma yaşanmıştı. Her ne kadar Afrikalılar, Ortaçağ boyunca Akdeniz Avrupasında varolmuş özgür siyahlar ile siyahların köleliğine yabancı olmasalar da, Kuzey Avrupa için böyle bir durum söz konusu değildi. Amerika'daki İngiliz çiftlik sahipleri, bu tartışmaya daha geç katılmış olmakla beraber, kölelerin vaftiz edilmesinin kölelik kurumunu tehdit etmesinden çekiniyorlardı. Bu sebepten ötürü Carolina Temel Anayasası böyle bir durumun söz konusu olamayacağını açıkça belirtmek ihtiyacını hissetmişti:

Merhamet (Charity) bizim bütün insanların ruhları için iyilik istememizi şart koşarken ve Dinimiz, hiç kimsenin mülk veya haklarını değiştirmezken, diğer bütün insanlar gibi, kölelerin de kendileri için en uygun olduğunu düşündükleri kiliseye girmeleri ve dolayısıyla her özgür insan gibi bu kiliseye mensup olmaları adil olacaktır. Ancak hiçbir köle bu sayede efendisinin kendisi üzerinde sahip olduğu egemenlikten muaf tutulamayacak ve daha evvel tabi olduğu Durum ve koşullar aynen olduğu gibi kalacaktır.

Görünen o ki, onyedinci yüzyılı sonlarında, İngilizleri rahatsız eden şey, köleliğin insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğuna dair "modern" inanıştan çok, arta kalmış bir anlayış olarak, Hıristiyanları köleleştirmenin yanlış olduğudur. Gerçekten de, 1660'lardan evvel, köleleştirilmiş Amerikan yerlileri ile Siyahların, vaftiz olmaları karşılığında, özgür bırakıldığını gösteren bir takım kanıtlar mevcuttur. Bu olgu ve Hıristiyanlığın köleleri daha bağımsız kıldığına dair söy-

lenenler, köle sahiplerinin kölelerini kiliseden uzak tutmaya sevk etmişti. Bir takım istisnai kişilerin Afrikalı kölelere yönelik muamelenin aleyhinde konuşmuş olmaları, Amerika'da geliştirilmiş olduğu şekliyle köle ticaretinin sağlam bir şekilde savunulmasının yokluğunu daha da acaip kılar. Bu pratiğin arkasında o kadar güçlü bir ivme vardı ki, kendini savunmaya ihtiyaç bile duymuyordu.

Locke, Shaftesbury Ticaret ve Tarım İşletmeciliği İdare meclisinin sekreteri olması sayesinde, köle ticaretinin iç işleyişi hakkında birçok çağdaşından daha çok şey bilmesi gerekmesine rağmen, siyaset ile ilgili yazılarında Afrika köle ticaretinden, adeta, hiç bahis açmamıştır. Locke'un Afrika'da yürütülen köle ticareti hakkında herhangi bir tereddütü olduğunu gösteren hiçbir kayıt yoktur. Kraliyet Afrika Şirketinin hisselerinden iki tanesinin sahibi olmuş ve, 37 yaşında iken, yukarıda bir alıntı yapmış olduğumuz Carolina Anayasasının kaleme alınmasına katkıda bulunmuştu. Söz konusu belgede şöyle bir madde yeralıyordu, "Her özgür Carolinalı, sahibi olduğu zenci köleler üzerinde, söz konusu köleler hangi fikre sahip veya dine vb. mensup olursa olsun, mutlak iktidar ve otorite sahibi olacaktır." Locke, böylelikle, köle sahiplerinin köleleri üzerindeki iktidarlarına meşruiyet kazandıran en uç çerçevelerden bir tanesinin kurulmasına yardım etmiş oluyordu. "Mutlak iktidar" ifadesi daha sonra Locke tarafından Two Treatises of Government da yer alan kölelik ile ilgili tartışmalarında kullanılmıştır. Mutlak iktidar bir yaşam ve ölüm iktidarıydı. Bir başkası üzerinde mutlak iktidar sahibi olan köle sahibi bu şekilde köleleri üzerinde, kendi üzerindeki gücünden daha fazla iktidar sahibi oluyordu zira köle sahibinin intihar etme hakkı yoktu. Yaşama hakkını kaybedecek şekilde davranan kişi, köle olmuştur (2T, 23).

Locke'un açıklamasına göre, köleliğin kişileri haklarından mahrum ettiği ve böylelikle, insanlık sınıfından dışladığı zannedilebilir. Oysa Locke tam olarak tersini iddia ediyordu. Kişi insandan ziyade bir hayvan gibi davrandığı için, yaşama hakkını kaybedip, kendini köle olmaya müsait bir duruma getiriyordu (2T, 172 ve 181). Locke'un kölelik teorisi hakkın düşmesi (sükûtu) ilkesine dayanıyordu. Haksız bir savaşa girişerek doğal haklarını kaybeden insanlar üzerinde mutlak iktidar sahibi olunuyordu (2T, 178). Hiç hakkı yokken kuvvet kullanarak barışı bozmak, sadece zarar gören tarafından değil, insanlığın geri kalanı tarafından da,— doğa kanununun yürütme erkine uyarınca — cezalandırılmayı meşru kılıyordu. Böyle bir erk, belli bir sivil toplumun doğuşuna yol açan toplumsal sözleşmenin oluşum sürecinde devredilişine, kişilerde kalıyordu. Eğer birisi, doğa durumunda, karşılığında ölüm cezasının öngörüldüğü noktaya dek doğa kanunu ihlâl ettiyse, söz konusu kişi bir savaş durumu başlatmış oluyor ve başka herhangi biri, yanlış yapanı cezalandırmak için, doğa kanununun yürütme erkine başvurabiliyordu. Buna alternatif olarak, ölüm cezası ertelenebiliyor ve söz konusu kişi köleleştiriliyordu. Ancak köleden elde edilebilecek fayda tükendiğine kanaat getirildiğinde, ölüm cezası yeniden işleme koyulabiliyordu. Locke savaş durumuna yaptığı atıfla, köleliği doğal hukuka temelinde haklı kılmaya çalışır ve böylece kendi görüşünü, "adil ve hukuki bir savaşta elde edilen esirlerin" köleleştirilmesini meşru kılan ve eskiden beri geçerli olan teoriyle bir-

leştirmeye kalkışır (2T, 172).

Doğa Durumunu bir Eşitlik Durumu olarak (2T, 4), eşitliği de "İnsanın, başka bir insanın iradesi veya otoritesine boyun eğmeksizin, doğal özgürlük durumunda sahip olduğu eşit Hak" (2T, 54) olarak tanımlayan Locke'un, özgür insanlığın doğal haklarını etkili bir şekilde savunduğu sıklıkla iddia edilir. Ancak, Locke'un, köle sahiplerinin köleleri üzerindeki haklarını sivil toplumdan bağımsız bir şekilde edindiklerini kapsamlı bir şekilde haklılaştırdığını gözlemlemek daha az mümkün olmuştur. Çoğu teorisyen köleliğin sivil toplumun bir ürünü olduğuna kanaat getirmiş olduğu halde, Locke, köleliği sivil toplumdan önceye yerleştirmiş, bunu da Eski Yunan düşüncesinde yer alan "doğal" köle olma durumuna geri dönmeksizin yapmıştı. Ancak yine köleliği doğal bir ilişki olarak ele almasıyla, belki de bu türlü düşüncelerin yeniden saygınlık kazanmasını kolaylaştırmıştı. Her durumda, köleler sivil toplumun dışında yer alan bir mülkiyet şeklini oluşturuyorlardı. Köle sahipleri de, sivil toplum mülkiyeti korumak amacıyla tesis edildiği sürece, Lockeçu zeminlerde kendi konumlarını, yani sivil toplumun köle mülkiyetini korumaya mecbur olduğunu savunabiliyorları—ve savundular da. Yine de, Locke'un— her ne kadar Amerika'da çoktan beri uygulanıyor olsa da— köleliğin, savaş esirlerinden onların karıları ve çocuklarına sürekli olarak geçmesinin meşruiyetini özellikle reddettiğini unutmamamız gerekir (2T, 183). Locke'un onayladığı kölelik şekli, yaşadığı dönemin Amerika'sındaki İngiliz kolonilerinde uygulanandan çok, Romalıların uyguladıklarına benziyordu.

Locke'un onayladığı kölelik şekli ile yatırım yapıp denetlediği kölelik arasında böyle belirgin farklılıklar bulunduğu gerçeği, onun "yumuşak ancak önceden tasarlanmış bir ahlâkî rasyonelleşme"ye girişmiş olması ihtimalini ortadan kaldırır. John Dunn bu görüşü reddetmiş ve yerine Locke'un hatasını "salt ahlâkdışı bir kaçış" olarak tanımlamayı yeğlemişti. Ancak Dunn'ı yanıltan, bireyin ahlâklılığı alanına ait olan "ahlâkdışı bir kaçış" terimini kullanmanın bizatihi kendisinin, Locke'un kayıtsızlığının işaret ettiği, felsefî sorunlardan kaçmanın bir yolu olduğunu anlayamaması idi.. Doğal haklar ve özgürlük gibi modern kavramların şekillendiği bir çağda, sırf Locke değil, adeta bütün bir toplum açıkça, Afrikalıların köleleştirilmesini sorgusuz sualsiz onaylıyordu. Bir kültürü yaşatanların, geriye bakıldığında, kendi kültürlerine atfettikleri en derin değerlerle açıkça çelişen bir pratiğe girişmiş oldukları gerçeğini gözardı etmeleri nasıl mümkün olmuştur ? İnsanın "özgür doğduğunu" (2T, 61) söyleyerek Filmer'a karşı çıkan Locke'un, bir takım insanların köle doğduklarını varsayan bir pratiğe karşı takındığı sessiz tavıra ne demeli o halde ? Köle sahiplerine "Zenci köleleri" üzerinde mutlak iktidar sağlayan Carolina Temel Anayasası ile kölelik durumunun, sadece, insanların doğa kanuna karşı gelerek yaşama haklarını kaybetmeleri halinde söz konusu olduğunu ifade eden Two Treatises'i nasıl uzlaştırabliriz ? Bu koşul çok az durumda gerçeklik kazanmış olsa bile, herkese uygulanmadığı gibi, şüphesiz söz konusu kişilerin çocuklarını da kapsayacak bir şekilde genişletilemezdi. Teorisi ile eylemleri arasındaki çelişkiden rahatsız olmamış gözüken Locke'un (eğer geçici olarak adlandırısak) ahlâkî körlüğü ken-

disine has değil, içinde yaşadığı topluma ait bir özellik idi. Bu tutum ne ölçüde söz konusu kölelerin Afrikalı olmasının sonucuydu ? Locke, bir filozof olarak, Afrikalılar hakkında ne düşünüyordu ? "Özgür doğmuş olan" kimdi ? Bir başka deyişle, kim tam anlamıyla insan sayılıyordu ?

II

Fethetme, köleleştirme ve vaftiz etme itkisi, onaltı ve onyedinci yüzyıllarda insanlık kavramının genişlemesinin tartışıldığı ve artık unutulmuş olan, bağlamı sağlamıştır. Bu da Locke'un, bellibaşlı örnekleri olarak budalalar, geri zekâlılar (changelings), hilkât garibeleri, zalimler, ve yabanilerin oluşturduğu uç vakalara yer verdiği An Essay concerning Human Understanding adlı eserine dönerek, açıkça sergilenebilir. Kategorilere ayırma meselesi önemliydi. Yeni doğan bir kişinin beslenip beslenmeyeceği veya vaftiz edilip edilmeyeceği buna bağlıydı (III.iii.14). Locke böylesine kararlar vermenin zorluğuna dikkat çekmişti. Locke, aynı zamanda, dünyada yer alan çeşitli halkların farklı töre ve toplumsal pratiklerine de ilgi duyuyordu. Koyu bir seyahatname tutkunuydu. Bu kitaplar ona hakim olan felsefî görüşlere meydan okuma fırsatını veriyordu. "İnsanlık tarihi" ve "çeşitli insan kabileleri"ne yaptığı atıflarla, Locke doğuştan gelen ahlâkî ilkelerin varlığını reddetmişti (I.iii.9 ve 10). Kimi seyahatnameler bazı Afrika halklarını tamamen dışlamıştı. Locke'un Essay adlı eserinde zikrettiği çalışmalardan bir tanesi olan John Ovington'un A Voyage to Surat in the Year 1689, özellikle Hotantolar hakkındaki gözlemlerinde son derece aşağılayıcıdı: "[Hotantolar]İnsan türünün tam tersidirler, ...; öyle ki eğer rasyonel bir hayvan ile bir yaratık arasında herhangi bir geçiş varsa, Hotantolar bu geçiş türünün en mümtaz örneklerini teşkil ederler." Köleliği tartışırken ortaya attığı sorular ışığında, Locke'un Ovington'un görüşlerini paylaştığını gösteren belirtilerin olup olmadığını sorgulamak gerekir. Eğer Hotantolar tam anlamıyla insan değildiyseler, o zaman onların veya onlara benzer diğer halkların köleleştirilmelerine kimse aynı şekilde itiraz etmeyebilirdi. Ya da Locke, köleliği onaylayan ve kölelerin vaftiz edilmesini teşvik ederken, aynı zamanda siyahların insan olmadığını iddia eden düşünceye açıkça karşı çıkan Morgan Godwyn'e acaba katılır mıydı? Bu konuda karar vermeme yardım edecek doğrudan çok az delil buldum; ki bulduklarım da olumsuzdu. Örnek olarak, Locke Avrupalılar ile "Amerikanın eski vahşileri" arasındaki farklılıkları, söz konusu yerlilerin sadece demiri bilmemelerine bağlamakta ısrar ediyordu. Bu insanların "doğal donanımları ile davranış kurallarının en müreffeh ve nazik uluslarınkinden aşağı kalır bir tarafı yoktu" (IV.Xii.11). Acaba Locke'un çeşitli Afrika halkları için, benzer bir ifade kullanmamış olmasının özel bir anlamı mı vardır?

Locke'un Avrupalılar ile Afrikalılar arasındaki farktan adeta büyülenmiş olduğu, söz konusu insanları derilerinin renklerine göre karşılaştıran örnekler vermesinden açıkça ortaya çıkmaktadır (I.iii.25, II.xxv.1 ve 10, II.xxvii.8). Bununla birlikte renk kavramına yaptığı iki başvuru daha da manidardır. İlk bakışta tamamen itiraz edilebilir gibi durdukları halde, bunların, daha sonraki in-

celemede en azından daha karmaşık oldukları ve haklarında daha zor hüküm verilebildiği görülür. Soyut kavramlarla yürüttüğü bir tartışmada Locke şöyle bir cümle sarfeder "Ne kadar kesin olduğu belli olmasa da, İnsan bir hayvandır ya da rasyonel ya da beyazdır" ve devam eder, "İnsanın Özünü içeren şey, Beyazlığın Özünü de içinde taşır." Bununla beraber, bu tesbitleri açıkça sahiplenmemiş, onlara sadece "İnsan beyazdır" önermesinin anlamını yüklemiştir. Bu pasaj hakkında bir karar vermek konusunda ortaya çıkan tereddütlerin haklılığı, tamamen ters bir istikamete yönelmiş gibi gözüken, son bir örnekle yanyana getirildiğinde iki misli güçlenmiş oluyor. Söz konusu pasaj aşağıdadır:

Kafasında bir İnsan Fikri çizmiş olan çocuğun bu Fikrinin, ressamın gözle görünür Belirenleri (visible Appearences)bir araya getirmesinden müteşekkil bir resme benzemesi olasıdır; Anlağındaki Fikirlerin böylesine biraraya gelişi İnsan adını verdiği tek bir kompleks Fikri meydana getirir ki buradan da Çocuk, İngiltere'de tek bir deri renginin olmasından, yani beyaz olmasından ötürü, size bir Zencinin İnsan olmadığını ispatlayabilir zira İnsan adını verdiği karmaşık Fikri oluşturan sabit basit Fikirlerden biri de Beyaz renktir: Ve bu yüzden aynı şeyin hem olmasının hem de olmamasının imkânsız olduğu ilkesine dayanarak, bir Zencinin İnsan olmadığını ispatlayabilir. (IV.vii.16)

Locke, bağlamdan da anlaşılacağı üzere, çocuğun uslamlama sürecine katılmaz, ama bu da bizi hatanın tam olarak ne olabileceğine dair karar vermek göreviyle başbaşa bırakır. Locke'un argümanına göre, kurallara bağlı olarak akıl yürütme, en iyi ihtimalle, kişinin fikirlerinde nelerin içerildiğini söyleyebilir; deney ve gözlemin ötesinde temellenmiş olam tözlerin doğası hakkında hiçbir bilgi veremez (IV.vii.15). "Fikirlerimizin belirlenmemiş olduğu bir durumda", akıl yürütme "tehlikeli olabilir" (IV.vii.20).

Çocuk örneği, daha evvel Üçüncü kitapta açımlanmış olan, "Şeylerin yalın anlamları" ile "Şeylerin gerçekliği"ni birbirine karıştırma hatasını grafik olarak resmetmek için verilmişti (IV. vii.15. İlk baskı). Çocuk örneğini verdikten sonra Locke, devam ederek, daha gelişmiş zihinlerin de aynı sorunu üretebileceğini göstermişti. Öyleyse, eğer kişi, çocuğun dış şekil fikrine gülüp geçer ve onu rasyonel bir söylem içine dahil ederse, yine de kendisini bebeklerle geri zekâlıların insan olduklarını inkar etme noktasında bulabilir (IV.vii.17). Ancak, şekil fikri bir kenara bırakılıp, sadece dil ve akıl ile donanmış bir genel beden fikri dikkate alınırsa, konuşma ve aklın bedenle buluştuğu her kişinin, eli olmasa ya da dört ayağı bile olsa, insan olduğuna kanaat getirilebilir (IV.vii.18). Locke, okuyucularının, dört ayaklı bir kişiyi, söz konusu kişi ne kadar rasyonel olursa olsun, insan olarak kabul etmelerinin imkânsız olduğunu öngörmüştü. İkinci baskıya eklemiş olduğu, özdeşlik üzerine olan bölümde, Locke her kim felsefe yapan bir papağan görse, onun papağana benzeyen bir insan olduğuna değil, sadece "oldukça zeki ve rasyonel bir papağan" olduğuna kanaat getireceğini ifade etmişti (II.xxvii.8). Bizzat rasyonel hayvan fikri, doğrudan insan fikrini meydana getirmez. "Şu ve şu şekilli bir Beden" fikrinin ona eklemlenmesi gerekir. Buna bağlı olarak, Locke, okuyucularının bebekleri dışlayan her türlü insanlık tanımını reddedeceklerini kesinlikle ummuştu. Bu, her ne kadar daha az belir-

gin olsa da, Afrikalılar ya da en azından bazı Afrika halkları sözkonusu olduğunda da geçerliydi. Asıl soru Locke'un, yaptığı ayrımcılığı nasıl haklılaştırdığıdır. Locke'un "Zenciler insan değildir" diyen çocuğa vercek bir cevabının olmadığı yakınmasının bazı haklı tarafları olduğu görülüyor: "Eğer Locke çocuğun görüşünü reddetseydi, bunu herhangi bir ilke çerçevesinde yapmamış olurdu." Locke'un, insanlık anlayışını oluştururrken elinde bulunan kaynakların neler olduğu sorusu üçüncü bölümün konusunu oluşturuyor.

III

Locke'un, Essay concerning Human Understanding adlı eserinde kullandığı örnekler çerçevesinde, Siyahlara ne şekilde atıfta bulunduğu hakkındaki yukarıda yer alan inceleme, sadece filozofun zihnini meşgul eden meselelere bir nebze işaret etmeyi hedeflemiştir. Bu örnekler, tözlerin adları üstüne olan bölümde bulunan ve insan fikri hakkındaki en önemli tartışmasında, vurgunun nereye yapılması gerektiği konusunda ipuçları sunar. Tözler hakkındaki bölümün temeli, Locke'un, tözlerin adlarının, şeylerin gerçek doğasına tekabül etmediği ve insanların şeylerin gerçek doğası hakkında hiçbir şey bilemeyecekleri fikrine itirazıdır. Tözlerin adları, insan kurduğu fikir kümelerine dayanır (III.vi.1). Böylelikle bu adlar, gerçek özleri değil, nominal özleri temsil ederler. Locke, nominal özün tözlerin gerçek terkibine bağlı olduğunu iddia ettiğinde –ve bu sayede açıkça gerçek özü eski durumuna geri getirip bir takım epistemolojik sorunları da davet ediyordu– geleneksel çerçeve ile bağını da muhafaza etmiştir (III.vi.2). Ancak Locke'un ilgilendiği esas sorun, daha ziyade, birbirinden farklı kişilerin farklı özellik kümelerini aynı ada bağlayabilecekleri ihtimalinden kaynaklanmıştı. Essay bu sorunu irdelemiş ve, dil kullanımında kesinliği teşvik ederek, hafifletmeye çalışmıştı.

Locke'un tözlerin adları hakkındaki bölümde verdiği geçici tanıma göre insan "duyu ve akıl ile iradî hareketin belli bir şekildeki vücutta buluşması" idi (III.vi.3). Locke'un yürüttüğü tartışmanın bu noktadaki dayanağı, şu veya herhangi bir başka nominal özün ne kadar kırılgan olduğunu göstermekti. "Sahip olduğum hiçbir şey benim özüme ait değil" gibi görünecektir. "Bir Kaza, ya da Salgın benim Rengimi veya Şeklimi basbayağı değiştirebilir; Humma, veya Düşme (Fall) benim Aklımı ya da Hafızamı, veya her ikisini birden alıp götürebilir; ve bir Felç bende ne His, ne İdrak (Understanding), ne de Hayat bırakabilir" (III.vi.4). Burada savunulan, "özün, kelimenin yaygın kullanımıyla, Türlere ilişkin olduğu"nu göstermektir. Bir başka deyişle, bir özellik bir bireye, sadece söz konusu bireyin tasnif edildiği tür göz önünde bulundurulduğunda, özsel olur. Örneğin akıl sahibi olmak, benim özsel özelliğim değilken, bir insan sayılmama özsel olarak değerlendirilebilir. Bu da, belirli bir anda, "insan" adı verilen karmaşık fikre, neyin özsellik atfedildiğine bağlıdır (III.vi.5). Eğer iki veya daha fazla tikel varlığın, aynı özü paylaşıp paylaşmadığını ya da doğalarında özsel bir farklılık bulunup bulunmadığına karar vermek gerekiyorsa, izlenecek tek yol, söz konusu türün veya cinslerin, standardı ve özü olan soyut fikre bakmak-

tır.

Tözlerin, nominal özlerine —yani bir başka deyişle, "kendimiz" ce çerçevesi çizilmiş olan karmaşık fikirlere göre —tür ve cinslere bölünmesi, Locke'un, aynı türden olan bedenlerinin nasıl farklı nitelikler sergileyebileceğini açıklamasına imkan sağlamıştır (III.vi.8). Türler dışladıkları bedenler kadar farklı bedenler içerirler. Bu noktada, yapılan bölümlemeler gelişigüzeldir. Bu bölümlemeler tözsel formlar ya da gerçek özler üzerinde temellenmemiştir. Bu da Locke'u, görünür cismanî (corporeal) dünyadaki boşlukların ve uçurumların yokluğu hakkında kesin bir kabule sevketmiştir: "Bizden çok aşağıda, iniş kolay adımlarla sürer, ve Şeylerin devamlı dizileri birbirinden azıcık çekip alır, farklılaşır"(III.vi.12). Aynı şekilde Locke'a göre, "Nasıl yaratık cinsleri, bizden aşağılara doğru adım adım iniyorlarsa, bizden yukarıya, Onun sonsuzluğuna tırmanmalıdırlar" varsayımı yerinde olacaktır. Böylelikle Locke, Varlığın Büyük Zinciri görüşünün bir çeşit versiyonunu savunmuştur; bu görüş, devamlılık vurgusuyla, kendisinden sonra gelecek olan biyoloji üzerinde inanılmaz derecede etkili olacaktır. Daha sonra ileri süreceğim üzere, bu yaklaşım, aynı zamanda, halklar biçimindeki "insan" türleri veya grupları arasındaki siyasal ilişkiler üzerinde de etkili olacaktır.

Locke, tözsel formlarına göre tasnif edilmiş olan farklı doğal cinslerin düzenli bir sistem içinde bulundukları fikrini sorgularken, birbirinden farklı ve çeşitli kanıtlara başvurmuştur. Geliştirildikleri aşamada uyumsuz bir şekilde durarak göze batan aykırılıklara gönderme yapar: Kanatlı balıklar, suda yaşayan kuşlar, hem suda hem karada yaşayan hayvanlar, denizkızları ve "İnsan adı verilenler kadar Bilgi ve Akıl sahibi olduğu görünümü veren zalimler" (III.vi.12). Tpkı "hem Kuşlara hem Balıklara yakın olan, yani her iki türün arasında yer alan" (III.vi.12), hayvanlar varolduğu gibi, "İnsan ile Hayvan arasında yeralan bir şey de vardır" (IV.iv.13). Locke, belli bir şekilleri, hareketleri ve bir insanın yaşamına sahip olmalarına rağmen akılsız olan geri zekâlıları bu araya yerleştirir. Bu iddianın sadece bedenlerin sınırlı sayıda gerçek öze uyduğu görüşünü muhafaza edenleri karıştıracağını anlamaktaydı. Ancak yine de, Locke'un devrinde, kopma noktası, nereye yerleştirilmiş olursa olsun, yaşam ile ölüm arasındaki fark anlamına geliyordu. Sağlıklı ebeveynlerin çocukları olmalarına rağmen, bazı bebekler öylesine şekilsiz ve hatalıdılar ki, Locke, bu bebeklerin "hilkât garibesi" olarak görüldüğünü ve bu yüzden de ortadan kaldırıldıklarını gözlemlemişti. Ancak Locke, yine de, "düzgün bir bedene sahip bir gerizekâlıyı" bir "hilkât garibesinden" ayırdeden açık ve kesin ayrımların mevcut olmadığını vurgulamıştır. "Kulakları biraz uzatıp sivrilttin mi, burunu da normalden biraz daha yassılttın mı, duraklamaya başlarsın" (IV.iv.16). Hangi noktada şekilsiz bir bebeğin ruhu olmadığına karar verilir (IV.iv.16) ? Hangi noktada bir John Ovington'ın çıkıp da, Hotantoların insanlar ile yaratıklar arasında bir geçiş aşamasını temsil ettiklerine dair değerlendirmesi bir temel kazanıyor ? Farklı türler arasında üremenin mümkün olduğuna dair deliller, özellikle doğal cinsler kuramını daha da ciddi sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Locke sadece bir kedi ile fare örneğini gördüğünü aktarmakla yetinmemiş, aynı zamanda menşe'i Afrika

olan ve Afrika halklarının insanlık aleminin diğer üyeleriyle bağlarının çözülmesinde de etkili olan, kadınların mandril maymunlarından hamile kaldıkları (III.vi.23) iddialarını da sıklıkla vurgulamıştır.

Locke, söz konusu aykırılıkların tartışıldıması bağlamında, daha evvel gündeme gelmiş olan, yeni doğan çocukların vaftiz edilmesi sorununa (III.iii.14) yönelir. Bebeğin insandan türegelmesi gerçeği, onun insan olma durumunu garanti altına almamıştır: "Akıldan mahrum olup olmadıklarını bilmeksizin, tıpkı başka bir kalıpta yaratılmış çocuklar gibi, sırf dış görünümlerinin sıradan çocuklardan farklı olmasından ötürü, bir çok çeşit insan Cenininin muhafaza yahut vaftiz edilmesinin gerekip gerekmediği çok tartışılmıştır" (III.vi.26). Locke, biçimsizliği yüzünden, az kalsın vaftiz edilmeyecek olan Baş Keşiş Malotru'nun hikayesini zikreder. Nasıl olmuşa olmuş, sonunda Baş keşiş, geçici olarak insan ilân edilmişti. Ancak Locke, burnu biraz daha yassı diye, neden bir çocuğun rasyonel bir ruha sahip olduğuna kanaat getirildiğini sorgulamıştır. Aynı şekilde, "onay görmüş bir şekle' sahip olup da bir hayvamnkinden daha fazla akıl alâmeti göstermeyen insanlar da vardır. Locke bu soruyu, bireysel durumlarda bu tartışmalara dek varan kimin insan olup kimin olmadığını belirlemenin güçlüğünü göstermek için sormaz yalnızca. Aynı zamanda, ayrımların doğanın eseri olmadığı ve bu "Cinsleri ayıran katî ve değiştirilmez sınırların" bulumadığını (III.vi.27), öne sürmek için de sorar. Tartışmanın kesin bir özetinde, Locke şöyle yazar : "Şu ana kadar İnsan kelimesi hakkında sahip olduğumuz hiçbir tanımın, böylesine bir hayvan hakkındaki hiçbir tarifin, meraklı bir kişiyi tatmin edecek derecede, o kadar mükemmel ve tam olduğunu düşünmüyorum. Bu tanım ve tarifler, ortaya çıkabilecek ürünler ve vakalar hakkında bir karara varmamızı sağlayacak; Yaşam ve Ölüm, Vaftiz olmak veya olmamak konusunda, heryerde geçerli genel bir uzlaşıma ulaşmak söz konusu olduğunda daha da az mükemmel ve kesindirler. (III.vi.270. İster kölelerin isterse hatalı şekilli bebeklerin vaftiz edilmesi söz konusu olsun, kararlar verilmeliydi. Toplumsal pratikler sınırların çizilmesini gerektirmiştir. Ancak bu sınır çizimi, tanımlara başvurularak yapıldığı sürece, neredeyse bütünüyle raslantısal olana düzenlilik görünümü verdiği anlaşılmıştır. Rastlantısal olan, yapılan tanımları hiçbirşey kısıtlamadığı ölçüde rastlantısaldı. Daha kesin bir ifadeyle, nominal özlerin inşasında bir takım kısıtlamalar olduğu için neredeyse raslantısaldı. Her ne kadar tözlerin nominal özleri zihnin ürünü olsalar da, karma modlar dair fikirlerin tersine, keyfî olmayan bir şekilde inşa edilmişlerdir (III.vi.28). Tözlerin kompleks fikirlerini oluşturmak için biraraya getirilen fikirler doğayı izlerler: "İnsanlar istedikleri karmaşık Fikirleri üretip onlara istedikleri İsimleri verseler de, gerçekten varolan Şeylerden bahsettiklerinde, anlaşılacaklarsa, Fikirlerini, üzerine konuşacakları Şeylere, belli bir ölçüde uydurmaya mecburdurlar" (III.vi.28). Başka bir deyişle, fikirlerin birliği doğadan alınmıştır (III.vi.29). Bununla birlikte, Locke'un "tözsel Formlar üzerine sonuçsuz Araştırmalar' (III.vi.10) dan vazgeçtiğini de aklımızda tuttuğumuzda, onun nominal özleri tasnif etme kurallarına getirdiği kısıtlamaların zayıf kaldığı açıktır.

Locke basit fikirlerin Tözlerde "gerçekten birleşik ve bir arada bulundu-

ğu" durumlar ile "gerçekten hiçbir zaman birleşik ve birlikte bulunmadığı" (II.xxx.5) durumları birbirinden ayrıştırrmış, Tözlere dair karmaşık fikirlerimizin ilk tipe denk düştükleri sürece gerçek olduklarını önermiştir. Tözlere dair fikirlerin inşasında kişi özellikleri, raslantısal olarak değil ama, doğaya atıfta bulunarak bir araya getirir. Bu süreç ilk olarak, kısaca açıklayacağım üzere, arketipler kullanılarak; ikinci olarak, doğadaki benzerliklere dayanarak gerçekleştirilir. Doğada bulunan özgül varlıklar "her zaman yeni ve çeşitli olmadıkları gibi, birbirleriyle akraba olup, çoğu kez birbirine benzerler" (III.vi.37). Bu da tikel varlıkların sınıflandırılmalarının "temel" ini teşkil eder (III.vi.30).

Locke'a göre, "İnsan hakkında gelişigüzel konuşmamızın" sebebi, insanın gerçek özünün içyüzüne nüfüz edemememiz değil, aksine, "kendimizi, hâlâ Doğada yerleşik ve sabit Cinsler bulunduğuna dair Hayallere bırakmış olduğumuzdan, ne olduğunu bilmememizdir" (IV.iv.16). Locke bundan ötürü "Doğa, Şeylerin üretiminde düzenli işler, ve tek bir genel ad altında topladığımız her bireye, tamamen aynı gerçek Yapıyı vererek, bu Cinslerden her birine Sınırlar koyar" (III.x.20) şeklindeki önkabulü terketmeye çalışmıştır. Sınırlar sorunu sadece yersiz bir soru bağlamında ortaya çkar: " Bir insan, gördüğü şu veya bu şeyin, diyelim eğri büğrü ya da korkunç bir Cenin olsun, İnsan olup olmadığını sorduğunda, Sorunun, 'bu tikel şeyin, kendisinin İnsan adıyla ifade ettiği karmaşık Fikre uyup uymadığı', olmadığı açıktır. Esas soru, bu şeyin kendinde, İnsan adının temsil ettiğini varsaydığı, Şey Cinslerinin gerçek Özünü barındırıp barındırmadığıdır" (III.x.21). Eğer cinslere mensubiyet, herhangi bir gerçek öze dayanmayan, nominal özün tanımıca belirleniyorsa, o zaman türlerin genişlemesine dair belirsizlikler, tanımın yeterince kesinleşmediği sürece ortaya çıkar.

Her ne kadar tözlerin nominal özlerinin doğadan kopyalandıkları varsayılsa da, sınırları, doğanın değil, insanların koyduğu gibidir (III.vi.30). Locke neden "bir Shock ile bir Av Köpeğinin" — bir kaniş ile bir zağarın— bir Epanyol ile bir filin değerlendirildiği gibi, aynı şekilde, ayrı türler olarak değerlendirilmediğini sorar (III.vi.38). Oysa öyle değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştü. Sınırların doğa tarafından çizildiği klasik türler anlayışı ile bağlarını koparan Locke, kendi adını taşıyan her soyut fikrin ayrı br tür cluşturduğuna ve insanların da, hangi farklılıkların, söz konusu olan türe ait kompleks fikri oluştururken, özsel sayılacağını belirlediklerine kanaat getirmiştir (III.vi.39). Locke, bu temelde "Birine göre gerçek bir insan sayılan kişinin, bir başkasına göre sayılmayacağı" nın (III.vi.26) tabii ki farkındaydı. Bununla birlikte Locke bunun, daha iyi bir tanımın daha kesin bir tanım olması ile, töz fikri altında toplanan fikirlerin sayısının, fikiri "kendisi yapan çeşitli İhtimam, Çalışkanlık ve Hayalgücüne dayanması" (III.vi.29) meselesi olduğunu ileri sürüyor görünmektedir.

Locke, nominal öze sahip fikirlerimizin ne kadar kesinlik içerdiğini ne zaman remetmek istese, insan örneğinden altın örneğine geçmiştir. İnsan fikri başlangıçtan beri töze dair fikirlerimizin belirsizliğini göstermek için kullanılmıştır. Altın fikri ise, kişinin, bir arketip kullanımı yoluyla özellikler eklemesinin, nominal özlerin diline nasıl daha da kesinlik kazandırılabildğini, ileri sürmek amacıyla kullanılmştır. Farklı insanların birbirinden farklı altın fikirleri olduğu ko-

layca gösterilebilir, ancak bu fark çoğunlukla gözlemleme düzeyine bağlıdır. Kişinin gözlermleme sürecinde, özellikler eklenmesiyle altın anlayışı daha da sınırlanır. Kişi altının, bir çocuğun izlenimleri arasında sayılabilecek olan, açık parlak sarı renginden, önce ağırlığına, sonra eritilebilirliğine, daha da sonra yumuşaklığına vb. geçer (III.ii.3 ve III.vi.31). Sadece tedbirsiz ya da tembel olanlar delinin altınının kurbanı olurlar.

Kişinin kullandığı dile, verdiği emek ve gösterdiği ihtimam sayesinde, daha da kesinlik kazandırma süreci, "Kelimelerin ikili kullanımı"na fırsat vermiştir. Locke "ikili kullanım" ile kendi düşüncelerimizin kaydedilmesi ile, bu düşünceleri başkalarına aktarımını ayırdetmeyi (III.ix.1) değil, iletişim amacıyla kullanılan dil anlamıyla "ikili kullanımı" kasdetmişti. Böyle bir dilin, ticaret ve genelde karşılıklı konuşma örneklerinde olduğu gibi, bir sivil kullanımı ve de, daha büyük ölçüde kesinlik gerektiren, bir felsefi kullanımı vardır (III.ix.3). Sessiz bir uzlaşımla işleyen ortak kullanım sayesinde, bazı sesler bazı fikirlere uygun hale getirilir.(III.ii.8). Şüphesiz açık bir uyuşma (agreement), – şayet bir tane var ise,— bütün eksik taraflarıyla beraber, sadece sivil bir dil temelinde oluşturulabilir. İletişimde kullanılan sivil dilin her kelimesi, Lockeçu bir çerçeve içerisinde daha da belirleyici bir anlamda, ikili bir anlam içerir çünkü konuşanın kafasındaki fikrin duyanınkinden farklı olması her zaman mümkündür. Ne zaman biri konuşsa, söz konusu kişi felsefî yani mükemmel bir iletişimi mümkün kılan bir şekilde, tanımlanmış bir dil ile konuşmadıkça, "iki dil"de konuşur (III.ii.4). Bununla beraber, bu noktaya erişilmeden önce söz konusu bu iki kullanımın, sivil ve felsefî, birbirinin içine geçmiş ya da karışmış olduklarını söylemek mümkündür.

Locke'un, sivil dilin nasıl daha da kesinlik kazanabileceğini resmetmek istediğinde, insana dair fikirden altına dair fikre geçmesi tesadüfî değildir. Altına nispetle insan fikrinin kesinlik kazanabildiğini göstermek daha zordur. Problem arketip kullanımında yatmaktadır. İngiltere'de büyümüş olan çocuk için arketip "bir Zencinin insan olmadığı" dır (IV. viii.16). Özellikle rengin tasnif etmede önemi ortadayken, bu arketipe nasıl meydan okunabilirdi (III.vi.29) ? Locke, Peter, James, Mary ve Jane'e dair sahip olunan karmaşık fikire yeni bir şey eklemeksizin, ancak he birine özgün olanı dışarıda bıraktıktan sonra sadece hepsinde ortak olanı elde tutarak (III.iii.7), bir genel ad olarak insan fikrine nasıl ulaşılabilineceğini tanımlamıştır. Ancak soyutlama süreci birinin, bir bireyler topluluğuna dair daha önceden hazır bir fikre sahip olunduğunu varsayar ve böylelikle, farklı bir örneklem üzerinden farklı bir fikre ulaşmış herhangi birine meydan okumasına olanak sağlayacak hiçbir temel sağlamaz. Locke'un değerlendirmesi, en azından, hem insanların ayrıştırılmasında hem de farklılıkların bir normdan ayrılmak olarak görülmesinde renk terimlerinin nasıl bu kadar etkili olduğunu açıklama meziyetine sahiptir. Ancak, her ne kadar normdan sapmaların yol açtığı nefreti ele alacak kaynaklara sahip olmasa da, renk terimlerinden kendisini soyutlayan daha kapsamlı bir insanlık anlayışı, onlara bağlı kalan bir anlayıştan, bu fikrin, daha kesin bir tanımını verme iddiasında bulunamaz.

Artık hiçbirimiz, hiç bir durumda, arketipler temelinde tözlerin dilini icat eden Adem'in konumunda değiliz (III.vi.47). Toplumun üyeleri olarak, zaten yerleşik bir dile sahibiz (III.vi.51). Bize, sunulan arketiplerle birlikte, cinslere dair intikal etmiş fikirlerimizi sağlayan da yine bu dildir. Böylelikle Locke, insanın ussal bir hayvan olduğuna dair klasik anlayış sayesinde değil de, intikal eden insan anlayışı sayesinde, dil ve akıl sahibi olan ama, tıpkı konuşan papağan örneğinde olduğu gibi, "İnsanın alışılmış görüntüsüne" sahip olmayan (III.vi.29) - birisiyle karşılaşıldığında, bu yaratığın insan olmadığına dair en ufak bir tereddütün kalmayacağını güvenle söyleyebilmiştir. Şeyleri, duyusal nitelikleri sayesinde tasnif edip, adlandıran "cahil ve okur-yazar olmayan Halk", şeyler arasındaki farklılıkları, şeylerin tözsel şekillerine derinlemesine bakan "iyi eğtimli İnsanlar"dan daha iyi bilmektedirler (III.vi.24-25). Bununla birlikte kesinlik, sessiz bir anlaşmaya dayalı bir sözleşme ile değil, sadece uzlaşma, ama dahil edilen nitelikler veya fikirlerin katî sayısı ile özdeşlikleri üzerinde varılacak açık bir uzlaşma ile, meydana gelecektir. Yine de böylesine bir listenin ortaya çıkması, "bu basit Fikirlerin neler ve kaç tane olduklarını; hangi Fikirlerin, doğada sabit ve birbirinden ayrılmaz bir şekilde birleşmiş olduğunu; ve aynı Öznede her zaman beraber olarak bulunduğunu ortaya çıkarmak için, daha çok zaman, zahmet, beceri ile sıkı bir araştırma ve uzun bir incelemenin yapılmasını gerektirecektir" (III.vi.30). Ama kişi kesin bir tanım için gerekli olan zaman, temayül ve çalışkanlıktan mahrum olduğundan, az sayıda aşikar, dışsal belirtilerden derlenerek intikal etmiş fikirlere geri döner. Bunun ne anlama gelebileceği altın fikri örneğinde az çok açık iken, kimin insan olup kimin olmadığına dair hakim olan anlayışıla rekabet edilmesi ya da bunun kesinleştirilebilmesi için insan fikri üstünde karşılıklı bir anlaşmaya varmak amacıyla nasıl davranılabileceği ise daha az açıktır.

IV

Essay concerning Human Understanding adlı çalışmasında Locke, matematik bilimlerinde bulunan kesinlik ilkesini iki katına çıkaracağını iddia eden bir ahlâk bilimi sözünü vermişti. Locke, ahlâk karma modlar fikrine dayanmış olduğundan, ahlâk bilimlerinde kesinliğin elde edilebileceğini düşünmüştü. Tözlere dair fikirler bir arketipe uyabileceklerinden her zaman upuygunluktan uzak ve böylelikle her zaman yetersiz kalacaklardır oysa, karma modlara dair fikirlerin standardı kendi ürünümüz olduğu için upuygunluğa ulaşacaklardır (III.vi.46-47). Two Treatises'in en azından bir kısmını, karma mod çözümlemesi olarak sunmak mümkündür, ama daha ilginç olan Two Treatises'in de, Essay'de hakim olan töze dair aynı iki fikre, yani altın ve insana dair fikirlere, nasıl ağırlıklı olarak dayandığını görmektir. Bir kere daha Locke, ikincisine oranla, ilki ile daha rahattır. Locke için altının neden o kadar önemli olduğu açıktır. Özel mülkiyetin yapısını değiştiren ve sivil toplumu gerekli kılan paranın icadı ve kabul edilmesinin altında yatan sessiz anlaşma, sadece altının arzulanabilir olmasıyla mümkün olmuştu. Şayet toplumun temelinde altının paraya dönüş-

mesi yatıyorsa, Locke paranın denkliğinin değişmez olmasını şart görüyordu. Bu sebepten ötürü Locke ekonomi ile ilgili yazılarında sikke kırpma meselesi üzerinde durmuştu. Altın sikke sadece bir toplum içindeki ticareti teşvik etmekle kalmıyordu, aynı zamanda uluslararası ticaret de altın üzerinden yürüyordu. Locke'un bahsi geçen Japona sorusunun sebebi de bundandır. Bir ülke sadece para ithalatına müsaade ettiği müddetçe, "dünya ticaretine açık" demektir. İnsana dair fikrin belirlenimi için gerekli olan deliller her zaman, söz konusu şey altın olduğundaki kadar. hazır ve mevcut olmamıştır. Hakikiliğini anlamak için altın ile deney yapılabilirken, çocuğun aklî özelliklerinin gelişip gelişmeyeceğini görmek için beklemek gerekir. Aynı şey halklar için de geçerliydi. Locke, "Amerika'nın eski vahşileri" arasında "faydalı Sanatlar ve Yaşamı kolaylaştırma isteğinin bulunmaması" nı Demirin yokluğuna (IV.xii.11) bağlamaya ikna olmuşken, aynı açıklamanın Afrikalılar için yapılıp yapılamayacağı konusunda sessiz kalmıştır.

Meraklıları tatmin edebilmekten uzak olan insan tanımının, İkinci Deneme'de önerilen doğal haklar teorisinde önemli uzantıları vardır. Locke'a göre insanın doğadan gelen bir takım hakları vardır ve sivil toplumun görevi bunları korumaktır. Ancak insanın tanımı hakkında belirsizlikler mevcut ise, o zaman kimin bu haklara sahip olduğu da belirsizlik kazanmış olur. Özellikle İkinci Deneme'nin başında yer alan eşitlik ilkesini ifade ederken Locke, "Aynı türden ve kesimden Yaratıklar" a (2T, 4) konu ile ilgili atıfta bulunurken, istemeden de olsa, bu meseleyi gündeme getirir. Essay'i okumuş olanlar bu formülasyonun ne kadar elastik olduğunu bilirler. Bunun nedeni yalnızca cinslere dair fikrin belirsiz olması değildir, aynı zamanda, özellikle kesim kavramının aşağılıklık ile ilgili önyargıların kullanılması yetkisini vermiş gibi gözükmesidir. Locke insan sorusunu cevaplamış ve İkinci Deneme'nin başında kimin özgür doğduğunu tanımlamış olsaydı, bu tanıma bütün dünya halklarını dahil edebilirdi. Yine de eğer bunu bu kadar açıkça yapsaydı, içinde olduğu köle ticaretinin çelişkileri görünür olacaktı. Ancak Locke, Essay'de, bu soruyu sormanın uygun düşmeyeceğini saptamıştı. İnsana dair karmaşık fikir üstünde karşılıklı anlaşmanın yokluğunda yazılmış olan İkinci Deneme'deki doğal haklar tartışması muğlak kalmış olmasına rağmen, bu soru gerçek bir öz varsayacak ve böylelikle insan bahsini gelişigüzel kılacaktı. Ya da, daha açık şekilde söylersek, İkinci Deneme dilin ikili kullanımına katılmıştır.

Two Treatises başlangıçta Locke ile okuyucuları arasında bir anlaşmaya - sessiz bir anlaşmaya - dayanmıştı. Kitapta İngilizlere hitab edilmişti. Esas olarak onların özgürlüklerini güvenlik altına almaya yönelik bir çabayı oluşturuyordu. "İnsan" denildiğinde "İngiliz" anlaşılıyordu. Ancak dilin bu şekildeki sivil kullanımı, felsefî bir kurama dayanıyordu. Bu kuramın ima ettikleri, belki de Locke'un kendisinin farkına varamayacağı kadar, doğrudan bağlamın ötesine uzanıyordu. Two Treatises'in hikâyesi ve özel de, siyasi eylemin tarihinde kapladığı yer, belki de başlarda öngörülenden daha fazla birey ve grubun doğal haklarının genişletilmesine imkân tanıyan dilinin muğlaklığına bağlıdır. Bu durum hiçbir yerde Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde olduğu kadar açık değildir.

Araştırmacılar bu belge ile sağlanan haklar üzerinde Locke'un etkisinin derecesini tartışmaya devam etmektedir ancak onun imzası, söz konusu hakların verildiği "halklar"a kimlerin dahil olacağının muğlaklığı altında da bulunur. Bu muğlaklık Birleşik Devletler'deki toplumsal değişim taraftarlarının Bildirge'ye, daha çok ve kararlı bir şekilde Anayasaya, başvurmalarının yolunu açmışsa da, muhafazakârlar için de benzer bir yol açmıştır: Bunlar, saati durdurmanın bir yolu olarak, özellikle de kurucuların niyetlerine başvurmak suretiyle, söz konusu anayasal araçları kullanmışlardır. Böylece, Yüksek Hakim Taney, Dred Scott Davasının sonunda Mahkeme'nin kararını açıklarken getirmiş olduğu "bütün insanlar eşit yaratılmışlardır" önermesinin çağdaşları tarafından "bütün insanlık ailesini" kucakladığı şeklinde anlaşılacağını teslim etmişken, o bunun yasal meselelerde önemsiz olduğuna hükmünü vermişti. Locke'un anahatlarını çizdiği ayrımlar çerçevesinde, Taney dilin sivil kullanımındaki gelişmeyi kabul etmiş, ancak bunun ele alınmasını, belgeyi kaleme alan kuruculara isnat edilen felsefi kullanım lehine yaptığı yasal belge yorumunun dışında bırakmıştı.

Son çözümlemede doğal haklar kuramının doğaya değil konvansiyona, özellikle kimin bu haklara sahip olacağını belirleyen konvansiyona dayanması bir paradokstu. Two Treatises'in okuyucuları arasında bu hakların nereye kadar genişleyeceği hakkında sessiz bir anlaşma vardı. Doğal haklar doktrininin, kendilerine bu haklar tanınmamış olanlar için neden oldukça etkisiz bir başvuru olmasının bir nedeni vardır. Toprak sahibi İngilizlerin, kelimenin etkili kullanımında, "insan" olduklarına dair en ufak bir şüphe yoktur ki bu da, neden haklarının savunulup, "kölelikleri" adı verilen şeye karşı korunmalarında kurama güvenebileceklerini göstermektedir. İlgili İngiliz erkek kitlesi için söz konusu durumlar daha önemsiz iken, İngiliz kadınları için bu daha da önemsizdi. Ancak sorun Afrikalı kölelere uygulandığında dana belirgin bir hal alıyordu. Şayet cinsin gerçek özünün incelenmesi kanlamına geliyorsa, bir Afrikalı kölenin insan olduğu ve öyleyse bir takım haklara sahip olması incelenmeye açık bir soru değildi. İnsan olmak, belirli bir topluluğun ya da söz konusu topluluğun hakim üyelerinin sahip olduğu onlara geçmişten intikal etmiş olan fikirlere göre insan sayılmak demekti. Bir konvansiyon, dilin kullanımına yerleşmiş olan sessiz bir anlaşma meselesiydi. Bu da doğal haklar doktrininin neden bütün bir insanlığın haklarını güvence altına almadığını açıklıyor. Karar verme erki, hakim dilin denetimini elinde tutanlarda kalır. Bu da genelde kanun yapma gücüne sahip olanlar anlamına gelmiştir. Ancak filozof Locke insan fikrinin sivil kullanımında ısrar etmiş ve onu tanımlamakla felsefî bir kullanım oluşturmaktan sakınmıştır. Böylelikle Locke'un çığır açan doğal haklar felsefesi, son çözümlemede siyasî bir konvansiyonalizm oluşturan, felsefî bir konvansiyonalizme dayanır. Söz konusu siyasî konvansiyonalizm şu olguda bulunur: Locke, sıra gündelik lullanımına meydan okumasına imkân tanıyacak olan insan fikrine geldiğinde, özellikle de mesele tartışılan ya da sessiz dışlama olduğunda, konuşma zeminini kaybeder. Dışlama Locke'un metinlerinde farklı şekiller alırken, hiçbir zaman Afrika köle ticaretinin doğrudan tartışılmasının keyfî bir şekilde es geçilmesinde olduğu kadar dokunaklı bir hal almamıştır. Bu zamanının benzeri gö-

rülmemiş korkunçluktaki köleliğini nefretle karşılamayan ve köleliği, ticari faydaları gözönüne alındığında, tasvip eden bir kölelik reddi düşüncesinin çelişkisini doğurur.

Locke'un metinleri, bir yandan söz konusu çelişkinin gizlenmesi, tahammül edilebilir kılınması ve sonuç olarak çözülebilmesine imkan veren çerçeveyi sağlama alırken, öbür yandan, ötekini dışlamayan ancak yine ötekini, beyaz insan, daha kesin olarak da, beyaz erkeğin normativitesiyle mukayese edildiğinde, sapkın bir biçim olarak yargılayan, başka tür bir ırkçılığın sınırlarını çizer. Sıra doğal hakların uygulanmasına geldiğinde, kişinin insan olup olmadığı sorusu önemli olmakla beraber, insanlık kavramının bir arketip üzerine inşa edilmesinden doğan yeni bir problemler kümesi ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, her yeni 'örnek', kendisine insan olma statüsü tanınmış olduğu durumda bile, merkezi olana az ya da çok yaklaşmış veya ondan uzaklaşmış olarak değerlendirilir. Sonuç olarak eğilim, arketipten her sapmayı bir noksanlık ya da bir başarısızlık olarak ele almak idi. Çok fazla seyahat etmemiş olan Locke, örnek olarak, Afrikalıların karşılaştıkları Avrupalılar hakkında neler düşünmüş olabileceklerini çok da fazla hesaba katmamıştı. Irkçılığın bu türü hâlâ yerli yerinde durmaktadır.

İnsan fikrinin nasıl oluştuğuna dair Locke'un değerlendirmesi iki yönlü olup, söz konusu kavramın hem genişlemesine hem de daralmasına imkân tanımıştır. Değerlendirmenin esnekliği ise kavramın belirlenemezliğinde yatmaktadır. Bu değerlendirme, diğer ırklarla temas çoğaldıkça, genişlemeye imkân tanımakla kalmamış, aynı zamanda bir kurgu olarak söz konusu fikrin, nasıl kolayca genişletilebileceğine de bir açıklama getirmiştir. Dahası, bir doğal haklar felsefesi, belki de sadece dilbilgisel konvansiyonalizm bağlamında kabul görebilirdi. Two Treatises'de açıkça geniş bir insanlık anlayışının bulunmaması, Locke'un kitabının, yüzelli yıl boyunca doğal haklar kuramını evrensel olarak kullanmaya hiçbir şekilde hazır olmayan insanlarca, alınıp kullanılmasına katkıda bulunmuştur. Irkçılık nadiren —ve belki de destekli bir biçimde sadece daha sonraları— "Zencileri" insanlıktan açılça dışlayan bir biçim almıştır. Locke böyle bir dışlamanın ne lehinde ne de aleyhinde konuşur. Ancak onun düşüncesi, cinsin aşamalı değişimi ile, Varlığın Büyük Zinciri uyarınca "insan" türünün bütün üyelerinin bir arketipe yaklaştıklarını varsayan ve bu arketipten ayrılışlarını derecelendiren ırkçılığa müsaitti. İnsan hakkında böylesine bir bahis, herşey olabilir fakat gelişigüzel değildir. Bundan ötürü, liberal hümanizmin yapısına ait olup olmadığı sorusu gündeme getirmektedir.

1. Locke to Dr. Hans Sloane, 15 March 1697. The Correspondence of John Locke, vol. 6, ed. E.S. De Beer, (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 35-36. Dr Sloane bu kişiyle konuştuktan üç gün sonra cevap vermiş, ancak söz konusu kişiden Çinli olarak bahsetmişti. Ibid. p. 56.

2. Bak. Lewis Hanke, Aristotle and the American Indians (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1970).

3. Article 98. The Fundamental Constitutions of Carolina, 1699. North Carolina Charters and Constitutions 1578-1698, ed. Mattie Erma Edwards Parker, (Raleigh, North Carolina:: Carolina Charter Tercentenary Commission, 1963), p. 150.

4. Her ne kadar Sir Peter Colleton "büyük ve önemli katkılarından" ötürü kendisini kutlamışsa da, Locke'un Carolina Anayasası'nın hazırlanmasında oynadığı rolün boyutları tartışma konusudur. The Correspondence of John Locke, vol. One, ed. E.S. De Beer, (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 395. Yakın zamanlarda, sık sık iddia edildiği gibi belgenin bütünüyle Locke'un kaleminden çıkmadığı ama elyazısının üzerinde bir takım düzeltmeler yapılmış olduğundan ötürü, Locke'un yazarlığı konusunda tereddütler ortaya çıkmıştır. J.R. Milton, "John Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina," The Locke Newsletter vol. 21, 1990, pp. 111-133. Bununla birlikte, artık "Zenci köleleri üzerindeki mutlak Otoritesi" cümlesinin "Zenci köleleri üzerindeki mutlak iktidar ve Otoritesi" şeklinde değiştiği 101. Maddedeki cümledeki elyazısının Locke'a ait olduğu söylenmektedir. North Carolina Charters and Constitutions 1578-1698, p. 164.

5. John Locke, Two Treatises of Government, ed. Peter Laslett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Göndermelerde, sırasıyla First and Second Treatises için, 1T ve 2T, ve devamında, bölüm numarası verilecek ve bu göndermeler metninin aslında yer alacaktır. Mutlak iktidar hakkında bak., örnek olarak, 1T, 51 ve 2T, 135.

6. Raymond Polin, La politique morale de John Locke, (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 280.

7. Bu salt teori değildi. Onaltıncı yüzyıl İspanya'sında, bütün köle satıcıları, bir kraliyet memurunun önünde, kölelerin adil bir savaş sonucunda elde edildiklerine, yemin etmeye mecburdular. William D. Phillips, Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade, p. 165.

8. Polin, La politique morale de John Locke, p. 280. Ruth Grant, John Locke's Liberalism (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 68 n. Martin Seliger bunu açıkça unutmuştu. Bak. adı geçen yazarın "Locke, liberalism and nationalism," John Locke: Problems and Perspectives ed. John Yolton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 28.

9. John Dunn, The Political Thought of John Locke (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 175 n.

10. An Essay concerning Human Understanding, ed. Peter Nidditch, (Oxford: Oxford University Press, 1985). Essay'e yapılan göndermelerde sırasıyla Kitap, bölüm ve seksiyon numaraları verilecek ve bu göndermeler metnin aslında yer alacaktır.

11. Locke, diğer kültürler hakkında bilgisini arttırabilmek için başka fırsatlardan da istifade etmeye çalışmıştı. Her ne kadar söz konusu kişinin bir Çinli ni yoksa bir Japon mu olduğu karışık olsa da, Asyalılara ilgisi epigrafa alıntılınan yazışmasında görülmektedir. Locke'un altın ithalatına ilişkin özel ilgisi, ticari kaygıların antroplolojik değerlendirmelere nisbetle daha ağır bastığını ortaya koyar.

12. A Voyage to Surat, ed. H. G. Rawlinson, (London: Humphrey Milford, 1929), p. 284.

13. Rev. Morgan Godwyn, The Negro's and Indians Advocate, Suing for Their Admission into the Church: or, a Persuasive to the Instructing and Baptizing of the Negro's and Indians in Out Plantations (London: 1680); A Supplement to the Negro's and Indian's Advocate (London: 1681); ve Trade preferr'd before Religion and Christ made to give place to Mammon (London: 1685). Locke'un kütüphanesinde bu kitabın bir kopyası vardı. Bak. John Harrison ve Peter Laslett, The Library of John Locke (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 144. Godwyn bu görüşleri uzlaştırma çabasını sarfederken, işletmeciler ile Kilise'nin çıkarları arasında algılanan çatışmayı açık bir şekilde gösterir. Godwyn'in önemi yalnızca, Afrikalıların uygarlığı konusundaki ısrarının köleliğin Hıristiyanlıkla uyumlu olduğuna dair kanaatini değiştirmesinden kaynaklanmaz. O aynı zamanda o dönemdeki Barbados'taki işletme sahiplerinin önyargılarındaki Zenci-karşıtı hissiyatın bir takım aşırılıklarının da en iyi delillerini gösterir. Bu önyargılar arasında "Zenciler Hayvandır" (The Negro's and Indians Advocate p. 39) görüşü de yer alır. Her ne kadar Godwyn'in adı kölelelik ve ırkçılık bahislerinde sık sık geçse de, kendisinin, başından beri kabul edildiği üzere ve Locke'un erken 1660'larda Oxford'daki Christ Church Colle-

ge'in ilk öğrencileri arasında saydığı Morgan Godwyn ile aynı kişi olduğuna inanmıyorum. Söz konusu liste Maurice Cranston'un John Locke (New York: MacMillan, 1957), pp. 71-72, adlı eserinde yeniden verilmiştir.

14. Bir yorumcu, Constantine Caffentzis, söz konusu pasajın retorik düzlemindeki gücünün, eğer Locke'un bu görüşe katıldığı kabul edilirse, daha da artacağını öne sürmüştür. Zira Locke "insanlık hayvanlıktır" ya da "insanlık ussalıktır" gibi kötü-kurulmuş önermeler ile " İnsan bir Hayvandır" veya "İnsan rasyoneldir" gibi doğru-kurulmuş önermeleri karşılaştırıyordu. Eğer üç önermenin tümünün de doğru olduğunu kabul edersek, o zaman biçim değişikliğinin açıkça daha fazla etkisi olacaktır. Yine de önermelerin doğrulukları ya da yanlışlıkları Locke'un tartışmasında yer almaz ve tıpkı Caffentzis'in yaptığı gibi, söz konusu önermelerin salt retorik gücünden sonuçlar çıkarmamak gerekir. Caffentzis aynı zamanda Locke'un insanın rasyonel bir hayvan olduğu şeklindeki tanımla sorunları olduğu gerçeğini gözardı gibi gözüküyor. Constantine George Caffentzis, Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government (New York: Autonomedia, 1989), pp. 193-95

15. "Güldürücülük ve söylem" Godwyn'in The Negro's and Indians Advocate, p. 13 te Afrikalıların uygarlıkalarına dair delil olarak başvurduğu iki özelliktir.

16. Henry Bracken, "Philosophy and Racism." Universitas 8, pp. 246-247.

17. Locke II.vi.6'deki sorunu yumuşatmaya çalışmıştı.

18. Arthur Lovejoy, The Great Chain of Being (New York: Harper & Row, 1960(, pp. 228-229.

19. Locke'un, bir karma-mod analizi örneği olarak, Ikinci Denemede yeralan mülkiyet bahsine dair bir okuma denemesi için, bak. John Yolton, Locke and the Compass of Human Understanding (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 181-195.

20. Robert Bernasconi, "Locke and the Politics of Desire," Eco-Ethica et Logica, ed. T. Imamichi, Acta Institutionis Philosophiae et Aesthetica, vol. 7, 1989, pp. 97-110.

21. Locke on Money, ed. Patrick Hyde Kelly (Oxford: Oxford University Press, 1991), vol. 1, pp. 233-234 ve vol. 2, pp. 410-411.

22. Amerika'da köleliğe karşı doğal haklar muhalefetinin gelişmesinde Locke'un oynadığı rol hakkında, bak. William Sumner Jenkins, Pro-Slavery Thought in the Old South (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1960), pp. 22-25.

23. Dredd Scott v. Stanford, 60 U.S. (19 How) 410 (1857). Ayrıca bak. R. Bernasconi, "The Constitution of the People: Frederick Douglass and the Dredd Scott Decision," Cardozo Law Review 13, 1992, pp. 101-116, özellikle 103.

24. Bu, açıkça, aşağıdaki satırları yazan Godwyn ile tezat teşkil eder: "İyi bilindiği üzere, eğer içlerindeki Duygularını söylemeye cesaret edebilmiş olsalardı, Zenciler kendi ülkelerinde, ve belki burada da, kendi ten renkleri hakkında biz Avrupalılarınki gibi ulvî düşünceler üretebilir; ve yine aynı zamanda karşılarındakileri benzeri bir şekilde küçük görebilirler (Mr. Bloom'un Coğrayfya kitabında şahit olduğu üzere, Japon yerlisi bundan ötürü kendi gibi olanların benzerliği ile bütün Yabancıların Tarz ve Davranışlarını ayıredebilmiştir)" (The Negro's and Indians Advocate)

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde antisemitizm

Rıfat N. Bali

Giriş

Irkçılık ve onun bir tezahürü olan antisemitizm, yani Yahudi düşmanlığı, günümüz Türkiye'sinin pek incelenmemiş konularından biridir. Bu alanda yurtdışında yapılmış olan incelemeler Türkçeye çevrilmediklerinden Türkiye'nin bugüne dek incelenmemiş onlarca sosyal bilim ve tarih konularından bir diğeri de antisemitizm oldu[1]. Türkiye'deki düşünce akımları, sağ ve sol gibi çok geniş iki cenah halinde ayrıştırıldığında, antisemitizm açısından solun nispeten temiz bir maziye sahip olduğu görülebilir. Solda rastlanan ve antisemitizmden ziyade "azınlık karşıtı" diye adlandırılabilecek tezahürler genellikle azınlıkların, bu arada özellikle Yahudilerin, "komprador", "kapitalist" "ABD ve emperyalist güçlerin işbirlikçisi, komisyoncusu ve/veya uzantısı" gibi basma kalıp klişelerle tanımlanmaları şeklinde ortaya çıktı. Sağ düşüncede rastlanan ve hiç tereddüde mahal vermeyen antisemit isnatlar Türk sol düşüncesinde rastlanmadı[2].

Türkiye'de rastlanan antisemitizmin milliyetçi ve İslâmcı akımları içine alan sağ düşünce cenahında yoğun ve yaygın bir şekilde yer almasından ötürü bu makale milliyetçi ve İslâmcı ideolojilerin yayımlarında yer alan antisemitizmi tahlil etmeye çalışacaktır. Bu tahlil yapılırken temel veri olarak antisemitizmin her devirdeki temel klasik eserlerinden olan *Siyon Önderlerinin Protokolleri*[3] ve Adolf Hitler'in *Kavgam* kitaplarının Türkiye'deki yayın serüvenleri, ve II. Dünya Savaşı sırasında Yahudilerin Nazilerin soykırımına uğramış oldukları gerçeğinin aslında Yahudilerin uydurmuş oldukları bir yalan, düzmece bir senaryo olduğu yönündeki "revizyonist tarihçiler"in bilimsel araştırma kisvesi altında ileri sürdükleri ve kısaca "Soykırım inkârı" olarak özetlenebilecek olan antisemit yayımların Türk basın ve yayın alanındaki örnekleri temel alınacaktır. Bu

iki kitabın ve "soykırım inkârı"nın bu tahlile temel veri olarak alınmalarındaki neden, bu tür yayımların İslâmî ve milliyetçi ideolojilerde sanıldığından çok daha yaygın bir şekilde rastlanmalarından, ve daha da önemlisi, gerçek olarak kabul edilmelerinden dolayıdır.

Türkiye'deki sağ düşüncenin en bariz vasıflarının birinin antisemit oluşu pek çok kişi tarafından bilinen, ancak açıkça ifade edilmeyen bir gerçek olup, sadece muhafazakâr görüşlü aydınlardan Beşir Ayvazoğlu tarafından "1960'lardan sonra sağın ayırıcı vasıflarından biri de anti komünistliği kadar antisemit oluşudur" tespitiyle dile getirildi[4]. Benzer bir şekilde milliyetçi *Orta Doğu* gazetesi dış politika yazarı Ferruh Sezgin'in Türkiye-İsrail ilişkilerini inceleyen bir makalesinin yer aldığı *Avrasya Dosyası* dergisinin yayın kurulu da makaleyi tanıtır İngilizce özette "Türkiye'nin siyasetinde inkâr edilmesi mümkün olmayan bir önemi olan Türk milliyetçiliği antisemitik bir yapıyla tanımlanır" tespitini yaptı[5].

Türkiye Yahudilerinin Antisemitizmin Mevcudiyetini İnkâr Etmeye Yönelik Gayretleri ve Nedenleri

Antisemitizmin Türkiye'de mevcut olup olmadığı konusu tartışmaya açıldığı veya ilmî bir makaleye inceleme konusu olduğu an, araştırmacı çok duyarlı bir noktaya el attığını başta Türkiye Yahudi cemaatini temsil eden birey ve/veya kurumlardan gelen telâşlı ve heyecanlı tepkilerden anlar. Bu bireyler ve/veya kurumlar konunun tartışmaya açıldığı her ortamda antisemitizmin Türkiye'de mevcut olmadığını, hatta ve hatta hiçbir zaman mevcut ol(a)mayacağını güçlü bir dille belirtmişler ve bunu bilimsel toplantılarda da tebliğ halinde sunmayı da eksik etmemişlerdir[6]. Benzeri bir davranış sosyal demokrat kimlikli liberal aydınlarda da görüldü. *Milliyet* gazetesi yazarlarından Şahin Alpay siyasal İslâm'la ilgili bir makalesinde "Milli Görüş saflarındaki antisemitizmin, İsrail'le mücadele eden Arap milliyetçiliğinden ithal olduğuna, Yahudi düşmanlığının Türkiye geleneğinde yeri bulunmadığına dikkati çekeriz" tespitinde bulunup, İslâmî hareketin içinde antisemitizmin mevcut olduğunu kabul etmesine rağmen, bunun esas nedenini "Arap milliyetçiliğinden ithal olduğu" gibi kolaycı bir çözümle Orta Doğu'dan gelen etki ve telkinlerde aradı, Türkiye'ye has özgün nedenlerinin mevcut olabileceğini hiç düşünmek istemedi[7].

Türkiye Yahudi cemaatini kamuoyunda temsil eder konumda olan Yahudi işadamlarının Türkiye'de antisemitizmin mevcut olmadığını güçlü bir şekilde vaaz etmelerine neden olan ortam, Türk Yahudi cemaatinin önde gelen işadamları ve liderlerinin 1980'li yılların ortasından itibaren Türkiye'yi, başta A.B.D. olmak üzere, yurtdışı platformlarda tanıtma gibi bir misyonu üstlen(diril)miş olmalarından dolayı oluştu. Bu misyon özellikle İspanya'dan 1492 yılında kovulmuş olan Sefarad (İspanyol kökenli) Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmelerinin beş yüzüncü yılının 1992 yılında kutlanması için, 1989 yılında kurulan 500. Yıl Vakfı[8] tarafından üstlen(diril)di ve günümüze dek sürdürüldü.

Antisemitizmin mevcut olmadığının iddiası aynı Yahudi işadamı/lobici çev-

reler tarafından Türk Yahudi cemaatinin Cumhuriyet dönemindeki tarihinde meydana gelmiş olan tüm ırkçı, ayrımcı ve Yahudi karşıtı olayları yok varsaymak, inkâr etmek, önemlerini azaltmak, mazur görmek, tek kelimeyle kendi tarihlerini "sterilize etmek" şeklinde de tezahür etti. Bu tür "ayıklayıcı/seçici" bir tarih anlayışının gelişmesinin nedeni de Türkiye'nin tanıtımı söz konusu olduğunda, özellikle insan hakları ihlâlleri konusunda Türkiye'nin yıpranmış ve yorgun görünümünü parlatma ve yurtdışı çevrelerinde "Türkiye'yi pazarlama" görevini üstlenmiş olan Yahudi işadamları/lobicilerinin kendi cemaatlerinin tarihinde yer alan, en hafif deyimiyle tatsız olayların, bu tür bir tanıtım misyonuna gölge düşürmelerini istememelerinden dolayı meydana geldi.

Bu davranış tarzı ve tanıtım mantığı içinde antisemitizm de kendine düşen payı aldı ve Türkiye'de mevcut olmadığı ileri sürüldü. Antisemitizmin Türkiye'de rastlanmadığının özellikle Türkiye Yahudilerini kamuoyunda temsil eden güçlü işadamları tarafından ifade edilmesi de bu tür beyanların, konuyu yakından izlemeyen bireyler ve vasat kamuoyu nezdinde, ciddi bir inandırıcılık kazanmasına yol açtı. Bir yandan bu tanıtım faktörünün ağır basmasından, diğer yandan kamuoyunun gözü önünde siyasal iktidarla ve özellikle siyasal İslâm'la bir tartışmaya girmek istemeyen ve Türkiye Yahudi toplumunu yurt içi ve dışı platformlarda temsil eder konumda olup, RP yönetimindeki büyük kentlerin yerel yönetimleriyle güçlü iş ilişkilerinde bulunan ve kamuoyunda Türkiye Yahudi cemaatini zımnen temsil eder gözüken Yahudi asıllı büyük işadamları, olur olmaz her vesileyle, antisemitizmin Türkiye'de mevcut olmadığını yüksek sesli bir şekilde tekrarlayıp durmuşlardır[9].

Türkiye'de antisemitizmin doğmasına neden olan sebepler

İslâmcılara has nedenler

a) Sultan Abdülhamid'in hal'i

Antisemitizmin Türkiye'de doğup serpilmesinde ve kök salmasında birçok neden rol oynamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve bunun yerine çok daha küçük topraklara sahip bir Cumhuriyetin kurulması Türk aydını üzerinde oldukça olumsuz izlenimler bıraktı. Türk aydını, ve, muhafazakâr ve milliyetçi değerlere bağlı vasat ferdi Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmış olmasını hiçbir zaman kabullenemedi, ve bunun müsebbibi olarak Türkiye'de yaşayan Rum, Ermeni ve Yahudi azınlıkları gördü. Bu düşüncenin gerisinde gayri müslim azınlık toplumları içinden bazı bireylerin Kurtuluş Savaşı sırasındaki ayrılıkçı hareketlere girişmiş bulunmaları yatıyordu. Her ne kadar Yahudilerin Kurtuluş Savaşı sırasında böyle ayrılıkçı teşebbüsleri ve emelleri olmadıysa da Filistin'de bir Yahudi yurdunun kurulmasını amaçlayan siyonizm İslâmcıların gözünde ayrılıkçı ve ondan daha da vahimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesine yol açan bir hareket olarak kabul edildi.

Türkiye'deki milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı düşünce dünyasında Osmanlı İmparatorluğu'nun son sultanlarından II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi bir yerde İmparatorluğun çöküş sürecinin başlangıcını simgeledi. Bu taht-

tan indirilişinin İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından yapılması, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin nüfusunun çoğunluğunun Yahudi ve dönme[10] olan Selanik'te doğmuş olması, gizli toplantılarını üyelerinin çoğunluğunun Yahudi ve dönmelerden oluşan Selanik farmason localarında yapması nedeniyle İslâmcıların ve milliyetçilerin zihinlerinde II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin bir "Yahudi-siyonist-farmason-dönme komplosu" olarak kabul edilmesine yol açtı[11]. Abdülhamid'in hal'ini tebliğ eden heyette Yahudi asıllı Osmanlı mebusu Emanuel Karasu'nun[12] da yer almış olması bu kanaatin aynı zihinlerde sarsılmaz bir şekilde perçinleşmesine yol açtı. Aslında İslâmcılar ve milliyetçiler açısında bu hal'in bir "Yahudi-farmason-siyonist-dönme komplosu" olması, bu yüzyılın başında başlamış olan bir sürecin gayet doğal ve mantıkî bir ikinci adımı gibiydi. Bu süreç Theodor Herzl'in Sultan II. Abdülhamid'i 17 Mayıs 1901 tarihinde ziyaret edip Osmanlı İmparatorluğu'nun borçlarının Yahudi bankerler tarafından üstlenip tasfiye edilmesine karşılık kendisinden Filistin'de bir Yahudi yurdu kurulması amacıyla toprak talep etmesiyle başlıyordu. II. Abdülhamid'in bu talebe red cevabı vermesi İslâmcı ve milliyetçilerin daima gururla hatırladıkları ve tekrar tekrar yazdıkları bir olgudur. Ancak İslâmcıların ve milliyetçilerin bakışıyla bu red cevabı Ulu Hakan'ın sonunun da başlangıcı oldu. Onlara göre bu red kararından dolayı II. Abdülhamid İttihat ve Terakki Cemiyeti vasıtasıyle tahttan indirildi. Bir yandan II. Abdülhamid'in tahttan indirilişi, diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına yol açacak olan milliyetçi akımların başlaması ve Yahudi asıllı Tekin Alp (Moiz Kohen)[13] gibi bir kişinin de "kraldan fazla kralcı" bir tavırla Türkçülüğü savunması, sağ kesime mensup popüler yazarlar ve araştırmacılar nezdinde, Osmanlı döneminde görülen milliyetçilik akımının, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'nu tamamiyle yıkıp dağıtmak için başlattıkları bir başka çökertici hareket olarak algılanmasına da yol açtı. Bu yazarlara göre İsrail devletinin 1948 yılında Filistin topraklarında kurulmasıyla, 1897 yılında İsviçre'nin Basel kentinde toplanan Birinci Siyonist Kongresi'yle başlamış olan siyasal siyonizm hareketi ve Theodor Herzl'in "Yahudi yurdu" hülyası, II. Abdülhamid'in hal'i ve Osmanlı'nın dağılması pahasına, elli bir yıl sonra gerçek oldu. İslâmcılar ve milliyetçiler nezdinde mevcut olan antisemitizmin doğmasının en temel nedenlerinden biri budur.

b) Türkçülük hareketi ve Cevat Rıfat Atilhan

Bir diğer neden 1940'lı yıllarda ortaya çıkan Türkçülük hareketidir. Türkçülük hareketi Nasyonal Sosyalist Nazi ırkçılığından esinlendi, saf kan, soy ve ırk ilkelerine dayanan ve Türk ırkına mensup tüm milletlerin bir araya gelmelerini savunan bir hareket oldu. Türkçülük hareketinin mensupları ırk, soy ve kan ilkelerine dayanarak Türkiye'de yaşayan gayri müslimleri "öz Türk" olarak görmediler, daima birer "gayri Türk", birer "yabancı" olarak gördüler[14]. Aralarında 1960'lı yıllarda MHP Genel Başkanı olarak siyaset meydanına çıkacak olan Alparslan Türkeş ve daha sonra İslâmi bir çizgiye kayacak olan ve *Protokoller* bibliyografyasında adı geçen Prof. Hikmet Tanyu'nun da bulundu-

ğu Türkçülük hareketine mensup kişiler 1944 yılında tutuklanıp yargılandılar ve mahkûm oldular[15]. Türkçülük hareketini başlatan milliyetçiler o yıllardaki Nazi akımından şiddetle etkilendiler ve başta Nihal Atsız ve Cevat Rıfat Atilhan gibi antisemitler vasıtasıyla şiddetli bir antisemitizm propagandası yaptılar. Cevat Rıfat Atilhan ileriki yıllarda İslâmcı bir çizgiye kaydı ve 1967 yılındaki vefatına kadar bu çizgiyi birçok İslâmî dergide yayımladığı yüzlerce makale ve yetmişe yakın kitabıyla sürdürdü ve birçok kişi nezdinde de "siyonizm uzmanı" olarak tanındı. Cevat Rıfat Atilhan'daki antisemitizmin doğmasına neden olan sebepler muhtelif olup bunlar arasında Filistin meselesi başat rol oynamıştır. Atilhan I. Dünya Savaşı sırasında Sina cephesinde savaştı ve burada Yahudilerin kurmuş oldukları Nili casus şebekesine[16] karşı da mücadele verdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun Filistin'i kaybetmesi Atilhan'ın zihninde unutulmaz bir anı bıraktı ve Atilhan hiçbir zaman Nili casuslarını unutmadı. Bu olguya ek olarak ileriki yıllarda kendisiyle Türk Yahudileri arasında meydana gelen bazı kişisel ihtilâflar da Atilhan'da rastlanan bu antisemitizmin daha müfrit bir hale gelmesine yol açtı.

c) Diğer nedenler

İslâmcılar kendi zihin dünyalarında tartışmasız gerçek olaylar olarak kabul ettikleri birkaç iddia ve/veya söylentiyi daha unutmadılar. Bir tanesi ve en önemlisi 1909-1920 yılları arasında Osmanlı Yahudi milletinin Hahambaşısı olan Haim Nahum'un[17] Lozan Konferansı müzakerelerinde Türk heyeti içinde müşavir olarak görev alması, ve Lozan Konferansı'na giden Türk heyetinde yer alan Dr. Rıza Nur'un anılarına[18] dayanılarak, Haim Nahum'un Türk heyeti başkam İsmet İnönü'yü etkisi altına alıp, Türkiye'deki İslâmî akımı sınırlayacağına ve hilâfeti kaldıracağına dair İngiliz heyetine söz ve taviz verdirdiği iddiasıydı. Dr. Rıza Nur'un Lozan'da müzakerelere katılan heyette yer almış birinci derecede bir tanık olması bu iddiayı inandırıcı kıldı, ancak Dr. Rıza Nur'un aşırı duygusal kişiliğini göz önünde bulundurup bu iddianın ne derece gerçek olduğu konusunda hiç kimse de herhangi bir ilmî araştırma yapmadı. Rıza Nur'un iddiaları da popüler sağ yazarların desteğiyle sağ düşünce dünyasında tartışılmaz bir gerçek olarak kabul edildi.

İkinci hâdise de Tekin Alp adını almış olan Moiz Kohen'in ateşli Kemalist tavrının bir sonucu olarak da 1936 yılında yayımladığı *Kemalizm* adlı kitabında "Kahrolsun şeriat hükûmeti" adlı bir bölümün yer alması idi. Moiz Kohen'in, veya Türk adıyla Munis Tekinalp veya Tekin Alp'ın, ateşli kemalist tavrının sonucunda kaleme almış olduğu *Kemalizm* kitabının bu bölümü kendisinin Yahudi oluşundan dolayı, Türk Yahudilerinin İslâm'a hasmane bir yaklaşımının bir ifadesi olarak anlaşıldı. Hiç kimse Tekin Alp'ın şahsiyetinin ve yazmış olduğu kitabın dönemin Türk Yahudi cemaatiyle ne kadar özdeşleştiğini, aynı cemaati ve dönemin vasat Yahudisini ne derecede temsil etme kabiliyetine haiz olduğunu araştırmaya yeltenmedi. İslâmcı bakış açısıyla bu beyanlar Türk Yahudilerinin bir "lideri"nin İslâm'a karşı hasmane bir irade beyanı olan anlaşıldı, anlaşılmak istendi. Moiz Kohen'in Tekin Alp gibi aşırı Türkçü bir ad alması ve Kemalizm'in ateşli bir sa-

vunucusu olması da meseleyi daha bir karmaşık hale soktu ve Moiz Kohen, namı diğer Tekin Alp, Kemalizm'i savunan, İslâm'a savaş ilân etmiş olan, ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkımına yol açmış olan "kavmiyetçiliği" yani milliyetçiliği/ırkçılığı vaaz etmiş olan "Yahudi asıllı bir gizli ajan" konumuna girdi[19]. İslâmcı yazar M. Ertuğrul Düzdağ da aynı şekilde Tekin Alp'a geniş bir bölüm ayırdığı kitabında Tekin Alp'ı Yahudilerin "çift taraflı siyaseti"nden dolayı "gizli çehre" olarak sundu[20]. Keza İslâmcı yazar Sadık Albayrak da Tekin Alp'ı "İslâm'ı yıkmak için her kalıba giren Yahudi" olarak tarif etti[21]. Ancak İslâmcı aydınlar hiç bir şekilde Tekin Alp'in tavrının gerisinde Tek Parti döneminin Yahudileri Türkleştirme hareketinin mevcut olduğunu görmediler, görmek istemediler, anlamadılar. Türkiye Yahudileri de bu yerleşmiş kanaati sarsacak hiç bir tartışmaya girmediler, girmek istemediler.

"Yahudi-siyonist-farmason-dönme çetesi"nin içinde yer alan dönmeler de bir yerde antisemitizmin Türkiye'de gelişmesine neden oldular. 1950'li yıllarda *Vatan* gazetesi sahibi Selanik kökenli Ahmet Emin Yalman'ın *Büyük Doğu* dergisi ve derginin sahibi İslâmcı şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek'le olan şiddetli polemikleri Ahmet Emin Yalman'ın 22 Kasım 1952 tarihinde Malatya'da bir suikaste maruz kalmasıyla doruk noktasına ulaştı. Sağ çevrelerde Ahmet Emin Yalman'ın Selanik/dönme kökenli olduğuna dair yerleşik bir kanaatin mevcut olup, Yalman'ın ateşli bir laik olmasından ötürü İslâmcıların zihinlerinde yerleşmiş olan Yahudi-İslâm çatışması fikri tekrar canlandı. Ahmet Emin Yalman hayatta olduğu yıllarda taraf olmuş olduğu polemiklerden ötürü Yahudilerin İslâm'a düşman olduklarını ve İslâm'ı çökertmek uğruna dönmeleri de "gizli ajan" olarak kullandıkları yolundaki İslâmcı kesimde geçerli olan popüler mitolojinin bir canlı kanıtı olmaya devam etti.

Yahudiliğin İslâm'ın düşmanı olduğu mitosu bir noktada İslâmcıların gözünde Yahudilerin Batı'yı ve kozmopolitizmi temsil ettikleri iddiası ile de eklemlendi ve bu bir yerde Hıristiyan Batı/Yahudi bileşik kültürü ve uygarlığı ile İslâm kültür ve uygarlığının çatışması olduğu ileri sürüldü. Bu iddia özellikle 1970'li yıllarda sağ-sol çatışmaların egemen olduğu bir ortamda Türk- İslâm görüşünü ve milliyetçi bir İslâm'ı savunan *Yeniden Milli Mücadele* dergisi etrafında toplanmış "Mücadele Birliği" adlı ve İslâmî bir milliyetçiliği savunan bir çevre tarafından iddia edildi. Bu iddia çerçevesinde de azınlıkların ve özellikle Yahudilerin büyük sermayeyi temsil ettikleri Türkiye'yi iktisaden sömürdükleri tekrarlanıp durdu.

Masonluğun dinsizlik diye anlaşıldığı bir ortamda, masonluğun bazı ritüel ve simgelerinin Yahudiliğin bazı simgeleriyle benzeşmeleri nedeniyle masonluk daima Yahudiliğin bir gizli tarikatı olarak anlaşıldı ve toplantılarının ve ritüellerinin gizli olmaları yüzünden de masonluk, aynen dönmeler gibi, İslâm'ı yıkmak için Yahudiliğin emrinde ve Yahudiliğin cihan hâkimiyeti amacına hizmet eden bir gizli kuruluş olarak görüldü.

Nihayet İslâmcılar ve milliyetçiler Tek Parti döneminde CHF iktidarının, genelde azınlıkları ve özelde bilhassa Yahudileri, Türkleştirme yönündeki zorlayıcı siyasetinin bir sonucu olarak "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyaları ile simgeleşen, Yahudi karşıtı bir renk taşıyan ve esas muhatabı Türkiye Yahudileri olan

Türkleştirme hareketinin[22] fikrî mirasını da, bilerek veya bilmeyerek, Tek Parti döneminden devr aldılar ve benimsediler.

Milliyetçilere has nedenler

Milliyetçilere gelince, onlar da bir yerde İslâmcıların aynı (b)esin kaynaklarından faydalandılar ve İslâmcıların düşünce dünyasında yer edinen Yahudi mitosu aynı şekilde ve aynı nedenlerden dolayı onların da düşünce dünyasında yer edindi. Ancak antisemitizmin milliyetçilerin düşünce dünyasında yer edinmesinde İslâmcı düşüncede pek rastlanmayan özgün iki olgudan biri Adolf Hitler ve *Kavgam* adlı kitabı oldu. Bu kitap Türkçeye çevrilip defalarca yayımlandı. Diğeri ise Türkçülük hareketi içinde rastlanan ırkçılık unsuru oldu.

İSLÂMCILARIN (B)ESİN KAYNAĞI: SİYON ÖNDERLERİNİN PROTOKOLLERİ

Siyon Önderlerinin Protokolleri[23] Türkiye'de özellikle İslâmî ve milliyetçi eserlerde ya mesnet, ya da atıfda bulunmak suretiyle sayısız kereler kullanılmış olup *Protokoller*'in gerçek bir belge olduğu inancı İslâmcı ve milliyetçi yazarların zihinlerinde sarsılmaz bir yer edinmiştir. *Protokoller* her türlü ilmî ve popüler eserlerde, gazete makalelelerinde defalarca mesnet olarak gösterildi. Bu "belge" bir yerde Yahudi'nin Türkiye'yi ele geçirmek için tasarladığı cihan hâkimiyeti tasarısının kanıtı olarak takdim edildi.

Protokoller'in Türkiye'deki ilk yayımlama tarihi 1934 yılı olup önce Cevat Rıfat Atilhan'ın önce İnkılâp daha sonra da adını değiştirip *Milli İnkılâp* adıyla yayımladığı dergisinde yazı dizisi halinde yayımlandı. *Protokoller*'in bu ilk dizisinin yazarı W. Creutz adlı İsveçli aşırı sağcı bir radikal yazardı ve yazı dizisi *Nationen* adlı Nazi yanlısı, antisemit bir İsveç dergisinden iktibas edilip Türkçeye çevrildi. *Nationen* dergisinde ayrıca Atilhan'dan sitayişle bahseden bir yazı da yayımlandı[24].

Milli İnkılâp dergisi aşırı ve bayağı bir antisemitizmin sözcüsü oldu. Yahudiler aleyhinde en aşırı ve müfrit antisemitizmin bayraktarlığını yaptı. Bu yayımların yarattığı ajitatif ortam içinde Türkiye'deki ırkçı ve Turancı akımın içindeki Nihal Atsız gibi ideologların yayımlarıyla da Temmuz aylarının ilk günlerinde Trakya'nın Kırklareli, Edirne, Uzunköprü gibi Yahudi nüfusu yoğun kentlerinde Yahudilere karşı bir boykot, saldırı ve yıldırma harekâtı meydana geldi. Yahudilere ait dükkânlar ve evler basıldı, yağmalandı, kadınlara tecavüz edildi. Bunun sonucunda Yahudiler toplu halde bu kentleri terk edip İstanbul'a göç ettiler. Bu bir yerde Trakya'nın Yahudi nüfusundan temizlenmesi yolunda dönemin hükümetinin arzu ettiği bir siyasetin biraz da aşırı unsurların teşviki ve önderliğinde gerçekleşmesiydi[25].

II. Dünya Savaşı yıllarında Türkçü ve Nazi eğilimli akımların yoğun olduğu bir ortamda antisemitizm de tabiiki gelişti ve serpildi. Antisemitizmin bayraktarlığını yapan kişiler Türkçülük hareketinin içinde yer alan Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan, Nihal Atsız'ın kardeşi Nejdet Sancar ve aynı akımın içinde yer alan diğer yazarlar oldu. Türkçülüğün içinde rastlanan antisemitizmde ırkçı unsur çok

güçlü oldu. Soy, kan temizliği gibi Nazilerden esinlenmiş ırkçılık kokan bir Yahudi düşmanlığı sürekli yapıldı. Türkçülük akımı bir yerde kendine Başbakan Rüştü Saraçoğlu nezdinde güçlü bir taraftar buldu ve azınlık ve Yahudi karşıtı siyaset 11 Kasım 1942 tarihinde yasalaşan Varlık Vergisi Kanunu ile tepe noktasına ulaştı. Verginin özelliği, verginin tahakkukunda Müslüman, dönme ve gayri müslim yurttaşlar arasında ciddi farklılıklar yapılması, dönmeler ve gayri müslimlere Müslümanlara oranla çok daha yüksek oranda vergi tarh edilmesi ve vergiyi ödeyemeyenlerin Aşkale ve Sivrihisar'da bulunan çalışma kamplarına yollanmasıydı[26].

Bu azınlık ve Yahudi karşıtı ortamın bir yerde bir doğal sonucu olarak da *Protokoller*'in Türkçedeki ilk tam çevirisi de 1943 yılında yayımlandı. Çeviriyi yapan General Sami Sabit Karaman[27] çevirisini 1941 yılında tamamladı, ancak 1943 yılında yayımladı. Türkçe çeviri Roger Lambelin'in Fransızca *Protokoller* baskısının çevrilmesiyle gerçekleşti. 1943 yılında yayımlanan bu Türkçe çevirinin özelliği çevirenin saygın kimliği ve kitaba yazdığı önsözdü. Sami Sabit Karaman Yahudilerin yaşadıkları ülkelerin yalnız iktisadiyatında değil, fikir alanında da ön saflarında yer aldıklarını ve örneğin 1926 yılında 3,5 milyon nüfuslu Berlin'de yaşayan 172.000 Yahudinin kentin toplam tıp doktorlarının %48'ini, dişçilerin %38'ini, tiyatro rejisörlerinin %80'ini, ordinaryüs profesörlerin %44'ünü teşkil ettiklerini belirtti. Sami Sabit Karaman bunu yazdıktan sonra kendisinin Yahudilik lehinde veya aleyhinde yayında bulunmak gayesini taşımadığını, ancak antisemitizmin yeniden uyanmasına neden olduğunu sandığı Protokoller'i Türk aydınına tanıtmak gayesini taşıdığını yazdı ve Will Durant'ın *History of the Civilisation* kitabının Yahudilere ait bölümünü Türkçeye çevirip "Yahudi Tarihi" başlığı altında *Protokoller*'den önce kitaba dahil etti, bu şekilde kitaba ilmî bir görünüm verdi.

1943 yılında Sami Sabit Karaman'ın *Protokoller*'in çevirisinden başka, Henry Ford'un 1921 yılında A.B.D. de yayımlamış olduğu ünlü antisemit eseri *The International Jew* kitabının *Beynelmilel Yahudi* adı altında Türkçe çevirisinin de yayımlanması üzerine Yahudi tarihçi Avram Galanti bu iki antisemit yayıma bir cevap olarak İki Uydurma eser adlı kitabını yayımladı ve bu kitapta hem *Protokoller*'i hem de *Beynelmilel Yahudi* kitabını ayrıntılı bir şekilde eleştirdi. Protokoller 1946 yılında önemli bir İslâmî dergi olan *Büyük Doğu*'da da birkaç sayı boyunca da tefrika edildi.

İsrail devletinin 1948 yılında kurulması tüm İslâm âleminde olduğu gibi Türkiye'deki İslâmcı kitlenin vicdanı üzerinde de büyük bir hayal kırıklığı ve menfi tesir yarattı. Türkiye'deki İslâmcılar İsrail devletinin sonuçlanmasıyla başlayan Arap-İsrail savaşını bir ümmet anlayışı ve dayanışması içinde bir Müslüman-Yahudi savaşı olarak, İsrail devletinin kuruluşunu da, İslâm âlemi için bir hezimet olarak gördüler. Cevat Rıfat Atilhan Arapların yanında Yahudilere karşı savaşacak emekli Türk subaylarından kurulu bir gönüllü birliği de kurmaya çalıştı, ancak başarıya ulaşmadı. İsrail devletinin kurulması İslâmî kesimde Yahudilere karşı mevcut olan husumeti canlandırdı ve su yüzüne çıkardı. Dönemin İslâmî yayınları sürekli Arap yanlısı yazılar yayımladılar ve Arap-İsrail ihtilâfında Arapları desteklediler. Arapların yenilgisi ve İsrail devletinin kuruluşu ile sonuçlanan bu ihti-

lâf nedeniyle Yahudilere karşı daha önceden beri duyulan öfke su yüzüne çıktı ve özellikle popülist ve müfrit antisemit yazar Cevat Rıfat Atilhan'ın yazıları ve kitaplarıyla bu antisemitizm sürekli gündemde tutuldu. Bu nedenle 1948 ile 1960 yılları arasında *Protokoller* dokuz kez yayımlandı. *Protokoller*'i yazı dizisi şeklinde iki kere yayımlamış olan *Sebilürreşad* dergisi dönemin en etkili İslâmî yayın organı olup İslâmî kimliğin oluşmasında büyük etkinliği oldu[28].

1961-1970 zaman dönemi *Protokoller*'in yayımında bir patlamanın meydana geldiği yıldır ve bu zaman diliminde *Protokoller* on yedi kez yayımlandı. Bu durum 1967 yılında vuku bulan Mısır-İsrail savaşının İsrail devletinin zaferiyle sonuçlanmasının Müslüman vicdanında yarattığı, ve daha sonra öfkeye dönüşen, hayal kırıklığı ve üzüntünün Türkiye'deki İslâmî kesime olan yansımasıydı. Nitekim 1967 ve 1968 yıllarında *Protokoller* yedi kez yayımlandı.

1971-1980 dönemi Türkiye'nin sağ-sol çatışmalarıyla bir iç savaş yaşadığı bir siyasal kargaşalıklara ve 12 Mart 1971 askerî müdahalesine sahne oldu. Türkiye'nin neredeyse bir iç savaşa sürüklendiği 1971-1980 döneminde ise *Protokoller*'in yayımında ikinci büyük patlama yaşandı ve bu dönemde *Protokoller* yirmi yedi kez yayımlandı. Bu dönemde milliyetçi sağa mensup MHP Türkiye'nin gündemini işgal etmekte ve siyasal İslâm MNP ile yeni doğmaya başlamaktaydı. Bu nedenle Protokoller'in hem milliyetçi sağ hem de İslâmî kesim tarafından bereketli bir şekilde kullanıldığı görüldü. Her iki taraf *Protokoller*'i kullanırken Türkiye'nin içinde bulunduğu kargaşanın Yahudi tarafından yaratıldığını, Yahudi'nin cihan hâkimiyeti hedefine ulaşmak için Türkiye'yi sağ ve sol diye iki kampa böldüğünü ve insanları birbirlerine kırdırdıklarını ileri sürdüler. 1972 yılında Alman antisemit yazarı ve siyasetçisi Theodor Fritsch'in 1887 yılında yayımladığı bir antisemit temalar derlemesi olan ve *Protokoller*'den de söz eden *Antisemiten-Katechismus kitabı Tarih Boyunca Yahudi Mes'elesi* başlığı altında İslâmî bir yayınevi olan Akçağ yayınevi tarafından Türkçeye çevrilip yayımlandı.

Türkiye'nin bu on yıllık iç kargaşa süreci 12 Eylül 1980 askeri darbesi ile sona erdi ve gerek sağ (milliyetçi ve İslâmcı) ve gerekse sol kesimden tüm militanlar, aydınlar ve siyasal kadrolar tutuklandılar. 12 Eylül 1980 askeri darbesinin dönemin basını üzerinde çok sıkı ve baskıcı denetimi ve müdahalesi nedeniyle artık basında aşırı uçlar egemen olamadı. Bunun bir sonucu olarak 1981-1990 döneminde *Protokoller*'in yayımlanma sayısında ciddi bir azalma oldu ve sekize indi. Bu sekiz yayımın altısı İslâmcılara aitti, bu da bir yerde Türkiye'de siyasal İslâm'ın içinde mevcut olan antisemitizm olgusunun bir diğer göstergesiydi. 1991'den günümüze dek gelen dönemde siyasal İslâm'ın Türkiye'de gittikçe güç kazandığı ve kökleştiği görülmektedir. Bunun sonucunda Protokoller'in yayımlanma sayısında ciddi bir artış görüldü. En büyük artış 1992 yılında görüldü, ve ilk kez bir yıl içinde sekiz ayrı baskı yaptı. Bu yayımların yedisi İslâmî yayınevlerine aitti. Yayımlardaki bu patlama İspanya'dan kovulan Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na göçlerinin beşyüzüncü yılının kutlamalarının 500. Yıl Vakfı önderliğinde 1992 yılında gerçekleşmesi, ve bunun bir doğal sonucu olarak Yahudilerin bir yıl boyunca medyada gündemi işgal etmelerinin İslâmi kesimde yarattığı olumsuz yansımadan

"SİYON ÖNDERLERİNİN PROTOKOLLERİ" BİBLİYOGRAFYASI

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
1934 Mayıs-Temmuz	W. Creutz	Dergi	*Beni İsrail Hükemasının Protokollarına ait İfşaat*	*Milli İnkılâp*	Milliyetçi
1943	Roger Lambelin - Sami Sabit Karaman	Kitap	*Yahudi tarihi ve Siyon Önderlerinin Protokolleri*	Kendi yayını	Milliyetçi
1943	Henry Ford	Kitap	*Beynelmilel Yahudi* (sh. 92-99)	Anadolu Türk Kitap Deposu	Milliyetçi
1946 Ekim	---	Dergi	"Yahudilik ve Masonluk sırrı"	*Büyük Doğu*	İslâmî
1948 Temmuz	Cevat Rıfat Atilhan	Dergi	"Siyonizmin Protokolleri"	*Sebilürreşad*	İslâmî
1950	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*İslâmı Saran Tehlüke ve Siyonizm* (sh. 83-99)	Kendi yayını	İslâmî
1950 (3/03)	---	Dergi	"Siyon Önderlerinin 22 prensibi"	*Büyük Doğu*	İslâmî
1952 Mayıs-Ağustos	---	Dergi	"Siyonist tehlike" (*"Hatarul Yahudi"* kitabının çevirisi)	*İslâm Dünyası*	İslâmî
1955	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*İslâmı Saran Tehlike ve Siyonizm ve Protokoller* (sh. 207-253)	Aykurt Neşriyatı	İslâmî
1955	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*Gizli Devlet ve Fesat Programı* (sh.33-81)	Aykurt Neşriyatı	İslâmî
1957 Eylül	---	Dergi	"Siyonist Ümdeleri"	*Sebilürreşad*	İslâmî
1957	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*Gizli Devlet ve Fesat Programı* (sh. 38-84)	Aykurt	İslâmî
1958 Ağustos-Ekim	---	Dergi	"Siyonistlerin 22 prensibi"	*İslâm*	İslâmî
1961 (17/5)	---	Gazete	"Siyonist Önderlerinin Prensiplerinden"	*Yeni İstiklâl*	İslâmî
1961	Salih Özcan	Kitap	*Siyonizmin Gayeleri* (sh. 65-67)	Hilâl Yayınları	İslâmî
1961	Henry Ford	Kitap	*Beynelmilel Yahudi* (sh. 68-73)	*Serdengeçti*	Milliyetçi İslâmî
1962 (17/12)	Mecdi Akıncı	Gazete	"Beynelmilel fesat programı"	*Yeni İstiklâl*	İslâmî
1963	Ziya Uygur	Kitap	*Tevrata Göre Siyonizmin Ana Prensipleri ve Protokoller* (sh. 143-247)	Bilgi	İslâmî
1964	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*Gizli Devlet ve Fesat Programı* (3. Baskı) (sh. 38-80)	Aykurt	İslâmî
1965	Hasan K. Üçışıklar	Kitap	*İslâm Dininin ve Müslümanların Amansız Düşmanları. Türkiye'de Gizli Devletler: 1)Komünizm, 2) Sosyalizm, 3) Siyonizm, 4)Masonluk, 5)Hıristiyanlık. Kurtuluş ve Zaferler Müjdeler* (sh. 17-19)	Kendi yayını	İslâmî
1965 (9/06)	---	Gazete	"Siyonist umdeleri"	*Yeni İstiklâl*	İslâmî

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
1967 (20/06)	Adıdeğmez	Gazete	"Yahudi Protokolleri"	*Babıali'de Sabah*	İslâmi
1967 (17/10)	---	Gazete	"Siyonist umdeleri"	*Bugün*	İslâmi
1967 (16/11)	Ünver Oral	Dergi	"22 maddelik siyonist oyunu"	*Milli Hareket*	Milliyetçi
1968	İsmail Hakkı Yılanlıoğlu	Kitap	*Üç Büyük Tehlike: Siyonizm, Komünizm, Masonluk* (sh. 11-15)	*Altınışık*	İslâmi
1968	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*Gizli Devlet ve Fesat Programı* (4. baskı) (sh. 54-105)	Aykurt	İslâmi
1968	Ziya Uygur	Kitap	*İnkilapler İhtilaller ve Siyonizm* (sh. 481-597)	Üçdal	İslâmi
1968	Şahap Tan	Kitap	*Yahudileri Tanıyalım* (sh. 56-57)	Toker	Milliyetçi İslâmi
1969	Süleyman Sürmen	Kitap	*Sağ Sol Kavgası* (sh. 91-94)	Sürmen	Milliyetçi
1970 (13/04)	Asaf Gördük	Gazete	"Siyonizmin dehşet ve ibretli metodu"	*Bizim Anadolu*	Milliyetçi
1971	Kemal Yaman	Kitap	*Millet Düşmanlarının İhanet Planları* (sh. 1-167)	Otağ	Milliyetçi
1971	Louis Marschalko	Kitap	*Cihanı Yutmaya Hazırlanan Sinsi Canavar, Yahudi* (sh. 252-270)	Sebil	Milliyetçi İslâmi
1971 Ağustos	---	Dergi	"Siyonizmin ihanet programı"	*Yeniden Milli Mücadele*	Milliyetçi İslâmi
1972	Abdülhadi Toplu	Kitap	*Türk Milliyetçiliği ve Karşı İdeolojiler* (sh. 69-76)	Toplu	Milliyetçi İslâmi
1972	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*Gizli Devlet ve Fesat Programı (5. baskı)* (sh.14-18, 53-105)	---	İslâmi
1974	Roger Lambelin	Kitap	*Enternasyonal Kavga ve Kızıl Yahudi Kadro* (sh. 1-153)	İhya	İslâmi
1974	Henry Ford	Kitap	*Beynelmilel Yahudi* (sh. 79-104)	Otağ	Milliyetçi
1975	Kemal Yaman	Kitap	*Millet Düşmanlarının İhanet Planları - Belgeler (2. baskı)* (sh.1-198)	Otağ	Milliyetçi
1975 (17/11)	Mustafa Cerid	Gazete	"Siyonizm"	*Babıali'de Sabah*	İslâmi
1975	General Netchcolod on	Kitap	*Rus İhtilâli ve Yahudiler* (sh. 145-228)	Sebil	İslâmi
1976	Abdülhadi Toplu	Kitap	*Türk Milliyetçiliği ve Karşı İdeolojiler*	Töre Devlet	Milliyetçi İslâmi
1976	Victor Marsden	Kitap	*Dünya Hükümeti Yolu ile Dünya Hâkimiyeti Kurmak için Siyon Liderlerinin Protokolleri*	Ser-Da	İslâmi
1976	Göknur	Kitap	*Türk Milliyetçiliğinin Asıl Hedefleri ve Kıbrıs* (C.II, sh. 28-29)	Bozkurt	Milliyetçi

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
1976	Mohammad Halifa al-Tunisi	Kitap	*Al-Khatr Al-Yahûdi Brutkulat Hukamâ Sahyun*	---	İslâmî
1976	Prof. Hikmet Tanyu	Kitap	*Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler* (sh. 475-556)	Yağmur	Milliyetçi / İslâmî
1976	Ziya Uygur	Kitap	*Tarih Boyunca Devrimler İhtilaller ve Siyonizm* (3. Baskı) (sh. 497-613)	İhya	İslâmî
1977	Bir Eski Mason	Kitap	*Bir Masonun Hatıraları Masonluğun İçyüzü* (sh. 5-13)	Su	Milliyetçi
1977 (6 02)	A. Bedri Sapmaz	Gazete	"Siyonist teşkilâtın gizli tamimi"	*Milli Gazete*	İslâmî
1978	Victor Marsden	Kitap	*Dünya Hükümeti Yolu ile Dünya Hakimiyeti Kurmak için Siyon Liderlerinin Protokolleri*	Ser-Da	İslâmî
1978	Abdülhadi Toplu	Kitap	*Türk Milliyetçiliği ve Karşı İdeolojiler*	Töre Devlet	Milliyetçi
1978	Kemal Yaman	Kitap	*Millet Düşmanlarının İhanet Planları - Belgeler* (3. baskı) (sh. 73-182)	Otağ	Milliyetçi
1978	Cemal Anadol	Kitap	*Siyonizmin Oyunları (Yahudinin Cihan Hakimiyeti Ülküsü)* (sh. 163-167)	Milli Kültür	Milliyetçi
1978	Prof. Dr. Ahmet Çelebi	Kitap	*Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik* (sh. 287-305)	Kalem	İslâmî
1978 (23 01)	Abdülkadir Öztimur	Gazete	*Kendi Beyanları ile Yahudilerin İçyüzü ve Siyonizmin Hedefleri*	*Milli Gazete*	İslâmî
1978	Abdülkadir Öztimur	Kitap	*Kendi Beyanları ile Yahudiler ve Siyonizmin Hedefleri* (sh. 1-5)	Meral	İslâmî
1979	Prof. Hikmet Tanyu	Kitap	*Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler* (Genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş 2. baskı) (sh. 468-523)	Bilge	Milliyetçi İslâmî
1980 (4 01)	Mustafa Müftüoğlu	Gazete	"Yahudinin melanet programı"	*Milli Gazete*	İslâmî
1981 (22 06)	----	Dergi	"Siyon Önderlerinin Protokolleri"	*Bayrak*	Milliyetçi
1981 (29-30 07)	Mehmet Fahri	Gazete	"Yahudi dünya devleti ve mason teşkilatı"	*Milli Gazete*	İslâmî
1985	Cihan Yamakoğlu	Kitap	*Devlet Olmak İçin - 2 Türkiyenin İnsan Yapısı* (2. baskı) (sh. 69-77)	Kendi yayını	Milliyetçi
1985 (11 07)	Mustafa Müftüoğlu	Gazete	"Yahudinin melanet programı"	*Milli Gazete*	İslâmî
1986	Mustafa Müftüoğlu	Kitap	*Yalan Söyleyen Tarih Utansın - 7. Cilt* (2. baskı) (sh. 113-115)	Çile	İslâmî

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
1986	Ali Uğur	Kitap	*Dünya Siyonist Kongreleri ve Türkiye* (sh. 9-15)	Ocak	İslâmî
1987	Cemal Anadol	Kitap	*Siyonizmin Oyunları* (İlaveli 3. baskı) (sh. 195-199)	Sahhaflar	İslâmî
1990	O. Gazi Aşiroğlu	Kitap	*Gayri resmi Tarih* (sh. 20-21)	Burak	İslâmî
1991	Mustafa Müftüoğlu	Kitap	*Yalan Söyleyen Tarih Utansın* - 7. Cilt (4. baskı)	Çile	İslâmî
1992	Roger Lambelin	Kitap	*Yahudi Tarihi ve Siyonist Liderlerin Protokolleri*	İnkılâb	İslâmî
1992 (Haziran 1988 tarihini taşır)	---	Dergi	"Siyon Liderlerinin *Protokoller*inden" (sh. 24-25)	*Zafer*	İslâmî
1992	Henry Ford	Kitap	*Beynelmilel Yahudi* (sh. 56-60)	Kamer	Milliyetçi
1992	O. Gazi Aşiroğlu	Kitap	*Gayri resmi Tarih* (Genişletilmiş 2. baskı) (sh. 20-21)	Burak	İslâmî
1992	Mustafa Akgün	Kitap	*Yahudinin Tahta Kılıcı* (sh. 242-245)	Kendi yayını	İslâmî
1992	---	Kitap	*Siyon Liderlerinin Protokolleri*	Kamer	İslâmî
1992 (8 ve 15/07)	Mehmet Talu	Gazete	"Siyonizm I" ve "Siyonizm II"	*Milli Gazete*	İslâmî
1992 (3 ve 4/03)	Mehmet Serpolat	Gazete	"Sorularla Siyon Liderlerinin (dünya hakimiyeti) Protokolları"	*Milli Gazete*	İslâmî
1993	Louis Marschalko	Kitap	*Yahudi* (4. baskı) (sh.251-269)	Sebil	İslâmî
1994 (11-12/04)	Şükran Apaydın	Gazete	"Siyonistlerin 22 prensibi"	*Beklenen Vakit*	İslâmî
1994	Adil Gökburun	Kitap	*Şeytanca Protokoller* (sh. 217-326)	Kendi yayını	İslâmî
1994	Abdülhadi Toplu	Kitap	*Türk Milliyetçiliği ve Karşı İdeolojiler* (3. Baskı)	Kamer	Milliyetçi
1994	Mustafa Akgün	Kitap	*Yahudinin Tahta Kılıcı* (sh. 301-302)	Kendi yayını	İslâmî
1995	Burhan Bozgeyik	Kitap	*İslâm Dünyasını Saran Ateş (Son Oyunların Perde Arkası)* (sh. 362-363)	Erhan	İslâmî
1995 (16/07)	Muhammed Han Kayâni	Dergi	"İsrail'in gözü Gap'ta" (Yazı Misbahul Islam Faruqi'nin "Jewish Conspiracy and the Muslim world The Protocols of the elders of Zion" (1967. Pakistan) kitabı temel alınarak hazırlanmıştır)	*Yörünge*	İslâmî
1996	Mustafa Akgün	Kitap	*Yahudinin Tahta Kılıcı* (3. baskı) (sh. 301-302)	Kendi yayını	İslâmî

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
1996	General Netcheolodon	Kitap	*Rus İhtilâli ve Yahudiler* (sh. 145-228)	Sebil	İslâmî
1997 (1 05)	Ali Eren	Gazete	"Kadınları adam saymayanlar ve gizli emirler"	*Akit*	İslâmî
1997	Ziya Uygur	Kitap	*Tarih boyunca inkılâplar ihtilâller ve siyonizm* (sh. 321-397)	Divan	İslâmî
Tarihsiz	Fuad Abdurrahman er Rıfai	Kitap	*Yahudiliğin Gerçek Yüzü* (sh. 23-46)	Hak	İslâmî
Tarihsiz	---	Kitap	*Siyon Liderlerinin Protokolleri*	Devlet	İslâmî

Siyasi eğilimi	1934-1940	1941-1950	1951-1960	1961-1970	1971-1980	1981-1990	1991-1997*	Yayın toplamı	Genel toplama göre oran
Milliyetçi	1	2	--	3	8	2	2	18	%21
Milliyetçi/İslamcı	--	--	--	2	6	--	--	8	%9
İslamcı	--	4	6	12	13	6	20	61	%70
Toplam	1	6	6	17	27	8	22	87	%100
Ortalama kez/yıl	0.14	0.60	0.60	1.70	2.70	0.80	3.14	1.36	

(*) Tarihsiz iki kitabı da kapsar

Bu incelemede yer alan *Protokoller*'in Türkiye'de yayımlanmış olan tüm *Protokoller*'i eksiksiz olarak kapsadığı iddia edilemez, zira 1980'li yıllardan itibaren yayın sayısında büyük bir patlama oldu. Bu özellikle İslâmî kesimde meydana geldi ve günümüzde sayıları tam belli olmayan ve kimilerinin altı yüz değişik derginin yayımlandığının ileri sürüldüğü bir İslâmî basın yayın ortamı oluştu. Bu nedenle yayımlanmış olan *Protokoller*'in sayıları muhtemelen yukarıdaki listede yer alanlardan daha fazladır.

Protokoller'in yanı sıra *Yeni Protokoller* adı altında da yayımlanan bir diğer düzmece belgeye de İslâmî yayınlarda rastlandı. A.B.D.'de Hahamlar Merkez Komitesi adı altında, gerçekte mevcut olmayan bir teşkilâtın, Hıristiyan Amerika'yı çökertip Yahudilerin cihan hâkimiyetini kurmaya yönelik amaçlarını sıralayan, ve bu amaca uygun olarak ABD Yahudi toplumuna yönelik "talimatı" olduğu iddia edilen bu düzmece belge, ilk kez 1956 yılındaki ABD başkanlık seçimi sırasında ortaya atıldı[29].

"YENİ PROTOKOLLER" BİBLİYOGRAFYASI

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
Eylül 1957	---	Dergi	"Yeni Protokollar"	*Sebilürreşad*	İslâmî
17 Ekim 1962	Doç.Dr. Mecdi Akıncı	Gazete	"Siyonistlerin dünyaya hâkim olmak için hazırladıkları Beynelmilel Fesat Programı"	*Yeni İstiklâl*	İslâmî
18 Kasım 1964	---	Gazete	"Siyonistlerin yeni protokolu"	*Yeni İstiklâl*	İslâmî
1964	Cevat Rıfat Atilhan	Kitap	*Gizli Devlet ve Fesat Programı* (sh. 9-10)	Aykurt Neşriyatı	İslâmî
1968	M. Şahap Tan	Kitap	*Yahudileri Tanıyalım* (sh. 56-57)	Toker Yayınları	İslâmî
20-21 Kasım 1975	Cemal Anadol	Gazete	"Yahudi Hâkimiyeti"	*Bizim Anadolu*	Milliyetçi
21 Şubat 1993	---	Dergi	"Amerika Hahamlar Merkezinin gizli genelgesini açıklıyoruz: Ordu ve hükümette kilit noktalara kimler niçin getiriliyor?	*Yörünge*	İslâmî
31 Ocak 1994	Burhan Bozgeyik	Gazete	"Yahudilerle dost olanlara ne demeli?"	*Milli Gazete*	İslâmî
1995	Burhan Bozgeyik	Kitap	*İslâm Dünyasını Saran Ateş Çemberi* (sh. 361-362)	Erhan Yayın Dağıtım	İslâmî

Protokoller özellikle İslâmi düşünce dünyasında gerçek bir "belge" olarak sarsılmaz bir yer edinmiş olup Yahudi ve/veya İsrail karşıtı sayısız makalelerde ileri sürülen antisemit iddiaları kanıtlamak için kaynak belge olarak gösterildi. RP kurmay kadrosunda yer almış ve bir dönem TBMM Başkan Vekilliği yapmış olan Yasin Hatiboğlu, yazdığı iki makalesinde *Protokoller*'i ve Henry Ford'un *Beynelmilel Yahudi* kitabını mesnet olarak gösterdi. Ciddi İslâmi gazetelerde yazılan makalelerde *Protokoller* kaynak olarak gösterildi ve cihan hâkimiyetini amaçlayan "Büyük İsrail" in gerçekleşmesi için kullanılan planın bir parçası olduğu iddia edildi[31]. İslâmi eğilimli bir başka gazetede okuru eğitmek amacıyla açılmış bir köşede "Siyonizm nedir?" sorusuna cevap olarak siyonizmin "bir nevi Yahudi ideali" olduğu cevabı verildikten sonra, on beşinci Protokol mesnet olarak gösterilerek Yahudilerin cihan hâkimiyeti kurmak için herkesi amaçlarına uygun bir şekilde kullandıkları ileri sürüldü ve bunu yapmak için kullanılan yöntemlerin *Protokoller*'de belirtildiği yazılıp *Protokoller*'in on tanesi sıralandı[32].

İslâmî medya içinde daha ciddi bir yere sahip *Yeni Şafak* gazetesinin bir dönem dış politika yazarı olmuş olan Mustafa Özcan ise 1992 ve 1993 yıllarında Bosna krizi sırasında yazdığı iki makalede *Protokoller*'e atıfta bulunarak bir "Sırp Protokolleri"nin de mevcut olduğunu belirtti, bunu belirtirken de *"Siyon*

Liderlerinin Protokolleri" gibi bir gerçeğin olmadığını savunan müslümanlar da var. Ama bizim kanaatimizde Protokoller'in gerçek olduğu yönündedir" diye yazdı[33]. Mustafa Özcan daha sonraki yıllarda yayımlanan bir diğer yazısında ise kendisinin on yedi yaşındayken *Protokoller*'i okuduğunu ve o yaşlarda yazılanların gerçek olarak değerlendirdiğini belirttikten sonra 1992 yılında da Bosna krizi sırasında *Protokoller*'den esinlenerek "Sırp Protokolleri" başlıklı bir makalede[34] yazdığını belirterek bu makalenin başlığını da *Protokoller*'i istiare etmek suretiyle verdiğini samimiyetle belirtti[35]. 1992 yılında kitap halinde tekrar yayımlanan *Protokoller*, *Milli Gazete*'nin kültür-sanat sahifesinde "Yahudi gerçeğini kavramak için oldukça yararlı" bir kitap olarak tanıtıldı[36]. R.P.'ye bağlı Milli Gençlik Vakfı'nın yayın organı olan *Gençlik* dergisinin Yahudiler ve Siyonizmi konu eden bir özel sayısının kültür sanat sayfasında ise *Protokoller*'in yeni bir baskısı vesilesiyle kitap tanıtıldı[37]. MNP, MSP ve RP'nin kurucularından ve kurmaylarından Süleyman Arif Emre siyasi hayatıyla ilgili hatıratında da *Protokoller*'den söz etti. Yahudiliği İslâm'a hasmane tavır almış bir dünya teşkilâtı olarak gördü ve "Gizli Siyon Protokolleri'nde mevcut hedeflerin çoğu gerçekleşmiş gibidir. Başka milletleri kendilerinin hâkimiyeti altına alabilmek için Yahudilerin gizli Protokollerine yazdıkları hedefler vardır" diye yazdı[38].

Protokoller'in gerçek belge olarak kabul edilip kaynak gösterilerek bu "belge"ye dayanarak yazılan makalelerle ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür[39]. *Protokoller* sadece gazete yazılarına mesnet olmadı, yazarı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi sekreteri olan ve İmam Hatip Liseleri'ne tavsiye edilen bir dinler tarihi kitabında[40] ve üniversitelerde hazırlanan tez ve ödevlerin kaynakçalarında da yer aldı[41]. Türkiye'nin 1970'li yıllarda sağ-sol çatışmalarıyla bir iç savaşa sürüklendiği yılları anlatan İslâmi bir romana bile konu oldu. Sağ-sol, kapitalizm-komünizm ideolojilerinin çatışmalarının arkasında gerçekte Yahudilerin ve siyonizmin yattığı bireylerin birbirleriyle çatışmaları sağlanarak Yahudilerin "cihan hâkimiyeti" yolunda *Protokoller*'de çizilmiş olan planın uygulandığı bir roman çerçevesinde anlatıldı[42]. Bu birkaç örnek *Protokoller*'in İslâm düşünce dünyasına ne kadar yerleştiğini ve fertlerin bu düzmece belgenin gerçek olduğuna ne kadar inandıklarının göstergeleridir.

Popüler İslâmcı ve milliyetçi yazarların desteğiyle *Protokoller* sayesinde siyonizmin amacı olan "Yahudinin cihan hâkimiyeti" amacına ulaşıldığını, bunun bir kanıtının da ABD'nin Yahudiler/siyonistler tarafından yöneltildiği gibi bir kanaatin muhafazakâr görüşe bağlı vasat kamuoyunda yaygın bir şekilde yerleşik olduğunun bir tespiti de bir yabancı gözlemcinin Samsun'da kurulu olan "yabancılar pazarı"ndaki tezgâh sahipleriyle yaptığı alan araştırmasında deneklerin vermiş oldukları ifadelerde görüldü. Aynı gözlemci Kazakistan'a yapmış olduğu bir iş gezisinden dönmüş olan Adana'lı bir işadamının Kazakistan'da satın almış olduğu *Protokoller*'in Rusça çevirisini odasında iftiharla teşhir ettiğini de yazdı. Gözlemci tüm bu kişilerin RP'ne oy verdiklerini belirtti[43].

Bu şaşırtıcı durumun oluşmasında birçok neden vardır. İslâm düşünce dünyasının (b)esin kaynaklarını teşkil eden kaynaklar çoğu zaman Arap menşeili ve genellikle antisemit yayınlardan oluşmuştur. Bunun yanı sıra Türkiye'de telif ola-

rak yayımlanmış yayımların birçoğu da popüler antisemit eserlerden oluştu. Bu durum birbirlerini kaynak gösteren yeni popüler, ve çoğu zaman antisemit eserlerin üremesini mümkün kıldı. Bu fasit dairenin kırılabilmesi için nesnel ve doğruları belirten eserlere ihtiyaç vardı. Bu ihtiyacı karşılayacak taraf olan Türkiye Yahudileri geleneksel bir azınlık haleti ruhiyesi ve siyaseti olarak ve kendi geçmişlerinin acılı deneyimlerine dayanarak genellikle kendilerini pek fazla ön sıralarda göstermeyen bir yaşam sürdürmüşler ve bu tür antisemit propagandaya bir yanıt vermekten kaçınmışlardır. Cevap vermemeyi tercih eden bu tavrın bir diğer nedeni de böyle bir cevabın meydana getirebileceği muhtemel bir polemikli tartışma ortamından ve dolayısıyla kamuoyunu daha gerginleştirmekten kaçınılmak istenmesi oldu. Bu nedenle Türkiye Yahudileri, istisnalar hariç, ortamı menfi propagandaya ve/veya yanlış ve tahrif edilmiş bilgilere bıraktılar ve bu nedenle hurafelerin gerçek, antisemit eserlerin de ciddi incelemeler olarak kabul edildikleri ve bilgisizliğin egemen olduğu bir ortamda *Protokoller* "gerçek bir belge" olarak kabul gördü.

Protokoller'i Türkiye'de yayımlayan ve/veya mesnet olarak gösteren yazarların ortak bir noktası çoğunluğunun Türkçe ve belki Arapçanın dışında bir Batı yabancı dilini bilmemeleri ve muhtemelen hayatlarında bir tek Yahudi'ye bile rastlamamış olmalarıydı. Ayrıca siyonizmin Türkiye'de komünizm gibi bir "melânet" akım olarak algılandığı bir ortamda Orta Doğu ihtilâfının da yıllar boyunca çözümleneceğine daha da vahimleşmesi ve Türkiye'deki İslâmcıların bir ümmet zihniyetiyle Araplar ve Filistinlilerle bir din kardeşliği esasları çerçevesinde dayanışmaları, İslâmi kamuoyunda şiddetli bir İsrail ve siyonizm karşıtı hava yarattı. İslâmcı yazarlar ve aydınlar, üç ayrı kavram olan Yahudi, siyonizm ve İsrail kavramları birbirlerinin yerine ikame edecek şekilde kullanıldılar, bir potada eritip nevi şahsına münhasır bir bileşik kavram oluşturdular ve bu yeni bileşik kavram Yahudiyi temsil etti.

Bir başka neden de Türkiye'de Tek Parti döneminde İslâm dinine yapılan baskı sonucu bir İslâm din bilginleri ve âlim sınıfının yetişmesine imkân verilmemesidir. Bunun sonucunda İslâmî öğretim yer altına girdi ve popüler mitolojinin hâkim olduğu bir ortamda ilimle uzaktan yakından ilgisi olmayan bir din görevlileri ordusunun halkı yanlış bilgilendirmeleri sonucunda popüler antisemit mitoloji ve efsaneler gerçek olarak kabul edildi ve zihinlere yerleşti. Bu durum 1940'lardan 1960'lara kadar süregeldi, ve 1960 sonrasında da devam etti. 1960 sonrası İslâmcı kuşağın ve entelektüellerin dayandıkları kaynaklar da 1940-1960 döneminde çıkan yayımlar oldu ve dolayısıyla İslâmcı aydınların da kabul ettikleri gibi İslâmcılar genel bir entelektüel birikimden yoksun kaldılar[44]. Bu dönemde Yahudilik konusunda yazılan kitapların hemen hemen tümü hemen antisemitizme kayan ilkel ve yüzeysel bir popülizmi içermiştir. Yahudilik söz konusu olunca İslâmî düşünce dünyasında sadece bu popüler antisemit yazarlar akla gelmiş ve aralarında, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Kürsüsü Başkanı Prof. Hikmet Tanyu örneğinde olduğu gibi, ciddi bilim adamlarının kaleme almış oldukları eserlerde de ciddi bir antisemitizmin mevcudiyeti bu düşünce ortamını daha da kargaşa içine sokmuştur. İbranice bilen ve İsra-

il'e gidip bir buçuk yıl orada kalıp inceleme yapmış bir bilim adamı olan Prof. Hikmet Tanyu'nun bu incelemelerinin sonucunda kaleme aldığı hacimli *Tarih Boyunca Yahudiler* ve Türkler başlıklı kitabında, bilim ve "kaynak eser" kisvesi altında, antisemitizm propagandasını yapması ve kitabında *Protokoller*'e geniş yer vermesi antisemitizmin sağ çevrelerde daha da yayılmasına neden oldu. Bu kitap hacmi ve yazarının ilmi hüviyeti nedeniyle Yahudilikle ilgili olarak Türkiye'de hazırlanan üniversite tezlerinin ve yayımlanan kitaplarının hemen hemen tamamının kaynakçalarında yer aldı. Prof. Hikmet Tanyu'nun bu kitabının her iki baskısı İslâmî ve milliyetçi kamuoyunda çok olumlu yorumlara mazhar oldu ve bir üniversite öğretim üyesi tarafından da kitap övücü bir şekilde tanıtıldı[45]. 1983 yılında vefat eden Konya Selçuk Üniversitesi Rektörü Prof. Erol Güngör gibi saygın bir bilim adamının şiddetli Yahudi karşıtı görüşler taşıyan Ziya Uygur'u muhatap alıp kendisiyle "Tevrat, Yahudilik ve masonluğa dair meseleleri" tartışması[46], bir yerde Türkiye Yahudilerinin kendilerini ya bu tartışmalara muhatap etmemelerinden, ya çekinip sükût etmelerinden, ya da bu tartışmaları düzeyli bir şekilde yapacak entelektüel birikimin kendilerinde de mevcut olmamasından dolayı Yahudilik konusunda meydana gelen bilgi boşluğunun Yahudiliğe antisemit bir şekilde yaklaşan kişiler tarafından nasıl doldurulduğunun ibret verici bir örneğidir.

MILLIYETÇILERIN (B)ESIN KAYNAĞI: ADOLF HITLER VE "KAVGAM"

Türkiye'deki milliyetçilerin el kitabı bir yerde Adolf Hitler'in *Kavgam*'ı olmuştur. Bibliyografyadan da görülebileceği gibi 1940-1994 arası *Kavgam* tam otuz beş kez yayımlandı. *Kavgam*'ın yayın trendi de Türkiye'nin siyasi istikrarı ile doğrudan ilgilidir. *Kavgam*'ın yayımlanması Türkiye'nin Nazi etkisinde bulunduğu II. Dünya Savaşı yıllarında başladı ve 1940-1945 arası iki kez yayımlandı. Türkiye'deki milliyetçi ve aşırı sağın kuvvetlendiği 1961-1980 dönemi arasında kitap on dokuz kez yayımlandı. *Kavgam*'ın Türkiye'deki milliyetçi ve aşırı sağın itibarı ettiği neredeyse her mevsimlik bir "el kitabı" olması nedeniyle İslâmî kesimdeki rastlanan antisemitizmin oluşmasında *Protokoller* ne kadar önemli bir etkense, milliyetçi kesimde rastlanan antisemitizmde de *Kavgam* da bir o kadar etkili olmuştur.

Kavgam bibliyografyasında yer alan *Komünistler ve Beynelmilel Yahudi* kitabı ise *Kavgam*'m içinde yer alan ve bir yandan komünistler, diğer yandan Yahudileri konu eden iki bölümün bu tür "çekici" bir başlık altında "kitap"laştırılması ile türetilen Türkiye'ye özgün bir "kitap"tır. Başlığın "çekici"liği 1960'h ve 70'li yılların Türkiye'sindeki milliyetçi sağın ve İslâm'ın gözünde "Komünist" ve "Beynelmilel Yahudi"nin iki "azılı düşman"ı temsil etmelerinden ileri gelmekteydi. *Kavgam*'ın dışında Hitler ve Nazi ideolojisi Türkiye'deki aşırı sağa daima cazip geldi ve Dr. Goebbels'in *Savaş Notları* (Milli Hareket Yayınları - 1968), Adolf Hitler'in Siyasi Vasiyetim (Ötüken Yayınları - 1968), Adolf Hitler'in *Tek Kurtuluş Yolu* (Altay Yayınları - 1970), Gottfried Feder'in *Nazi Partisi Programı* (Milli Hareket Yayınları - 1971) yayımlandı.

Adolf Hitler'in *Kavgam*'ı Türk milliyetçilerinin "el kitabı" haline geldi ve Türk milliyetçiliğinde rastlanan antisemitizmin belli başlı (b)esin kaynaklarından biri oldu. *Kavgam*'ın milliyetçiler arasında el kitabı olduğunun bir başka kanıtı da dönemin MHP genel sekreteri Yaşar Okuyan'ın parti içi için hazırladığı bir yayında *Kavgam*'dan yaptığı alıntılarda görüldü[47]. Türk milliyetçiliğinin kökü olan Türkçülük akımının İkinci Dünya Savaşı yıllarında doğması bir yerde Nazi etkisine bağlanabilirse de 1970'li yıllarda *Kavgam*'ın bir başucu kitabı olarak Türk milliyetçileri tarafından benimsenmesi bir yerde Adolf Hitler'in anti komünist bir lider olması, ve Rusya'ya savaş açmış olması ile de açıklanabilir. 1970'li yılların Türkiye'de bir "kızıllar geliyor" sendromunun ve şiddetli bir komünizm düşmanlığının geçerli olduğu bir siyasi ortamda komünizm Yahudilikle eşleştirildi, buna kanıt olarak da Karl Marks'ın Yahudi oluşu ve Bolşevik Devrimi'nin Yahudi kökenli Ruslar tarafından yapıldığı ileri sürüldü. *Kavgam* kitabında ileri sürülen antisemit iddiaların tümü milliyetçi kesim tarafından büyük bir hevesle benimsendi ve sürekli bu yönde tahrikler ve yayımlar yapıldı. Türk milliyetçiliğinin bayraktarlığını yapan M.H.P. ile ilgili yapılan bir doktora tezinde yer alan bir alan çalışmasında denek olarak kullanılan kişilerin %85'i "anti siyonist, anti masonik ve yahut anti ateist nitelikli" bir veya birkaç kitap okudukları tespit edildi[48]. Deneklerin en çok etkilendikleri yazarlar arasında da bu incelemede yer alan *Protokoller*'i yayımlamış olan Kemal Yaman, Cevat Rıfat Atilhan gibi yazarlar da yer aldı.

"KAVGAM" BİBLİYOGRAFYASI

YILI	KİTAP ADI	YAYINEVİ
1940	Kavgam	Muallim Ahmet Halit Kitabevi
1941	Kavgam (2. Baskı)	Muallim Ahmet Halit Kitabevi
1963	Komünistler ve Beynelmilel Yahudi	Abdullah Işıklar
1966	Kavgam Nasyonal Sosyalist Hareket (2. Kitap)	Kağan Kitabevi
1966	Kavgam Nasyonal Sosyalizm (3. Kitab)	Kağan Kitabevi
1966	Kavgam Nasyonal Sosyalist Hareket (2. Kitab. 2. Baskı)	Kağan Kitabevi
1966	Kavgam (3. Ve 4. Kitab)	Kağan Kitabevi
1968	Kavgam Nasyonal Sosyalizm (1. Kitab. 3. Baskı)	Kağan Kitabevi
1968 (?)	Kavgam (1. Kitap. 2. Baskı)	Kağan Kitabevi
1968	Kavgam Nasyonal Sosyalizm (3. Baskı)	Kağan Kitabevi
1969	Kavgam Nasyonal Sosyalizm (2, 3, 4. Kitap. 4. Baskı)	Kağan Kitabevi
1971	Kavgam Nasyonal Sosyalizm (genişletilmiş 5. Baskı)	Kağan Kitabevi
1972	Kavgam (2. Baskı)	Yağmur Yayınları
1972	Kavgam	Yağmur Yayınları
1972	Kavgam (3. Baskı)	Yağmur Yayınları
1972	Kavgam (6. Baskı)	Kağan Kitabevi
1975	Kavgam (3. Baskı)	Yağmur Yayınları
1975	Kavgam (7. Baskı)	Toker Yayıncılık
1976	Kavgam (8. Baskı)	Toker Yayınları
1976	Komünistler ve Beynelmilel Yahudi (2. Baskı)	Milli Ülkü Yayınları
1980	Kavgam	Yağmur Yayınları
1989	Kavgam (9. Baskı)	Toker Yayınları
1992	Kavgam (9. Baskı)	Toker Yayınları
1993	Komünistler ve Beynelmilel Yahudi (2. Baskı)	Kamer Yayınları
1994	Kavgam (10. Baskı)	Toker Yayınları

YILLAR	BASKI SAYISI
1940-1950	2
1951-1960	--
1961-1970	9
1971-1980	10
1981-1990	1
1991- 1997	3
Toplam	25

ANTISEMITIZMDE YENI BIR EĞILIM : SOYKIRIM INKÂRI

Batı ülkelerinde ve özellikle A.B.D.'de 1980'li yıllarda beliren yeni bir eğilim olan Soykırım'ın inkârı ve bunun sözde "bilimsel" temellere dayanarak yapılması yakın bir tarihte Türkiye'de de görüldü. Bunun ilk örnekleri Macar Nazi çevrelerinin önde gelen adlarından olan Louis Marschalko'nun *Protokoller*'i ve Soykırım inkârını içeren *The World Conquerors* kitabının Türkçe'ye "kazandırılması"nda[49] ve bu Türkçe çevirisinde temel alınarak hazırlanan ve birkaç kez tekrarlanan makaleler de görüldü[50]. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ellinci yılı münasebetiyle düzenlenen bir anma haftasında Soykırım'ı konu eden filmlerin RP yönetimindeki İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi'nde gösterime sokulması nedeniyle bir yazar "II. Dünya Harbi'nde altı milyon Yahudinin katledildiği" yalanı, insanlık âleminin en büyüğüdür" diye yazdıktan sonra Yahudinin "kendini mazlum gösterebilmek ve dünyaya şantaj yapabilmek için bir Hitler'e ve altı milyon Yahudinin katledildiği masalına ihtiyaç duymuştur" diye yazdı ve yazısında gine Louis Marschalko'nun kitabını mesnet olarak kullandı[51]. Türkiye'de yayımlanan ilk kapsamlı telif kitap Harun Yahya müstear adlı bir yazarın yayımladığı *Soykırım Yalanı* (Alem Yayıncılık, 1995) kitabı oldu. Aynı yazarın geçmişteki yayımlarına[52] göre çok daha özenli olarak hazırlanan kitabın bilimsel bir araştırma havasında sunulmasına özellikle özen gösterildi. Kitap Avrupa ve Amerika'da yerleşik Robert Faurisson ve benzeri "revizyonist tarihçiler"in kitaplarından oluşmuş geniş bir kaynakça, dipnotlar ve fotograflarla desteklendi ve önsözünde kitabın antisemit olmadığı özellikle vurgulandı. Kitap yayımlandıktan sonra İslâmcı yazar Mustafa Kaplan kitabın "Yahudi yalanlarını geniş kaynaklara dayanarak" kanıtlamaya çalıştığını ve İsrail devletinin kurulabilmesi için ne tür senaryoların yazıldığını ve uygarlığın ne tür propagandalarla aldatıldığını ortaya koyduğunu yazdı[53]. Kitap daha sonra İslâmcı gazetelerde de yazı dizisi olarak yayımlandı[54], *Milli Gazete*'de "bilimsel araştırma" olarak tanıtıldı ve okurlara tavsiye edildi[55]. Kitaba bir tepki olarak önce bu satırların yazarının *Express* dergisinde

bir yazısı yayımlandı[56]. CHP üyesi ressam Bedri Baykam'ın *Express* dergisinde yayımlanan bu yazıyı fark edip kitabı eleştiren bir makale yazması üzerine[57] bu makalenin kitabın satışını engellediği iddiası ile kitabın yazarı Harun Yahya tarafından Bedri Baykam aleyhine dava açıldı, daha sonra davadan vazgeçti. Bu satırların yazarının son yıllarda özellikle A.B.D.'de beliren soykırım inkârını ve Türkiye'deki durumunu inceleyen bir makalesi bir tarih dergisinde yayımlandı, ancak ne Türk toplumunda ne de konuya birincil derecede duyarlı olması gereken Yahudi cemaatinde herhangi bir ilgi toplamadı[58]. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel İsrail'e yaptığı gezide Yad Vashem Soykırım Müzesi'ni ziyaret etmesi haberi İslâmcı bir gazete tarafından "Demirel sözde Soykırım Müzesi'nde!" diye verildi[59]. Daha sonra özellikle Fransa'da yankılar yaratmış olan ve soykırım inkârını içeren yayımları yasaklayan Gayssot yasası nedeniyle yasaklanmış olan Roger Garaudy'nin *Les mythes fondateurs de la politique Israelienne* kitabının bir özeti önce yazı dizisi olarak yayımlandı[60], kitap daha sonra Türkçeye çevrildi[61]. Roger Garaudy'nin kitabının Fransa'da yasaklanmış olması üzerine bir İslâmcı yazar "eğer altı milyon Yahudinin katledildiği hikâyesi çok kuvvetli delillerle isbat edilebilecek bir gerçek olsaydı, işin içyüzünün araştırılması halinde bu iddiayla ilgili bazı yalanların ortaya çıkarılmasına imkân olmasaydı, o iddianın kanunla korunmasına ihtiyaç duyulmazdı" diye yazdı[62]. İsrail Başbakanı Benyamin Netanyahu'nun Nazi toplama kamplarında altı milyon Yahudinin yok edildiklerini beyan etmesi üzerine, İslâmi bir gazetede "tarih başbakanlık görevine büyük bir yalanla başlayan Binyamin Netanyahu'yu yalanlıyor. Yahudilerin soykırım iddialarını yalanlayan belgelerle dolu yüzlerce eser bulunuyor" yorumu yapıldı[63]. Roger Garaudy'nin kitabının Türkçe çevirisinin yayımlanması üzerine 20 Eylül 1996 günü Kanal 7'de düzenlenen bir programda çevirinin tanıtımı yapıldı. Bunun üzerine Türkiye Yahudi cemaatinin gazetesi olan *Şalom*'da Kanal 7 programı eleştirilerek Soykırım'ın inkâr edilemeyeceği yolunda bir başyazı yayımlandı[64]. Bunu takiben Roger Garaudy'nin kişiliği üzerine eleştirel bir makale yazıp Roger Garaudy'nin "kitabın içeriği hakkındaki görüşlerimizi bir başka yazımızın konusu" saydığını yazıp ileriki haftalarda bunu ayrıca yazacağını ilân eden *Şalom* yazarı Yusuf Altıntaş her nedense okurlarına verdiği bu sözü hiç bir zaman yerine getirmedi ve kitabın içeriğini eleştirmedi[65]. Bu sözün yerine getirilmemesinin çok basit bir nedeni vardı, bu da 26 Eylül 1996 tarihinde *Şalom*'da yayımlanan başyazı üzerine İslâmcı *Akit* gazetesinin *Şalom*'a sert bir uslûpla cevap vermiş olmasıydı. Bu tepki karşısında sadece *Şalom* yazarı Yusuf Altıntaş değil, daha önce yayımlanmış başyazının yazarı olan *Şalom* gazetesi genel yayın koordinatörü Silvyo Ovadya da sustu ve tartışmayı sürdürmedi. Roger Garaudy'nin kitabı İslâmi kesimde oldukça fazla ilgi gördü, onunla yapılan bir söyleşi bir kitap tanıtım dergisinde yayımlandı[67], Roger Garaudy aynı dergi tarafından "ayın yazarı" seçildi[68].

Washington'daki Holokost Müzesi'ne yaptığı bir ziyaretin izlenimlerini aktaran İslâmcı yazar Halil Akgün, "Yahudiler bu tarihi tecrübeden, insanlık tarihinin en gözde yalanlarından birini ürettiler: Yahudiler, sadece Yahudi ol-

dukları için kötü görüldü, aşağılandı, öldürüldü[69]" diyebildi. Türk Genel Kurmay başkanı Orgeneral İsmail Hakkı Karadayı'nın İsrail'e yaptığı ziyaret sırasında Yad Vashem Soykırım Müzesi'ni ziyaret etmesi İslâmî basında gine "Orgeneral Karadayı'dan sözde Soykırım Müzesi'ne ziyaret[70]" diye söz edildi. Bir diğer haberde Soykırım'ın Yahudi bankerler tarafından yapıldığı iddia edildi[71].

Harun Yahya'nın Bosna sorunu ile ilgili yayımladığı ve Bosna sorununun gerisinde İsrail'in yer aldığını iddia eden bir diğer kitabında da Soykırım'ın bir uydurma olduğu iddia edildi[72]. Nihayet İslâmi bir yayın grubu olan ve bünyesinde *Türkiye* gazetesini ihtiva eden İhlas grubuna ait *Tarih ve Medeniyet* dergisinde Louis Marschalko'nun kitabı mesnet gösterilerek ilmî inceleme iddiası altında Soykırım'ın bir "efsane" olduğuna dair bir makale yayımlandı[73]. Bu makaleye bir tepki olarak işadamı İshak Alaton dergiye bir protesto mektubu yolladı. Yahudi cemaati gazetesi *Şalom*'da yayımlanan başyazıda da bu makaleyi yayımlayan *Tarih ve Medeniyet* dergisi eleştirildi.

İslâmî kesimde beliren bu "Soykırım inkârı" eğilimine bir yerde bir cevap teşkil etmek üzere Yahudi cemaatinin yayın organı olan *Şalom* gazetesini yayımlayan yayınevi Soykırım'ın tarihçesini anlatan çeviri bir kitap yayımladı[75]. Ancak kitapta "Soykırım inkârı" vakasının neden ve nasıl ortaya çıktığı izah edilmedi. Bu konuda kitap yayımlamış olan sözde tarihçilerin geçmişlerine değinilmedi. Özetle, kitapta "Soykırım inkârı" konusunda "uzmanlaşmış" kişi ve/veya kurumları incelemeye ve onları eleştirmeye, Türkiye'de son birkaç yıldan beri görülmeye başlayan bu tür yazılara cevap vermeye yönelik tek bir satıra dahi rastlanmadı, sorun yok varsayıldı.

1997 yılının son günlerinde Harun Yahya *Soykırım Yalanı* kitabının derlenmiş bir özetini bir makale halinde tekrar yayımladı ve söz konusu kitabının yakında ikinci baskısının yapılacağını yazdı[76].

Fransa'da yayımladığı kitabından dolayı Roger Garaudy'nin Gayssot yasası gereğince mahkemeye verilmesinin İslâmi basına yansıması da antisemit bir şekilde tezahür etti. Haberi derleyen *Milli Gazete* haberi "Sapkınlığın tarihi'ni yazdı mahkemelik oldu" başlığıyla verdikten sonra, "söz konusu kitabında yazar, Hitler'in altı milyon gibi akıl almaz sayıda Yahudi'yi yok ettiği propagandasının bayağı bir yalandan ibaret olduğunu gözler önüne seriyor. Gaz odalarının ve gaz odalı kamyonların bulunduğu iddiasının ise tamamiyle siyonist yalanı olduğunu ispatlıyor" diye yazdı[77].

İslâmî yayın çevrelerinde görünen ve özellikle 1991-1997 yılları arasında kayda değer bir artış gösteren Soykırım'ı inkâr etme ve bir "yalan" olduğunu iddia etmeye yönelik çabalara alenî bir tepki ABD'den geldi. Başbakan Mesut Yılmaz'ın son ABD gezisi sırasında ABD Yahudi toplumunun etkin örgütü ADL[78] tarafından 17 Aralık 1997 tarihinde kendisine verilen "seçkin devlet adamı" ödül töreni sırasında ADL Ulusal Direktörü Abraham H. Foxman yaptığı konuşmada, "öğrenim çağındaki öğrencilerin ve yurttaşların Soykırım konusunda eğitmelerini Türkiye'den ısrarla istedik" demesi bir yerde ADL teşkilâtının bu tür yayınlara karşı olan duyarlılığının diplomatik bir dille ifadesi oldu[79].

"SOYKIRIM İNKÂRI" BİBLİYOGRAFYASI

Tarih	Yazar/Çevirmen	Yayın Şekli	Kitap/Makale adı	Yayınevi/Dergi/Gazete adı	Eğilimi
1971	Louis Marschalko		*Cihanı Yutmaya Hazırlanan Sinsi Canavar: Yahudi*	Kitap	*Sebil*	İslâmi
1988 Haziran	Louis Marschalko'dan derleme		"Altı milyon Yahudinin öldürüldüğü Yahudice bir yalan"	Dergi	*Zafer*	İslâmi
1992 (Haziran 1988 tarihini taşır)	Louis Marschalko'dan derleme		"Altı milyon Yahudinin öldürüldüğü Yahudice bir yalan"	Dergi	*Zafer*	İslâmi
1993	Louis Marschalko		*Cihanı Yutmaya Hazırlanan Sinsi Canavar: Yahudi*	Kitap	*Sebil*	İslâmi
1994 Haziran	Louis Marschalko		"Altı milyonluk yalan"	Dergi	*Zafer*	İslâmi
1995 Haziran	Gufran Koyuncu		"Soykırımın içyüzü"	Dergi	*Zafer*	İslâmi
1995	Harun Yahya		*Soykırım Yalanı*	Kitap	Alem Yayıncılık	İslâmi
1995 (12 05)	Hasan Karakaya		"II. Dünya Savaşının sona erişinin 50. Yıldönümünde gaz odaları' yalanı"	Gazete	*Beklenen Vakit*	İslâmi
1996 (30 08-6 09)	Harun Yahya		"Soykırım Yalanı"	Gazete	*Akit*	İslâmi
1996 (23 02-1 03)	Harun Yahya		"Nazi-Siyonist işbirliği"	Gazete	*Yeni Asya*	İslâmi
1997 Mayıs	Özcan Yılmaz		"Yahudi katliamı efsânesi"	Dergi	*Tarih ve Medeniyet*	İslâmi
1997 (26 12)	Harun Yahya		"İsrail'in kirli tarihi"	Dergi	*Cuma*	İslâmi

Yıllar	Yayın sayısı
1971-1980	1
1981-1990	1
1991-1997	10
Toplam	12

TÜRKİYE'DEKİ ANTİSEMİTİZMİN YAYGINLIK DÜZEYİ

Özellikle İslâmcı çevrelerde, Yahudileri her türlü olumsuz gelişmenin müsebbibi olarak gösteren bir tavır alışın popülist antisemit yazar Cevat Rıfat Atilhan ile başlatılıp diğer İslâmcı yazarlarla sürdürülmesi ve bu antisemit tavrın özellikle popüler yayınlarda ve siyaset lisanında rağbet görmesi ve prim yapması nedeniyle aynı söylem İslâm'ı siyaset alanında temsil eden MNP, MSP ve en

nihayet RP tarafından da benimsendi. MNP, MSP ve RP'nin, kurmay kadroları dahil olmak üzere, önde gelen hatipleri tarafından parti konuşmalarında kullanılan lisanda, ve partinin gayri resmi yayın organı olan *Milli Gazete*'nin 1973 yılındaki kuruluşundan bu yana içerdiği makalelerde ve haberlerde yoğun bir şekilde ciddi antisemit isnatlar yer aldı.

Popülizmin ve yanlış ve/veya tahrif edilmiş bilginin kol gezdiği, ve suçlanan tarafın, yani Türkiye Yahudilerinin de, bu tahribatı düzeltecek ve doğru bilgilerin yayılmasını mümkün kılacak bir girişimi hiçbir şekilde yapmadıkları, vasat kamuoyunun da konuya duyarsız kaldığı bir ortamda yalanlar, yarı gerçekler, yanlışlar, antisemit efsaneler bu boşluğu doldurdu, yanlış bilgilerle yazılmış kitaplar "kaynak eserler", antisemit yazarlar "siyonizm üstadı" haline geldiler. "Aşırı" ve "radikal" akımlar gibi tasnif edilmek istenen İslâmi ve milliyetçi hareketlerin Türk toplumunun geneline teşmil edilemeyeceği iddiasından ve varsayımından yola çıkılarak Türkiye'deki basın yayın dünyasının geneline bakıldığında da antisemit yayınların marjinal bir yer işgal ettikleri de ileri sürülerek, bu iki düşünce akımının içinde ciddi ve göz ardı edilemeyecek bir oranda rastlanan antisemitizmin Türk toplumunun sadece "marjinal" ve "aşırı" akımlarına has, ve bahsedilmesi kayda değer olmayan, bir vaka olarak tarif ve tasnif edilmek ve bu şekilde önemsizleştirilmek istenebilir. Ancak bu gerçekçi bir tahlil ve tespit olamaz. Siyasal İslâm'ın gittikçe yükseldiği, yaygınlaştığı ve vasat Türk'ün muhafazakâr ve milliyetçi değerlere bağlı olduğu bir ortamda popüler antisemit mitolojiyle yetişmiş bir kuşağın bu fikrî mirası bir sonraki kuşağa devretmesi ve bunun günümüzde de süre gelmesi, Türk toplumunun vasatında var olan antisemitizmin artık göz ardı edilemeyecek olduğunu ortaya koymuştur. Bundan başka antisemit içerikli yayınların sadece İslâmî ve milliyetçi yayımların içinde işgal ettikleri yerleri ve önemleri tahlil edildiğinde bu yayımların bu kesimler içinde nicelik bakımından hiç de marjinal olmadıkları görülecektir. İsrail'deki siyasi ortamın gerginleşmesi ve çatışmaların meydan gelmesinin Türkiye'de özellikle İslâmi kesimde hemen menfi bir yansıma yarattığı bir ortamda Türkiye Yazarlar Birliği gibi ciddi bir kuruluşun başında bulunan İslâmcı bir aydın, İsrail'in bir saldırısı sonucunda Filistin'de masum sivil halktan önemli sayıda ölenlerin olması üzerine Cevat Rıfat Atilhan, Ziya Uygur, Ali Uğur ve benzeri bazı antisemit yazarları daha önce ciddiye almadığı için alenen günah çıkarıp onlara haksızlık yaptığını belirterek, aslında Yahudi ilmi ve dini üzerinde uzmanlaşmış ilim adamlarına verilen bir sıfat olan "Yahudiyatçılar" sıfatını bu antisemit yazarlara yakıştırdı, bu kişilerin "Yahudiyatçılar" arasında "en mutena bir yer" işgal ettiklerini yazdı[80].

İslâmcı düşünce dünyasında rastlanan antisemitizm artık öyle bir hal almıştır ki, artık İslâmcı aydınların kendileri de durumun ciddiliğini kavrayıp, İslâmi düşünce dünyasında çok ciddi bir oranda rastlanan antisemitizm olgusu ile ilgili özeleştiri yapma erdemini göstermişler ve kendi tabanlarına bunun yanlış olduğu "her taşın altında Yahudi parmağı arama" saplantısı ve paranoyasından kurtulmaları gerektiği yönünde mesajlar vermişlerdir[81]. Ancak şaşırtıcı ve son derece düşündürücü olan tutum ise Türkiye Yahudilerini kamuoyunda temsil

eder konumda olan büyük işadamlarının tavırları olmuştur. Bir İslâmcı aydının İslâmcılarda rastlanan antisemitizmi tahlil eden ve eleştiren yazı dizisinin *Yeni Şafak*'da yayımlanmasından bir süre sonra Yahudi asıllı bu işadamları/sanayiciler aynı gazetede yayımlanan bir röportajda "bugünkü konuşmamızın en önemli olayı şu: *Yeni Şafak* ve benzeri gazetelerde şu intiba uyanıyor: Türkiye'de Yahudi düşmanlığı vardır. Bence katiyetle yoktur. Türkiye'de Yahudi düşmanlığı yoktur" diyerek[82] bir yerde İslâmcı aydınların bizzatihi kendilerinin dürüstlükle kabullendikleri bu olguyu[83] inkâr ve örtbas etmeye yönelik ibret verici davranışlar sergilemişler, bu şekilde davranmakla da zaten Türkiye genelinde tabu olan bir konuyu daha da tabu haline sokmuşlardır.

Geleceği tahmin etmek

Gerek Türkiye Yahudi cemaati yönetimi ve aydınları ve gerekse Türkiye'nin İsrail Büyükelçiliği tüm bu antisemit iftiralara karşı açıkça tavır almamışlardır. İsrail'in Ankara Büyükelçisi Zvi Elpeleg göreve başladığı tarihte vermiş olduğu ilk demeçlerinin birinde "İstanbul'da halen 'Sion Protokolu'nun satıldığını öğrendim. Artık bazı hurafelerin tamamen yok olmasını istiyorum" demesine rağmen[84], görevi sırasında bu konuda herhangi somut bir girişimde bulunmadı. Türkiye Yahudi cemaati antisemit yayımlara kamuoyu önünde alenî hiçbir tepki göstermeyip, tepkilerini kamuoyunun gözünden uzak bir şekilde hükümet ve resmi makamlarla olan özel temaslarında gündeme getirdiler. Yahudi cemaati liderleri son yıllarda İslâmî basında yer alan antisemit yazılardan ve kitaplardan dolayı duydukları derin rahatsızlığı başta Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere en yüksek düzeydeki resmî makamlara özel temaslarında defalarca dile getirdiler. Resmî makamlardan da konuyla ilgilenileceğine dair teminat almalarına rağmen, yurttaşlar arasında kin ve nefretin doğmasını ve yaygınlaşmasını amaçlayan bu tür yayımların yasaklanmalarına ve kovuşturulmalarına yönelik herhangi bir uygulama görülmedi[85]. Yahudi cemaatinin kamuoyu önünde takındığı bu tepkisiz tavrın tek istisnaları Avram Galanti'nin 1943 yılında yayımladığı *İki Uydurma Eser* kitabı, 1948 yılında *Or Yeuda* dergisinde yayımlanan bir makale[86] 1968 yılında İslâmcı Bugün gazetesinin girişmiş olduğu ve uzun bir süre sürmüş olan Yahudi karşıtı yayınında *Protokoller*'e de yer verilmesi üzerine buna bir cevap olarak *Protokoller*'in düzmece olduğunu belirten ve cemaat gazetesi *Şalom*'da yayımlanan bir yazı[87], ve bu satırların yazarının 1995 yılında yayımladığı bir makale oldu[88].

Bu tepkisizliğin bir izahı Türkiye Yahudi cemaatinin bu tür yayınlara gösterilecek bir tepkinin sonucunda kamuoyunda bir tartışma ve polemik yaratma ihtimalinden kaçınma arzusudur. Diğer bir muhtemel izah tarzı ise aynı cemaatin kendi içine kapalı yaşam tarzı nedeniyle Türk toplumu ile olan ilişkilerinin epey mesafeli olması ve bunun bir sonucunda Türk düşünce dünyasından ve yayın hayatından epey kopuk bir şekilde yaşaması nedeniyle bu iki antisemit başyapıtın bu kadar kez yayımlanmış olmalarının farkında bile olmaması ihtimali-

dir. Ancak böyle bir tepkisiz ve/veya bihaber tavır meseleye herhangi bir çözüm getirmediği gibi antisemitizmin Türkiye'de kök salmasına ve iyiden iyiye yerleşmesine de neden olmuştur. Sürekli antisemit suçlamalar ve isnatlarla karşı karşıya gelen bir cemaatin yönetimi ve/veya aydınları, bu suçlamalara karşı herhangi bir tavır takınmadılar, siyasal İslâm'ın 1980'li yıllardan beri Türkiye'de yükselmesiyle de, Türk kamuoyuna yansıyacak bir şekilde İslâmi basınla en ufak bir tartışma ihtimalinden de uzak durmayı özellikle tercih edip siyasal İslâm'ın yükselişini de tedirgin bir şekilde izlediler. Tüm bu nedenlerden ve vasat kamuoyunun konuya karşı takınmış olduğu şaşırtıcı ve ibret verici umursamazlık ve duyarsızlıktan ötürü tartışma ortamı antisemitizmin propagandasını ve ticaretini yapanlara kalmakta, bu konudaki yasal düzenlemelerin ya yetersiz olmaları veya yeterli olmaları halinde bile yargı sisteminin Türkiye'de oldukça yavaş çalışması nedeniyle bu yasaları uygulayacak mercilerin konuyu ihmal etmeleri sonucunda antisemit iftiralar ve *Protokoller* gerçek olarak kabul edilmekte ve yazılarda mesnet olarak gösterilmektedirler. Batılı ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de son yıllarda beliren ve yaygınlaşan "Soykırım'ın inkârı" vakası ile de Yahudi cemaati yönetimi yukarıda açıklanan muhtemel nedenlerden dolayı açıkça taraf olarak ve tavır alarak mücadele etmemeyi tercih etmektedir.

Bir yandan Yahudi cemaati yönetiminin bugünkü siyasetinin bir sonucu olarak Türkiye'nin İslâmî kesiminde Yahudilere karşı mevcut olan ön yargı ve antisemitizmi değiştirmeye ve ortadan kaldırmaya yönelik herhangi bir diyalog kurma ve/veya ilmî tartışma ortamı yaratma konusunda bir iradenin mevcut olmaması ve bu tavırda da yakın vadede bir değişme ol(a)mayacağı, diğer yandan İsrail-Filistin sorunu ve yakın tarihte imzalanan Türkiye-İsrail ticari ve askeri antlaşmaları nedeniyle İslâmî kesimde İsrail'e karşı oluşan aşırı duyarlı ortamın da yok olmayacağı varsayıldığında Türkiye'deki mevcut antisemitizmin yakın vadede de yok olacağına veya azalacağına dair ümitlerin beslenmesi için de herhangi bir işaret mevcut değildir. Gerçi 1996 yılının Haziran ayında oluşan RP-DYP koalisyonundan sonra başta *Milli Gazete* olmak üzere İslâmî basında ve yayımlarda rastlanan antisemit yazılarda gözle görülür ciddi bir azalma olmuşsa da, bir yerde bunu siyasal İslâm'ın iktidar sınavının bir zorunluluğu ve gereksinmesi olarak yorumlamak mümkündür. RP'nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması kararının verilmesinden sonra siyasal İslâm'ın ne şekilde devam edeceği, ideolojik bir değişim geçirip geçirmeyeceği, içinde ciddi antisemit isnatlar bulunan popülist bir siyaset lisanını benimsemeye devam edip etmeyeceği ise meçhuldur. Bu bilinmeyenler ortamında antisemitizmin, iç ve dış siyasal olaylara bağlı olarak, düşük veya yüksek yoğunlukta tezahür etmeye devam edip etmeyeceğini önümüzdeki yıllar gösterecektir.

1. Türkiye'de İslâmi kesimde rastlanan antisemitizmin bir tahlili daha önce Prof. Jacob M. Landau tarafından yapıldı, ancak bu tahlil 1980 yılına kadar olan yayınları temel aldı. Bkz. Jacob M. Landau, "Muslim Turkish attitudes towards Jews, Zionism and Israel", *Die Welt des Islams*, XXVIII (1988), sh. 291-300 / Jacob M. Landau, "Al dmuta şel ha antisemiyat be ripublika ha Turkit" (Türkiye Cumhuriyeti'nde antisemitizm), *Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, Volume II, The History of the Jewish People (The modern times), World Union of

Jewish Studies, Kudüs 1986, sh. 77-82 / Jacob M. Landau, "Tofaot şel antişemiyut be sifrut ve be itonut şel ha Republika ha Turkit" (Türkiye Cumhuriyeti edebiyatı ve gazeteciliğinde antisemitizm olayları), *Society and Community, Proceedings of the Second International Congress for Research of the Sephardi and Oriental Jewish Heritage* 1984, Abraham Haim (Ed.), Misgav Yerushalayim, Kudüs 1991, sh. 225-236. Bu makaleleri Türkçeye çeviren dostum Dr. Gad Nassi'ye teşekkür ederim.

2. Sol ve antisemitizm hakkında bir inceleme için bkz. Yakup Başak, "Türkiye'de Yahudiler, ırkçılık ve sosyalistler", *Birikim,* Mart-Nisan 1995, sayı 71-72, sh. 153-157.

3. Antisemit çevreler bu kitabın Yahudi bilgelerce yapılmış olan gizli toplantı tutanakları olup, Yahudilerin "cihan hâkimiyeti"ne ulaşmak için kitapta yer alan 24 protokolu uyguladıklarını iddia ederler. Kitabın tarihçesiyle ilgili olarak bkz. Rıfat N. Bali, "Siyon Önderlerinin Protokolleri, düzmece bir kitap örneği", *Toplumsal Tarih*, Eylül 1995, sayı 21, sh. 48-53

4. Beşir Ayvazoğlu, "Türkiye'de sağcı olmak", *Türkiye Günlüğü*, sayı 16, Güz 1971, sh. 32-43

5. Ferruh Sezgin, "Türkiye ile İsrail arasında 'iyi ilişki' mümkün müdür?, *Avrasya Dosyası*, Sonbahar 1994, Cilt 1, sayı 3, sh. 81-86, "The Turkish nationalism which has an unrejectable importance in Turkish policies is characterised by an anti-Semitic structure"

6. Jak V. Kamhi, "Le Racisme, ...L'antisémitisme, ..." ve Naim Güleryüz, "Antisémitisme: Attitude exemplaire la Turquie", *Conseil de l'Europe Séminaire sur le Racisme et l'Antisémitisme*, 19-20 Ocak 1995. 1995 yılında Avrupa Konseyi'nin 500. Yıl Vakfı ve Türk hükümetinin işbirliğiyle İstanbul'da düzenlediği seminerde sunulmuş, ancak yayımlanmamış tebliğler.

7. Şahin Alpay, "Siyasal İslâm'ın başarı şansı", *Sözleşme*, sayı 1, Kasım 1997, sh. 20-22

8. 1989 yılında kurulan 500. Yıl Vakfı Yahudi ve Müslüman asıllı Türk iş adamları tarafından kurulmuş bir sivil toplum örgütüdür. Amacı Sefarad Yahudilerinin Osmanlı İmparatorluğu topraklarına göçlerinin beş yüzüncü yılını 1992 yılında kutlamak ve bu vesileyle Osmanlı/Türk milletinin hoşgörüsünü dünyaya tanıtmaktı. Bu tanıtım modern Türkiye'nin Batılı çevrelerde, özellikle insan hakları alanında, yıpranmış olan görünümünün restorasyonu gayesini güdüyor ve özellikle ABD Kongresi'ndeki Rum (Kıbrıs meselesi için) ve Ermeni (Osmanlı İmparatorluğu'nda 1915 yılında meydana gelen Ermeni tehciri sonucunda meydana gelen Ermeni nüfus kaybının Amerikan kongresinde "soykırım" olarak tescil edilmesi için) lobilerinin Türkiye'ye karşı giriştikleri teşebbüsleri dengelemek ve karşı lobi oluşturmak gayesini güttü.

9. Türkiye Yahudilerinin RP ile olan ilişkilerini ve RP'nin söylemindeki antisemitizmi tahlil eden bir inceleme için bkz. Rıfat N. Bali, "RP ve Türkiye Yahudileri", *Birikim*, Kasım 1996, sayı 91, sh. 74-87. Bu makalede Yahudi cemaatinin liderlerinin antisemitizmi inkâra yönelik demeçlerinden birçok örnek görülebilir.

10. Mistik mesih Sabetay Sevi'nin zahiren müslümanlığı seçmesi üzerine ona inananların da görünümde Müslüman, ancak gizli inançlarında Yahudiliği sürdürmeleri üzerine bu etnik topluluğu tarif eden bir deyim. Sabetay Sevi ve hareketi üzerine daha fazla bilgi için bu alanda klasik bir baş yapıt olan Gershom Sholem'in *Sabbatai Tzvi The Mystical Messiah*, 1626-1676, Princeton University Press, 4. baskı, 1989 kitabı önerilir.

11. Her ne kadar bu varsayım ilmî olarak pek kabul görmemiş olsa ve bu konuda birçok ilmî makale yayımlanmışsa da popüler yazarların hiçbiri bu konuya ehemmiyet vermedi. Bu konudaki incelemeler için bkz. Jacob M. Landau, "The 'Young Turks' and Zionism: some comments", *Jews, Arabs, Turks: Selected Essays*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1993, içinde, sh. 169-177 / Elie Kedourie, *Young Turks, Free Masons and Jews*, Middle East Studies, 1971, C.7, sh. 89-104 / Robert W. Olson, *The Young Turks and the Jews a Historiographical Revision*, Turcica, Tome XVIII, 1986, sh. 219-235 / Prof. Dr. Mim Kemal Öke, *Young Turks, Free Masons, Jews and the Question of Zionism in the Ottoman Empire, IIIrd Congress on the Sociai and Economic History*, The İsis Press, 1990, sh. 29-46

12. Karasu hakkında bir biyografi denemesi için bkz. Roni Margulies, "Karasu Efendinin biyografisine bir başlangıç", *Toplumsal Tarih*, Eylül 1995, sayı 21, sh. 24-29 ve Ethem Eldem, "Emanuel Karasu biyografisine bir devam (?)", *Toplumsal Tarih*, Kasım 1995, sayı 23, sh. 43-45

13. Tekin Alp hakkında bir monografi için bkz. Jacob M. Landau, *Tekinalp, Bir Türk Yurtseveri* 1883-1961, İletişim yayınları, 1996

14. Türkçülük hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Jacob M. Landau, *Pan Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana University Press, 1995. Türkiye'deki milliyetçiliğin azınlıklara bakışı için bkz. Tanıl Bora, "Türkiye'deki milliyetçilik ve azınlıklar", *Birikim*, Mart-Nisan 1995, sayı 71-72, sh. 34-49

15. Bu konuda bir monografi için bkz. Alparslan Türkeş, 1944 *Milliyetçilik Olayı*, Kamer Yayınları, 14. baskı, 1992

16. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Anita Engle, *The Nili Spies*, The Hogarth Press, 1959. Cevat Rıfat Atilhan, Sina cephesi anılarını, *Sina Cephesinde Yahudi Casuslar* (İzmir 1933) adı altında yayımlandı

17. Haim Nahum hakkında bir monografi için bkz. Esther Benbassa, *Un Grand Rabbin Sépharade en Politique* 1892-1923, CNRS, Paris, 1990

18. Dr. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, Altındağ Yayınevi, 4 cilt, 1967-1968

19. İslâmcı aydın Mehmed Şevket Eygi bir çok yazısında Tekin Alp'in bu tavrını eleştiren yazılar yazdı. Örneğin Mehmed Şevket Eygi, "İslâm basını", *Milli Gazete*, 13 Şubat 1992 / Mehmed Şevket Eygi, "Şeriat düşmanı Tekin Alp", Milli Gazete, 16 Ağustos 1993 / Mehmed Şevket Eygi, "İçimizdeki dönmeler", *Milli Gazete*, 21 Ocak 1994 / Mehmed Şevket Eygi, "Parvus'lar", *Milli Gazete*, 1 Mart 1994 / Mehmed Şevket Eygi, "İçimizdeki ajanlar", *Milli Gazete*, 10 Haziran 1994 / Mehmed Şevket Eygi, "İçimizdeki dönmeler", *Milli Gazete*, 17 Temmuz 1994 / Mehmed Şevket Eygi, "Kemalizm ve Moiz Kohen", *Milli Gazete*, 5 Ağustos 1994 / Mehmed Şevket Eygi, "Moiz Kohen", *Milli Gazete*, 29 Eylül 1995 / Mehmed Şevket Eygi, "Kamhi ve laiklik", *Milli Gazete*, 14 Mart 1996 / Mehmed Şevket Eygi, "Sahte kimlikli ajanlar", *Son Çağrı*, 14 Mayıs 1997. Ayrıca bkz. Nureddin Şirin, "Moiz Kohen'in günah tohumları", *Selâm*, 1 Mayıs 1997

20. M. Ertuğrul Düzdağ, *Yakın Tarihimizde Gizli Çehreler*, İz Yayıncılık, 1991, sh. 51-100. Bu bölüm daha önce 23 Ocak-12 Mart 1976 tarihleri arasında *Sebil* dergisinde yayımlandı.

21. Sadık Albayrak, *Devrimin Çakıl Taşları*, Ferşat Yayınları, 5. baskı, 1988, sh. 137-141

22. Bu konuda bir inceleme için bkz. Ayhan Aktar, "Cumhuriyetin ilk yıllarında 'Türkleştirme' politikaları", *Tarih ve Toplum*, Aralık 1996, sayı 15, sh. 4-18

23. Bundan böyle bu makalede bu yayına kısaca "Protokoller" diye atıfta bulunulacaktır.

24. "Den Turkiska Vardeus Uppvahnande", 1 Mayıs 1934, sh. 10. Bu bilgileri veren İsveç Milli Kütüphanesi'ne teşekkür ederim.

25. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Halûk Karabatak, "1934 Trakya olayları ve Yahudiler", *Tarih ve Toplum*, Şubat 1996, sayı 146, sh. 4-16 / Avner Levi, "1934 Trakya Yahudileri Olayı: Alınamayan Ders", *Tarih ve Toplum*, Temmuz 1996, sayı 151, sh. 10-17 / Zafer Toprak, "1934 Trakya Olaylarında hükümetin ve CHF'nin sorumluluğu", *Toplumsal Tarih*, Ekim 1996, sayı 34, sh. 19-25 / Ayhan Aktar, "Trakya Yahudi Olaylarını "doğru" yorumlamak", *Tarih ve Toplum*, Kasım 1996, sayı 155, sh. 45-56

26. Bu konuda ayrıntılı incelemeler için bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi* (1938-1945), İletişim Yayınları, 1996, sh. 475-518 / Faik Ökte, Varlık Vergisi Faciası, Nebioğlu Yayınevi (t.y.) / Rıdvan Akar, *Varlık Vergi-*

si, Belge Yayınları, 1992 / Dr. Ayhan Aktar, "Varlık Vergisi ve İstanbul", *Toplum ve Bilim*, 1996 Kış, Sayı 71, sh. 97-149 / Edward C. Clark, "Türk Varlık Vergisine yeniden bakış", Yapıt, Aralık-Ocak 1984-1985, sayı 8, sh. 29-43 / Muhammed Güçlü, *Varlık Vergisi Kanununun Çıkarılması, Uygulanması, Kaldırılması ve Sonuçları* (11.11.1942-15.03.1944), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, yayımlanmamış tez / Muhammed Güçlü, "Varlık Vergisi - (11.11.1942-15.03.1944)", *Akdeniz Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkilâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Kasım 1991, sh. 96-109 / Muhammed Güçlü, "Varlık Vergisi ve İzmir uygulaması", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, İzmir, 1993, sh. 157-182 / Muhammed Güçlü, "Varlık Vergisi ve Ankara uygulaması", Tarih İncelemeleri Dergisi, İzmir, 1996, sh. 177-186

27. General Sami Sabit Karaman (Şam, 1877 - İstanbul, 1957) I. Dünya savaşı sırasında Filistin cephesinde İngilizlere karşı savaştı ve 1918 yılında İngilizlere esir düştü. Daha sonra modern Türkiye'nin kurulmasıyla sonuçlanan Kurtuluş Savaşı'na katıldı ve 1931 yılında ordudan emekli oldu. Sivil yaşamı sırasında 1939 yılında Kozlu Kömür İşletmesi'nin, 1940-1947 yılları arasında Sümerbank'ın yönetim kurulu başkanlıklarını yaptı. (*Meydan Larousse*, 1986, C.II, Sami Sabit Karaman maddesi ve *Cumhuriyet*, 6 Eylül 1957)

28. Bu dergi hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Esther Debus, *Sebilürreşad*, Peter Lang, 1991

29. Bu bilgiyi veren ADL'den Gerald Baumgarten'e teşekkür ederim.

30. Yasin Hatiboğlu, "Yahudiyi tanımak", *Milli Gazete*, 28 Ocak 1982 / Yasin Hatiboğlu, "Protokollar ve ekrandaki manzara", *Milli Gazete*, 24 Nisan 1982

31. Örneğin Muhammed Han Kayani, "Türkiye tehlikede", *Yeni Şafak*, 9 Mayıs 1997

32. Ali Güler, "Yahudilerin siyaseti", *Türkiye*, 9 Temmuz 1996.

33. Mustafa Özcan, "Protokoller", *Zaman*, 26 Haziran 1993

34. Mustafa Özcan, "Sırp Liderlerinin Protokolleri", *İslâm*, Aralık 1992, sayı 112, sh. 25

35. Mustafa Özcan, "İsrail çıkmazı", *Yeni Şafak*, 9 Nisan 1997

36. *Milli Gazete*, 4 Kasım 1992

37. *Gençlik*, yıl 2, sayı 22, 15 Aralık-15 Ocak 1994, sh. 49

38. Süleyman Arif Emre, *Siyasette 35 Yıl*, Akabe Yayınları, 2. baskı, 1990, sh. 224-225

39. Temsili mahiyette birkaç örnek daha vermek gerekirse bkz. Atilla Yargılı, "Yahudi tuzakları (1)", Yeni Asya, 5 Aralık 1993 / Muhammed Han Kayani, "Siyonistler ve Kur'an-ı Kerim", *Zaman*, 9 Temmuz 1994 / Veyis Ersöz, "Tekamül nazariyesi", ve "İnsanlığın baş belâsı dört Yahudi", *Beklenen Vakit*, 17-19 Şubat 1995 / Yaşar Kaplan, "Semalarımızda İsrail uçakları", *Akit*, 18 Nisan 1996 / M..Necati Özfatura, "Batı, sağlam Türk aile yapısını parçalamak istiyor", *Türkiye*, 14 Mayıs 1996 / Ali Yürük, *Türkiye Neden Böyle*, Ocak Yayınları, 11. baskı, 1994, sh. 50 / Prof. Abdurrahman Meydânî, *Tarih Boyunca Yahudi Oyunları*, Şûle Yayınları, 1993, sh. 244-247

40. Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, 6. baskı, Marifet Yayınları, 1993

41. Örneğin Bahri Aktaş, *Yahudilik*, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümü dönem ödevi. Tahmini tarihi 1990. / Mehmet Esgin, *Kur'an-ı Kerim Açısından İslâm Dışı Dinler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış bilim uzmanlığı tezi, Konya, 1990 (kaynakçada Prof. Hikmet Tanyu'nun kitabı yer aldı) / Abdulbaki Bilgin, *Kütüb-i Sitte'de İslâmiyet Dışında Adı Geçen Dinler*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış bilim uzmanlığı tezi, Kayseri, 1991 (kaynakçada Prof. Ahmet Çelebi'nin kitabı yer aldı) / Mustafa Ünal, *Süleyman Mabedi'nin Tahribi ve Yahudiler Üzerindeki Etkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ya-

yımlanmamış bilim uzmanlığı tezi, Kayseri, 1991 (kaynakçada Prof. Ahmet Çelebi'nin ve Prof. Hikmet Tanyu'nun kitapları yer aldı) / Fuat Günel, *Hadislere Göre Yahudilik ve Yahudiler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış bilim uzmanlığı tezi, İstanbul, 1991 (kaynakçada Prof. Hikmet Tanyu'nun kitabı yer aldı) / M. Hadi Tezokur, *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış doktora tezi, Konya, 1992 (kaynakçada Prof. Hikmet Tanyu, Theodor Fristch, Henry Ford ve Cevat Rıfat Atilhan'ın kitapları yer aldı) / Adem Özen, *Cumhuriyetten Günümüze İstanbul Yahudileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış bilim uzmanlığı tezi, İstanbul, 1993 (kaynakçada Cevat Rıfat Atilhan, Henry Ford, Theodor Fristch, Şahap Tan ve Prof. Hikmet Tanyu'nun kitapları yer aldı) / Mir Murteza Gholbi, *Arap İsrail Çatışmasının Temelinde Olan Filistin Sorunu* (1900-1980), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul, 1990 (kaynakçada Ziya Uygur'un kitabı yer aldı) / Halis Ören, *Keşşaf ve Nesefi Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrailliyat*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış bilim uzmanlığı tezi, İstanbul, 1988 (kaynakçada Ziya Uygur'un kitabı yer aldı).

42. İsmail Fatih Ceylan, *Zamansız Rüzgâr*, Tuğrâ Neşriyat, (t.y.), sh. 139

43. Adam Smith Albion, "The voice of the people", *Institute of Current World Affairs*, 20 Mart 1995, ASA-6, sh. 1-8

44. Mustafa İslâmoğlu, "Müslümanlar entelektüel birikimden yoksun", *Selâm*, 18 Mayıs 1997, sh. 8. Mehmed Şevket Eygi de *Milli Gazete*'deki yazılarında sürekli Müslümanların bilgi birikimsizliğini eleştirdi

45. Osman Cilacı, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu, Yahudiler ve Türkler", *Türk Kültürü*, Ağustos 1977, sayı 178, sh. 645-647 / Dr. Osman Cilacı, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu: Tarih boyunca Yahudiler ve Türkler", *Türk Kültürü Özel Sayı*, 11 Aralık 1980, sayı 217, sh. 135-136

46. Beşir Ayvazoğlu, *Defterinde 40 Suret*, Ötüken Yayınları, 1996, sh. 123

47. T.C. Ankara, Çankırı, Kastamonu İlleri Sıkıyönetim Komutanlığı Askeri Savcılığı, *İddianame (MHP ve Ülkücü Kuruluşlar)*, 1981, sh. 191 ve 553

48. Mustafa Çalık, *MHP hareketi kaynakları ve gelişimi* 1965-1980, Cedit Neşriyat, 1995, sh. 123-124

49. Louis Marschalko, *Cihanı Yutmaya Hazırlanan Sinsi Canavar: Yahudi*, Sebil Yayınları, 1971. Aynı kitap yayınevi tarafından 1993 yılında ikinci baskı yaptı.

50. "Altı milyon Yahudinin öldürüldüğü Yahudice bir yalan", *Zafer*, Haziran 1988, sh. 18-22 / "Altı milyon Yahudinin öldürüldüğü Yahudice bir yalan", *Zafer*, Haziran 1988, sayı 138, sh. 16-19 / Louis Marschalko, "Altı milyonluk yalan", *Zafer*, Haziran 1994, sayı 210, sh. 22-25

51. Hasan Karakaya, "II. Dünya Savaşı'nın sona erişinin 50. yıldönümünde 'gaz odaları' yalanı , *Beklenen Vakit*, 12 Mayıs 1995

52. Örneğin Harun Yahya, *Yahudilik ve Masonluk*, Araştırma Yayınları, 1987 (7 ayrı baskı yapmıştır)

53. Mustafa Kaplan, "Soykırım meselesi", *Akit*, 4 Şubat 1996

54. Harun Yahya, "Soykırım Yalanı", *Akit*, 30 Ağustos-6 Eylül 1996 / "Nazi-Siyonist işbirliği", *Yeni Asya*, 23 Şubat-1 Mart 1996

55. "Nazi-siyonist ilişkilerinin arka yüzü", *Milli Gazete*, 11 Ocak 1996 / Gülay Pınarbaşı, "Bu kitab'ı mutlaka okuyun", *Milli Gazete*, 10 Mayıs 1996

56. Rıfat N. Bali, "Cohn-Bendit, İslâmcı medya ve Yahudi düşmanlığı. Bugün ben, yarın siz...", *Express*, 3 Şubat

1996, sayı 107, sh. 3

57. Bedri Baykam, "Yahudi Soykırımı olmadı diyenler...", *Siyah Beyaz*, 19 Mart 1996

58. Rıfat N.Bali, "Irkçılığın bilimsel şekli: Revizyonist tarih anlatımı", *Tarih ve Toplum*, Ağustos 1996, sayı 152, sh. 79-84

59. *Akit*, 12 Mart 1996

60. "Uluslararası Siyon Terörü-Yalan Devleti", *Akit*, 17-23 Mart 1996

61. Kitap iki ayrı yayınevi tarafından Türkçeye çevrildi. Roger Garaudy, *İsrail, mitler ve terör*, Pınar Yayınları, 1995 ve Roger Garaudy, *İsrail Siyasetini Oluşturan Efsaneler*, Çizgi Kitabevi, Konya 1996

62. M. Ahmet Varol, "Kanunla korunan yalan", *Akit*, 8 Mayıs 1996

63. Ömer Özkaya, "Soykırım yalanı", *Akit*, 29 Haziran 1996

64. Silvyo Ovadya, "Holokost inkâr edilemez", *Şalom*, 26 Eylül 1996

65. Yusuf Altıntaş, "Roger Garaudy'nin bir bilimsel (!) kitabı", *Şalom*, 9 Ekim 1996

66. İrfan Keskin, "Şalom'dan küstahlık", *Akit*, 15 Ekim 1996

67. İrfan Keskin, "İsrail, mitler ve Terör kitabı vesilesiyle Garaudy ile söyleşi", *Kitap Dergisi*, Kasım 1996, sayı 84, sh. 48-50

68. "Roger Garaudy niçin ayın yazarı?", *Kitap Dergisi*, Kasım 1996, sayı 84, sh. 45

69. Halil Akgün, "Duvar", *Yeni Şafak*, 28 Ocak 1997

70. *Akit*, 26 Şubat 1997

71. Ali Güler, "Soykırım, Yahudi bankerlerin işi", *Akit*, 17 Mart 1997

72. Harun Yahya, *Gizli el Bosna'da*, Vural Yayıncılık, 1997, sh. 195-199

73. Özcan Yılmaz, "Yahudi katliamı efsânesi", *Tarih ve Medeniyet*, Mayıs 1997, sayı 38, sh. 49-53

74. Silvyo Ovadya, "Tarih saptırılamaz", *Şalom*, 4 Haziran 1997 ve "Holokost inkârcılığına Alaton'dan yanıt", *Şalom*, 4 Haziran 1997, sh. 3

75. *Holokost II. Dünya Savaşı Sırasında Yahudi Soykırımı*, Çev. Mehmet Harmancı, Gözlem Yayınları, 1997

76. Harun Yahya, "İsrail'in kirli tarihi", *Cuma*, 26 Aralık 1997 – 1 Ocak 1998, sayı 380, sh. 16-25

77. *Milli Gazete*, 17 Şubat 1998

78. ADL teşkilâtı 1913 yılında kuruldu. Ana amacı nefret, peşin yargı ve antisemitizmle mücadele oldu. ADL'nin bu duyarlılığı sadece Yahudilere karşı antisemit davranışlarla kısıtlı olmayıp ABD'deki her türlü ayrımcılığa ve ırkçılığa karşı çıktı.

79. ADL'nin 19 Aralık 1997 tarihli basın bildirisi

80. D. Mehmet Doğan, "Yahudiyatçı'ların hakkını vermek!", *Akit*, 17 Nisan 1996

81. Ali Bulaç, "Yahudilerinki imtiyaz mı bedel mi?", "Yahudi meselesi", "Müslümanlardan anti-semitik eğilimler", *Yeni Şafak*, 18-20 Nisan 1995 / Abdurrahman Dilipak, "Yahudi düşmanlığının temelleri nelerdir?", sh. 176-194 / *Sorunlar, Sorular, ve Cevaplar*, Beyan Yayınları, 4. baskı, 1995 içinde, Ali Murat Güven, "Vallahi billahi Yahudi ırkı da etten kemikten yaratıldı!" (1-2), *Milli Gazete*, 7 ve 9 Ağustos 1996 / Metin Karabaşoğlu, "İçimde bir Yahudi var", sh. 51-68. *Camide Dans Var içinde Karakalem*, İstanbul, 1995 / Mehmed Şevket Eygi, "Müslümanların afyonları", *Yörünge*, sayı 297, 6-12 Ekim 1996

82. İshak Alaton ve Üzeyir Garih ile söyleşi, *Yeni Şafak*, 24 Temmuz 1995

83. Ali Bulaç, "Yahudilerinki imtiyaz mı bedel mi?", "Yahudi meselesi", "Müslümanlardan anti-semitik eğilimler", *Yeni Şafak*, 18-20 Nisan 1995

84. Liz Behmoaras, "Bugünlerde göreve başlayacak İsrail'in Ankara yeni büyükelçisi", *Şalom*, 19 Temmuz 1975, sh. 8

85. Institute for Jewish Policy Research ve American Jewish Committee, *Antisemitism World Report 1997*, Londra 1997, sh. 284

86. İzak Yaeş, "Demokrat basınının dışında sayıklıyan matbuatın susturulmasını susturulmasını millet adına ısrarla istiyoruz", *Or Yeuda*, 14 Ekim 1948

87. Dr. Daniel Yahya, "Siyon Önderlerinin Protokolleri, asrımızın en büyük yalanı", *Şalom*, 7 Ağustos 1968

88. Rıfat N. Bali, "Siyon Önderlerinin Protokolleri, düzmece bir kitap örneği", *Toplumsal Tarih*, Eylül 1995, sayı 21, sh. 48-53

Birlik üzerine*

Emmanuel Levinas

1. Biçimsel düzen

İnsan bireyi, herşeyden önce bir cinse -insan cinsine- ait olmanın biçimsel çerçevesi içinde düşünülmeye açıktır. O, türlere bölünen ve bölünemeyen birliğe, deneyimden gelen veriler ortasında yer alan ve yer ve zamanın belirlenmiş işaretleri aracılığıyla bilinebilir olan Birey'in mantıkça son özdeşliğine varan bir bütünün parçasıdır; Aristoteles'te, cinslerin ideal ya da soyut varoluşunun ötesinde "tek varolan" olarak değerlendirilen bu birlik, kendi özelliğinde bir olan olarak kendini yer ve zamanın içinde *ortaya koyar*.

Bir Birey, ötekinden başkadır. Biçimsel ötekilik: içeriği ne olursa olsun biri öteki değildir. Her bir kişi, bir diğerine ötekidir. Her bir kişi, bütün diğerlerini dışlar, onlardan ayrı varolur ve kendi payına varolur. Bu, cins topluluğundaki salt mantıkça ve karşılıklı olumsuzluktur.

Kendini ortaya koymuş olan varlığın bu olumluluğu[1] ve dışlamanın bu olumsuzluğu, insan Bireyininin insanlığında biraraya gelip birbirlerini yüceltirmiş - ya da suçlarmışa benzer. Tikel bireyin olumluluğu, diri olan varlıkta bir direşmedir; insan Bireyi yaşama istencinde yaşar, yani özgürlükte, kendini benin bencilliği olarak öne süren kendi özgürlüğünde yaşar, insan Bireyinin dışarda ayırdedilmez olan özdeşliği, kendi kendisiyle karşılaşmakla sanki içerden belirgince özdeşleşir. Ama insan Bireyi özgürlüğünde, kendininkini sınırlayan ötekilerin özgürlüğünü dışlamakla olumsuzluktur da. Benlerin, yine karşılıklı olan, ötekiliği: herkesin herkese karşı olası savaşı.

* Entre-nous (Essais sur le penser à l'autre) Bernard Grasset, Paris 1991. s. 210-216

2. AKLA SAHIP BIREYIN ÖZERKLIĞI

Ama Batı'ya özgü gelenek ve düşüncenin bilgeliği izlendiğinde Bireyler, *conatus essendi*'[2]lerinin ve ötekilere olan karşıtlıklarının tekelci şiddetini bilme yoluyla sağlanmış bir barış içinde aşarlar. Bu bilmedeki Akıl, hakikati güvence altına alır. İnsan Bireyleri bilinç[3] sayesinde insan olacaktır. Başka başka "ben"ler, özgürlüklerinden vazgeçmeksizin, zorlama olmaksızın boyun eğdikleri akla uygun hakikatte uzlaşırlar. Bireyin özel iradesi, kişinin *öz-erkliğine*[4] yükselir ki buradaki "*nomos*", evrensel yasa, bilinçli ve akla sahip ben'i zorlamaksızın zorlar. İstenç, pratik akıldır. Birbirlerine öteki ya da yabancı olan kişiler birbirleriyle kaynaşır. Bundan böyle tek tek kişilerin, ideal hakikatler etrafında, özellikle de Yasa'nın etrafında biraraya gelişi tamamlanır -ya da en azından bu hedeflenir. Birey Devletten, kurumlardan, politikadan yola çıkarak kendini insan barışına açar. Aklın hakikati içinde yetke, dine özgü olanda bile teolojiler içinden kendini Ben'in özgürlüğüne benimsetir. Dış doğanın ötekiliğini bilim ve teknik yoluyla aşan Akıl, şeylerin eşit paylaşımına yön verir. Bundan böyle bilinç, bilme, hakikat ve bilinci zaten olanak ve sevgi olan bilgelik -sözcüğün Yunanca'daki anlamıyla felsefe, bütün bilimin ve siyasetin anası -, insan Bireyinin tinselliği, insanın insanlığı, Bireydeki kişi, insan hakkının kaynağı ve her doğrulamanın ilkesi olacaktır. Barış içinde yaşayan kişiler arasındaki eşitliği ifade eden tinsellik. Kendisi için varoluş olarak, refah ve özgürlük içinde sağlanan insan güvenliği olarak insan Bireyinin barışı. Olumluluğunda ve konumunda bir dinlenmenin huzuru: ben'e sağlanmış tözün tözlülüğü. Doğa tarafından öylesine farklı donatılmış insan bireyleri için, Aklın içinden geçerek bir cinsteki Bireylerin biçimsel eşitliğinin söz verildiği tarih boyunca, Devlet'in özlediği eşitlik. İnsan cinsindeki insan Bireyleri yargıya açıktırlar ve barışı yeniden kurabilecek adaletin işleyişi için gereken nesnelliğe katılırlar. Bu, biz diğer Avrupalılar için, her doğrulamanın ilkesi ve ölçütü olan ünlü insan hakkı ile insan koşulunun böylece kökende başvurduğu şemadır. İnsan hakkının Devlete ve Tümel ile Tikelin mantığına başvurusu olarak insan hakkı Bireyin insanlaşmasında, adaletinde ve barışında gözardı edilmez bir düzendir. Yine de Bireyin bu insanlaşmasının başlangıç anı burada mıdır? Tikelin barışında kendini ortaya koyan ve dinlenen siyasi yönelişine, başka bir hukuk karşılaştırmasını ve daha eski bir barış kipliğini hatırlamak düşmez mi? İşte, benim sorunum bu.

3. AVRUPALI'NIN VICDAN RAHATSIZLIĞI

Ama Avrupalı'ya özgü olan modernlik saatinde ki, bu aynı zamanda bilançoların da saatidir, Avrupalı'nın vicdanı huzurlu değildir. Şanlı Akla, bilmenin yengici Aklına ait binyılların sonunda vicdan rahatsızlığı; aynı zamanda da, siyasi ama kanlı kardeş katilliğinin, evrensellik diye görülen emperyalizmin, insanın kendini beğenmişliğinin ve sömürünün ve iki dünya savaşının, baskının, soykırımların, kurban yakmanın, terörizmin, işsizliğin, Üçüncü Dünyanın sonu gelmez sefaletinin, faşizmin ve nasyonal sosyalizmin acımasız öğretilerinin bu yüzyılına kadar ve kişi savunmasının Stalinizme dönüştüğü en üst paradoksa varın-

caya dek süregiden binyılların da sonundaki vicdan rahatsızlığı. Akıl, istençleri hep mi ikna etti? İstençler, bilimlerin zaferler kazanmış Aklının tarihe can verdiği bir kültürde ayak diremek ve burada hiçbir mantıkdışılığa düşmemek amacıyla hep pratik akıl mı oldular? Avrupa'nın vicdanı rahatsızdır ve merkeziliğini, mantığının parlaklığını soru konusu yapacak ölçüde, bir zamanlar yabanıl değilse ilkel diye geçen düşünceleri - üniversitelerinin doruklarında- yüceltecek ölçüde kendini yadsır. Barışını sağlaması gereken felsefi ayrıcalığının Avrupa'nın kendisi tarafından yadsınması! Avrupa kendi toplumsal yetersizliği tarafından ya da insan Birey'ini "varlık olarak varlığı"nda -ki Yunanistan'da ortaya konulmuş olan bu sorun felsefesini ateşlemiş ve aydınlatmıştır- tedirgin eden doruk noktasına ulaşmış bir bilim tarafından korkutulmamış mıdır?

Ama bu andan başlayarak, vicdan rahatsızlığının bu unsurlarının; insan Bireyi'ne, asıl açılımı, belli bir andan sonra öylesine gerekli olan -bunu ilerde göreceğiz- Hellenik bir anlam yüklemekle kalmayan Avrupa insanlığının zaten habercisi ve açınlayıcısı olup olmadıklarını sormak gerekir. Bütün evreni kendi bilincinde yeniden kurmak amacıyla, "Kendini tanı!"da erkenden doğan kuramsal aklın evrenselliğindeki kırık. Sevginin bütün yapabilirliklerini tüketmeyen, hatta belki kendi temel yapabilirliklerini de tüketmeyen bir bilgelik sevgisine sahip zihinden gelen çağrının tanıklığı.

4. Öldürmeyeceksin

Bu vicdan rahatsızlığı, rahat ve huzurlu belli bir kültür tasarısı karşısında, "elde edilen sonuçlar"m yetersizliğinden kaynaklanan basit bir düş kırıklığını dile getirmez. Kuşkuculuk ya da Kynik diyalektik, her kültür bunalımında düşünme tembelliğine ve ölme korkusuna boşuna parmakbasar; Avrupa insanlığının bulanıklığında, tembellik ve korkudan başka bir şey vardır: sanki bir öldürme korkunçluğu vardır. Şeylerin karşıdurulmaz mantığı yoluyla kimilerine benimsetilen eziyetlerin meşruluğu konusunda, hatta kendi deneyimlerine bile felsefecinin onaması dayatıldığında, kaygı söz konusudur. Görünürde mantıksal olan herşeyin meşruluğu konusunda, Hegel'in "özdeşin özdeş-olmayanla özdeşliği" diye adlandırdığı basit bakış açısı içinde benimsetilen eziyetlerin meşruluğu konusunda kaygı vardır. Kurbanların korkunç ölümlerinin ardından hayatta kalanlara düşen sorumluluğun sıkıntısı vardır. Başkalarını vuran tehlikeden sonra sağ kalmanın utancı gibi. Sanki her biri, temiz ellerle ve varsayılan ya da kesin masumiyeti içinde, açlıklara ve cinayetlere yanıt vermek durumundaymış gibi! Her birinin ölümlülüğünde, her bir kişinin kendisi için dertlenmesi, ötekinin eziyetine kayıtsız kalışın utanç verici durumunu silmemiştir.

Avrupa'daki insan olarak, gönülden eğilimimizde, istençlerimizi zorlamaksızın düzenleyen ve onları barışa yönelten asıl bilginin "muştu"sunun daha da yükseğinde On Emrin "öldürmeyeceksin" buyruğunu duymadık mı? Bir cinsi dolduran bireylerin karşılıklı ve biçimsel ötekiliğinin ardında, onların karşılıklı olumsuzluğunun arkasında, insan cinsi -cinsin birlikteliği adına birbirlerine benzer olan ve akılla donatılmış olan insanların her biri, Akıl yoluyla "kendi payı-

na" barış sözü verir- içinde bir başka ötekilik dile gelir. Sanki, insan çokluğu içinde, öteki insan, birdenbire ve çelişkili bir biçimde - cinsin mantığına karşı olarak- *beni* kusursuzca ilgilendiren biri olarak kendini bulur; sanki, ötekiler arasında biri olarak kendimi -tam da kendimi ya da *beni* - tek alıcısı olduğum buyruğu duymuş olarak, bu anlamda diğerlerinden ayırdedilmiş olarak bulurum, sanki bu buyruk, herşeyden önce bana, yalnızca bana yönelmiş gibi; sanki ben, artık seçilmiş ve biricik olarak, başkalarının ölümüne ve bunun sonucunda da başkalarının yaşamına yanıt vermek durumundaymışım gibi. Cins ve bireyler mantığının silmiş göründüğü ayrıcalık: "öldürmeyeceksin" -bireylerin ve cinsin olağanüstü çokanlamlılığı. Ben'in olağanüstü çokanlamlılığı: aynı anda hem varlığın ve varlık uğruna çabanın, bir kendikendisinde, kendi üzerine çevrilen ve temelde olup kendi kendine yeten bir kendilikte kesiştiği nokta, hem de varolmanın bu aciliyetinin garipçe yürürlükten kaldırılıp askıya alınmasının ve başkalarının "işleri" için duyulan tasadaki özverinin olanaklı olduğu nokta olmak: sanki başkaları herşeyden önce bir yüzmüş gibi, onların işleri bana "bakar" ve bana bel bağlar. İşte, cins-içindeki-birey-in-ötekiliği biçimselliğinden ve mantıksal sıradanlığından kurtuldu, açık ve seçik ide bağlantısı bu yolla benden başkasına ve başkasından bana aynı anda ya da kayıtsızca gidiyordu. Sanki bilinç, burada, başkalarının bilincine olan uyumunu yitirdi.

5. Bireyselden önce biricik

Şu soruyu sormak gerek: insan Bireyinin anlam kazandığı ya da hukukla donandığı başlangıçtaki semantik durum, bir bireyden öbürüne ötekiliğin karşılıklı kaldığı ve insan Bireyi nosyonunun, cinsin herhangi bir bireyinin -her biri ötekine öteki olduğundan- nesnelleşmesiyle sabitlendiği cins/birey mantık şemasına eşdeğer midir? Ya da -alternatifin ikinci terimi olarak- insan Bireyi olarak bireye ilk açılış, diğerleri içinden bir bireyin basit nesnelleşmesi olmanın uzağında özellikli bir açılıştır; burada, açılışı yapan, nesnelleştirici bakış için gerekli mesafeyi alamadan, bağlantıdan sıyrılamadan karşılaşmanın somutluğuna kendiliğinden ait olur ve bu sıy-rıl-a-mamanın, farklılığın ya da ötekinin ötekiliği karşısındaki bu kayıtsızlık-yokluğunun -bu geri döndürülemezliğin- bir nesnelleşmedeki basit bir başarısızlık değil de başkasının farklılığı uyarınca ortaya konmuş olan *hukuk* olduğu açıktır; bu kayıtsızlık-yokluğu içinde başkası, bir cinsteki bireyler çokluğunda biçimsel ve karşılıklı ve yetersiz bir ötekilik değil de, *biricik* olanın her cinsin dışında olan, her cinsi aşan ötekiliğidir. Bu haliyle aşkınlık, içkinliğin basit bir elden *kaçmışı* değil, yakınlık içindeki toplumsalın altedilmez üstünlüğü, barışın kendisidir. Söz konusu olan; her bir kişiye, varlıktaki konumunu sağlayan salt güvenliğin ve saldırı-yokluğunun barışı değil de zaten şu kayıtsızlık-yokluğunun kendisi olan barıştır. İçinde, kayıtsızlık-yokluğundan, soğuk bir merakın yansızını değil de, sorumluluğun "öteki-için"ini anlamamız gereken barış. Yanıt - ilk dil; nefretin daha şimdiden dikkate aldığı başlıca iyilik, insan hakkının anlamını bulduğu kösnül olmayan sevgi, sevilenin hakkı, yani biricik olanın saygınlığı.

İnsanda aşkın olanın yakınlığı, cinse yayılmış bireylerin bilgisinin yer aldığı her yalnızlığın üstünde toplumsallığın artışını belirgince ifade eder. Toplumsallığın *sevgi* içinde artışı. Böylesine sık yıpratılmış bu sözcüğü gelişigüzel dile getirmiyoruz. Etik barış içinde ilişki, içte eritilemeyen, eşsiz ötekiye, indirgenemez olan ötekiye, biricik ötekiye gider. Yalnızca biricik olan mutlaklıkla ötekidir. Ama biriciğin biricikliği, sevilenin biricikliğidir. Biriciğin biricikliği, *sevgide* anlamını bulur. Ötekiliğin biricikliği, sevgililerin öznel yanılsamaları olarak düşünülsün diye değil. Tam aksine, varlığın tasasız özünde ve nesnelin çeşitli türeyişinde biriciği olanaklı kılan koşul, açıkça, böyle öznel olandır. İşte, öznel -yalnızca tanımak olmayıp kendini sevgi kılan öznel- dolayımıyla mantıksal biçimlerin, bunların cinslerinin ve bireylerinin katılığının arasından geçerek ulaşılan biricik. Varlığın içindeki direşmenin sağır vahşetinin arasından geçerek varılan bir öte. İşte mutlak ötekiyle, tanınan bireyle gidilebileceğinden daha uzağa gidilen insanca barış ve yakınlık. Çeşitliliğin, kendisini bütünleyen sentez altındaki basit birliğinden farklı bir barış; ötekiyle, onun kendi mutlak ötekiliğinde kurulan bağlantı olarak barış, bireyde kişinin biricikliğinin tanınması. Mantıksal bir işlem olarak sevgi![5]

6. Adalet ve biricik

Yakınlık içinde bireyin hakkının ilk baştaki anlamını ve *öteki* insanın biricikliğini göstermeye yönelen, kişilerarası ilişkinin bu çözümlemesi, hiçbir biçimde siyasetin tanınmaması değildir.

Bitirirken, bu ilkbaştaki hukukun, insan cinsinin "kaplam"ına giren bireylerin çoğulluğu adına liberal Devlet'e, siyasal adalete nasıl götürdüğünü belirginleştirmek için; ama ötekilerin yüzüne başvurunun da, bu Devlet'in ahlakını nasıl koruduğunu söylemek için birkaç sözümüz daha var.

İnsan çokluğu Bana, beni ötekinin yakınlığından: her yargının öncesinde yer alan sorumluluktan, biricik ve kıyaslanmaz dolaysızlığı içinde bulunan yakma duyulan öncelikli sorumluluktan kurtaran bir üçüncü kişiyi unutma iznini vermez -*üçüncü kişiyi* unutmama izin vermez diyelim. Yakın olandan başka olan *üçüncü*, benim yakınımdır da. O aynı zamanda, yakın olanın yakınıdır. Ne yapıyorlar -biricikler-, birbirlerine zaten neyi yaptılar? Yakınlığın, her yargıdan önce gelen bu sorumluluğu yüzünden birinin ötekine yaptığı haksızlıklardan habersiz olmak, benim için, kendime karşı duyduğum sorumluluğu -yakınlarımın biri ve ötekiyle ilgili olarak duyduğum öncelikli sorumluluğu- yerine getirmemek olur. Burada söz konusu olan, birinden ya da ötekinden göreceğim olabilecek zararları hesaba katmak ve kayıtsızlığımla bağdaşmamak değil, sorumluluğuma düşen ötekinin çektiği eziyetten habersiz olmamaktır.

Bu adalet saatidir. Yakına duyulan sevgi ve onun, yanıtlamaya giriştiğim, biricik ve kıyaslanmaz olana dayalı ilk hukuku, kendilerini, kıyaslanmaz olanları kıyaslamaya elveren Akla, bir sevgi bilgeliğine bırakır. "Öteki-için"in "çılgınca" gönülyüceliğine, sonsuzuna, bir ölçü eklenir. Burada, biriciğin hukuku, insanın ilk hukuku yargıyı ve bu andan sonra da nesnelliği, nesnelleşmeyi, ko-

nulaştırmayı, sentezi ilke olarak önesürer. Burada, yargıya bağlayacak kurumlar ve adalete dayanak olacak siyasal bir yetke gerekir. Adalet, Devleti gerektirir ve kurar. Hiç kuşkusuz, burada, insan biricikliğinin, insan cinsinin bir bireyinin tikelliğine, vatandaş koşuluna kaçınılmaz indirgenmesi söz konusudur. Türetme. Kendi buyurucu gerekçelenişi, biricik ve kıyaslanmaz olan öteki insanın hukukunda kayıtlı olduğu halde.

Ama adaletin kendisi, hukukun kökenini ve bundan böyle insanca olanın tikelliğinin ve tümelliğinin kapladığı başkasının biricikliğini unutturamaz. Bu biricikliği, iktidarların, Devlet nedenlerinin, totaliter kışkırtmaların ve kolaylıkların belirlenimciliğiyle bağlanmış olan siyasal tarihe bırakamaz. O, vatandaş kimliklerinin altında gizli kalmış insan yüzünü, yargıçların ve Devlet insanlarının yargılarına hatırlatacak sesleri bekliyor. Belki de bunlar "kehanet sesleri"dir.

Gülümseten tarih tersliği! Ama kehanet sesleri, olasılıkla, her cinsin öncesinde yer alan ya da her cinsten kurtulmuş biricikliği içinde Ben'in yapabileceği öngörülmez iyilikler olanağıdır. Onlar bazen, siyasetin aralıklarında yükselen ve "insan hakları"m resmi duruşmalardan bağımsız olarak savunan haykırmalarda; bazen, ozanların ezgilerinde; bazen de yalnızca, basında ve ifade özgürlüğünün özgürlük sıralamasında birincilikle yer aldığı ve adaletin daima, adaletin yeniden gözden geçirilmesi ve daha iyi bir adalet beklentisi olduğu liberal Devletlerin halk meydanlarında işitilir.

Çeviren: Medar Atıcı

1. Sözcüğün Fransızcası: Positivité, kökenine bakıldığında "konulmuşluk" anlamını da taşır. Metnin içinde aynı kökten türetilmiş olan sözcükler (Poser: koymak; Position: konum gibi) sıkça kullanıldığından Latince Ponere fiilinin karşılıklarına bakmak uygun olur. Ponere: Oturmak, yatmak, koymak, yerine koymak, yerine oturtmak, sabitleştirmek, iddia etmek, öne sürmek, bırakmak, terk etmek; Positus: Mevki, konum; Positura: Tez, insanın koyduğu düzenleme. Metinde iki kez geçen Sereposer sözcüğü, dinlenmek diye çevrilmiştir, ama içinde şu anlamları da taşır: uzanmak, yan gelip yatmak, kendini bırakmak, kendini yeniden koymak. ç.n.

2. conatus essendi: varolma çabası

3. Sözcüğün Fransızcası: Conscience, Türkçede hem bilinç hem de vicdan anlamına geliyor., ç.n.

4. Sözcüğün Fransızcası Autonomie: kendi kuralını kendi koyanın, kendi yönünü kendi belirleyenin durumu. Nomos: düzen, kural, yasa anlamlarına geliyor, Türkçe'deki erk sözcüğü de kendi düzenini uygulayan güç anlamında düşünülebilir.ç.n.

5. Sevginin bu öteki-içinliğinde artık -ya da henüz- ne Fichteci düşünüyorumun Beni ne de aşkın olan öznellik var. Ama bunlar, varlıköğretisi dışında kalmalarını ve kendi "karşılıklıdeğişebilir-olmayan" tarzlarına ya da bu tarza "seçiliş"lerine eşdeğer olan biricikliği, başkasına devredilmez ve söz götürmez olan sorumluluğa borçludur diye düşünülebilir. Ahlak; sanki Ben'in "bireyleşmesi"ymiş, yabancılığını her varlığa adamasıymış gibi, bu statüden kaynaklanan tanımanın konulaştırmasından önce gelecektir.

Toplama kampı nedir

Giorgio Agamben

1. Toplama kamplarında ortaya çıkan durum hukukı suç kavramını öylesine aşıyor ki, bu olayların meydana geldiği özgül hukuki-politik yapıyı değerlendirmek genelde unutuluyor. Kamp yeryüzünde bugüne kadar varolmuş en mutlak *conditio inhumana*'nın (insanlık dışı durumun) gerçekleştiği yerden ibarettir: son tahlilde kampların kurbanları kadar gelecek kuşaklar için de önemli olan olgu budur. Biz burada bilinçli olarak bu düşüncenin tam tersi bir yön izleyeceğiz. Kampın tanımını orada meydana gelen olaylardan çıkarsamak yerine, şu soruyu soracağız: toplama kampı nedir, böyle olayların meydana gelebilmesine izin veren hukuki-politik yapı nedir? Bu bizi kampı gerektiğinde hâlâ doğrulanabilir olsa da bir tarihsel olgu ve geçmişte kalmış bir *anomali* olarak değil, halen içinde yaşadığımız politik mekânın gizli biçimlendiricisi, *nomosu* olarak değerlendirmeye götürecek.

Tarihçiler, kampların ilk ortaya çıkışını İspanyolların 1896 da Küba'da sömürge halkının ayaklanmasını bastırmak için düşündükleri *campos de concentration*da, ya da yüzyıl başında İngilizlerin Boerleri kapattıkları *concentration camps*-de ararlar. Önemli olan, her iki durumda da sömürge savaşına bağlı bir olağanüstü halin tüm bir sivil halka yayılmasıdır. Kampların ortaya çıkışı asli hukukun (ve ceza infaz hukukundaki bir dönüşüm ve gelişmenin) değil olağanüstü hal ve sıkıyönetimin alanına girer. Bu durum, kökeni ve hukuk sistemi hakkında bolca belge sahibi olduğumuz nazi *Lager*leri söz konusu olduğunda daha da açıktır. *Lager*lerde gözaltına almanın hukuki temelinin normal hukuk değil, *Schutzhaft* (sözcük anlamıyla: koruyucu tutuklama) olduğu biliniyor. Prusya kökenli bir kurum olan *Schutzhaft*'ı nazi hukukçular zaman zaman bireyleri cezai mahkumiyeti gerektirecek hiçbir davranışları olmadan, sırf devletin güvenliğine yönelik bir tehlikeyi önlemek amacıyla, tutuklamaya izin veren koruyucu bir polis önlemi olarak düşünmüştür. Ancak Schutzhaf'tın kökeni 4-6-1851'de çıkan ve 1871'de Bavyera hariç tüm Al-

manya'ya yayılan Prusya sıkıyönetim yasası, hatta ondan önce 12-2-1850 tarihinde yine Prusya'da çıkan "kişisel özgürlüğün korunması" (*Schutz der persönlichen Freiheit*) yasasıdır. Bu iki yasa da Birinci Dünya Savaşında yoğun bir uygulama bulmuştur.

Schutzhaft'ın hukuki temeli, Alman anayasasının kişisel özgürlükleri güvence altına alan maddelerinin askıya alınması anlamına gelen sıkıyönetimin ilanıydı. Weimar anayasasının 48. maddesi şöyleydi: "kamu düzeni ve güvenliği ciddi olarak tehdit altında olduğunda Reich'ın başkanı güvenliğin yeniden sağlanması için zorunlu olan kararları alabilir. Bu amaçla, 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153 numaralı maddelerin içerdiği temel hakları geçici olarak askıya alabilir (*ausser Kraft setzen*)." 1919'dan 1923'e kadar Weimar hükümetleri birçok kez olağanüstü hal ilan etmişler, bunlar bazen beş yıla kadar sürmüştür. 28 Aralık 1933'de (iktidara geldikten hemen sonra) Naziler anayasanın kişisel özgürlük, ifade ve toplanma özgürlüğü, hanenin tecavüz edilemezliği ve mektup ve telefon gizliliği ile ilgili maddeleri belirsiz bir süre için askıya alan *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*'i ilan ettiklerinde, aslında daha önceki hükümetlerin zaten yerleştirmiş olduğu bir geleneği izliyorlardı.

Yine de önemli bir yenilik vardı. Kararnamenin metni hiçbir yerde *Ausnahmezustand* (olağanüstü hal) ifadesini içermemekle kalmıyordu, aynı zamanda kararname gerçekte hiçbir zaman kaldırılmadı ve böylece bütün üçüncü Reich süresince yürürlükte kaldı ("oniki yıl süren bir Aziz Bartolomeo gecesi" olarak tanımlanmasına izin veren de buydu). Dolayısıyla olağanüstü hal dışsal ve geçici bir duruma gönderme yapmayı bırakıyor ve normun kendisi haline gelmeye başlıyordu. Nazi hukukçuları bu durumun tümüyle farkındaydılar ve kararnameyi tümüyle paradoksal bir formülle tanımladılar: "kasıtlı bir olağanüstü hal" (*einen gewollten Ausnahmezustand*) olarak (W. Spohr: "kararname Nasyonalsosyalist Devletin kurulması için kasıtlı olarak bir olağanüstü hal yaratır.")

2. Olağanüstü hal ve toplama kampı arasındaki bu temel ilişki kampların doğasını doğru olarak anlamamızda abartılmış değildir. *Schutzhaft*da söz konusu olan özgürlüğün "korunması" aslında, ironik olarak, olağanüstü hali belirleyen yasanın askıya alınmasına karşı bir korunmadır. Yenilik bu kurumun kendine temel teşkil eden olağanüstü halden kopup normal durumda yürürlüğe girmesidir. *Kamp, olağanüstü hal kural olmaya başladığında açılan mekândır.* Özünde sistemin geçici olarak askıya alınması olan olağanüstü hal şimdi sürekli bir mekânsal düzenleme haline gelmekte, ama yine de bu haliyle normal sistemin dışında kalmaktadır. Mart 1933'de Hitlerin Reich'a Şansölye olarak seçilmesinin kutlanması sırasında Himmler Dachau'da "siyasi tutuklular için bir toplama kampı" kurmaya karar verir. Kamp hemen SS'lere emanet edilir ve Schutzhaft sayesinde ceza hukuku ve ceza infaz hukuku kurallarının dışına yerleştirilir. Kampın bu kurallarla ne o zaman ne de daha sonra hiçbir ilgisi olmamıştır. Daha sonra kendisine katılan diğer kamplar (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) gibi Dachau potansiyel olarak hizmete devam etmiştir: değişen sadece nüfusudur. Belli dönemlerde, özellikle 1935-1937 arasında, Yahudilerin sürgün edilmesinden önce, 7500 kişiyle sınırlı kalmıştır. Ancak kamp bu biçimiyle Almanya'da sürekli bir gerçeklik haline gelmiştir.

3. Olağanüstü mekân olarak kampın paradoksal konumu üzerinde düşünmek gerekiyor: kamp normal hukuk sisteminin dışına yerleşmiş olan, bununla beraber sadece dışsal bir mekandan ibaret olmayan bir küçük alandır. Kampta dışlanan, exception (*excapere*) sözcüğünün etimolojik anlamına göre, *dışarı alınan*, dışlanması sayesinde içeriye alınandır. Ancak her şeyden önce bu biçimde sisteme dahil edilen olağanüstü halin ta kendisidir. Kamp olağanüstü halin kalıcı bir biçimde gerçekleştiği yapıdır. Hannah Arendt kamplarda çok açık olarak totaliter tahakkümü belirleyen ve sağduyunun inatla benimsemekten kaçındığı "her şey mümkündür" ilkesinin ortaya çıktığını belirtmişti. Kamplar, yukarda gördüğümüz anlamda, yasanın bütünüyle askıya alındığı bir olağanüstü mekân oluşturdukları için orada her şey gerçekten de mümkündür. Eğer görevi tam anlamıyla olağanüstüyü kalıcı bir biçimde gerçekleştirmek olan kampların bu özel hukuki-politik yapısı anlaşılmazsa orada meydana gelen inanılmazlık tümüyle anlaşılmaz kalacaktır. Kampa giren kişi dış ile iç, istisna ile kaide, meşru ile gayrimeşru arasındaki bir belirsizlik alanında bulunuyordu; bu alanda hiçbir hukuki güvenceye yer yoktu. Ayrıca, eğer Yahudiyse, zaten Nüremberg yasalarıyla yurttaşlık hakları elinden alınmıştı ve sonuç olarak, "nihai çözüm" anında tümüyle vatandaşlıktan çıkarılmış oluyordu. *İçindekilerin her türlü politik statüden arındırılıp tümüyle çıplak yaşama indirgenmiş olmaları yüzünden kamp, aynı zamanda bugüne kadar görülen en mutlak biyopolitik mekândır; burada iktidarla yüzyüze kalan şey, hiçbir aracı olmadan, salt biyolojik yaşamın kendisidir.* Böylece kamp, politikanın biyopolitika olduğu ve insanın biyolojik yaşamının kendisinin potansiyel olarak vatandaşla aynı şey haline geldiği andaki politik mekanın paradigmasıdır. Dolayısıyla orada işlenen suçlar karşısındaki doğru soru, ikiyüzlülükle sorulan, insanlara karşı böylesi acımasız suçlar nasıl işlendi sorusu değildir. Hangi hukuki prosedürler ve hangi politik aygıtlar yoluyla insanların elinden haklarının ve imtiyazlarının böylesine tümüyle, yani kendilerine yapılan hiçbir şeyin suç olarak görülmediği noktaya kadar (aslında her şeyin gerçekten mümkün olduğu noktaya kadar) alınabildiğini araştırmak daha dürüst ve özellikle de daha yararlı olacaktır.

Kampın mutlak biyopolitik mekân olarak bu tanımına geri dönmek istiyorum.

Bildiğiniz gibi Michel Foucault yaşamının sonuna doğru, cinselliğin tarihi üzerine çalışırken, araştırmalarını giderek daha çok "biyopolitika" olarak adlandırdığı şey üzerinde yoğunlaştırmaya başlamıştı. Biyopolitikadan iktidar mekanizmalarında insanın doğal, biyolojik yaşamının giderek daha çok içerilmesini anlıyordu. "Binlerce yıl boyunca, diyor Foucault, insan Aristoteles'in tarif ettiği şey olarak kaldı: yaşayan ve dahası politik olarak varolabilen bir hayvan; modern insan ise politikasında, canlı bir varlık olarak yaşamı söz konusu olan bir hayvandır." Yüzyılımızın belirleyici tarihsel olaylarında (özellikle totaliter soykırımlarda) yeni olan şey bu biyopolitik arkaplan üzerinde düşülmezse anlaşılamaz; biyopolitikada politika çıplak insan yaşamı üzerine karar vermek haline gelir ve biyolojik yaşam ile politik yaşam ayrılamaz olur.

Şimdi, kamplardaki insanların dönüştürüldüğü bu çıplak yaşamın ne olduğunu sorduğumuzda, bunun politika ve hukuk ötesinde olan ve hukukun tanımakla

yetindiği, tümüyle doğal bir olgu (türünden bir şey) olmadığını görüyoruz. Burada söz konusu olan daha ziyade, olağanüstü hal konusunda da gördüğümüz gibi, hukukun olgu olduğu ve olgunun hukuka dönüştüğü ve ikisini açıkça birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı bir ayrımsızlığın başlangıcıdır. Nazi politikasının yeni başkahramanı olan biyopolitik bedenin bir olgu veya bir hukuk sorunu olmadığı unutulursa nazilerin "ırk" kavramındaki özgül nokta anlaşılamaz; çünkü biyopolitik beden, tıpkı kamp gibi, bir hukuk ve olgu karması, aralıksız bir kararın nesnesidir. Bu karar biyopolitik bedeni sürekli yer değiştiren ve açık bir biçimde sınırları çizilemeyen bir kaçış çizgisi haline getirir. Bu yüzden bugünkü biyopolitik sorunların çözümü çok güçtür ve hemen her zaman tanatopolitika[1] sorunlarına dönüşürler. Aynı şey zaten çağdaş politikamızdaki etnik grup kavramları için de geçerlidir (örneğin eski Yugoslavya'da).

4. Bu doğruysa, kampın özü olağanüstü halin maddeleşmesinde ve yaşamın çıplak hali için bir mekân yaratılmasında yatıyorsa, bu türden bir yapının kurulduğu her durumda bir kamp ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmemiz gerekir; içinde işlenen suçların cinsi ve yapının özgül adı ve topografisi bu durumu değiştirmez. Örneğin, Vichy yetkililerinin Almanlara vermeden önce Yahudileri topladığı Vélodrome d'Hiver ya da 1991'de İtalyan polisinin yasadışı Arnavut mültecileri ülkelerine iade etmeden önce geçici olarak topladığı Bari stadı birer kamptır; Antonio Machado'nun 1939'da öldüğü İspanya sınırındaki göçmen kampı ve uluslararası Fransız havalimanlarında kendilerine sığınmacı statüsü tanınmasını isteyen yabancıların tutulduğu *bekleme alanları* birer kamptır.[2] Bütün bu durumlarda görünüşte zararsız olan bir yer (örneğin Roissy'deki Arcade oteli) aslında normal sistemin askıya alındığı ve acımasızlıklar yapmanın hukuka değil, ama yalnızca orada geçici olarak egemen olan polisin uygarlık derecesine ve ahlak duygusuna bağlı olduğu bir mekânın sınırlarını çizer (örneğin, savcılığın müdahelesinden önce yabancıların *bekleme bölgesinde* tutulabildiği dört gün). Ancak post-endüstriyel büyük kentlerin bazı banliyöleri –ve tersi ancak türdeş anlamda, Amerika Birleşik Devletleri'nde *gated communities* olarak adlandırılan yerler– de çıplak yaşam ve politik yaşamın en azından belli anlarda bir belirsizlik alanına girdiği kamplara benzemeye başlamaktadır.

5. Bu perspektifte kampın doğuşu, kesin bir biçimde modernitenin siyasal mekanını belirleyen olay olarak gözükmektedir. Modern Ulus-devlet yaşamın kaydedilmesinin otomatik kurallarıyla (doğum veya *ulus*) ilişkilendirilmiş belli bir yer (toprak parçası) ve belirli bir hukuk düzeni (devlet) arasındaki işlevsel ilişki üzerinde kuruluydu. Modern ulus-devletin politik sistemi kalıcı bir krize girdiğinde ve devlet esas görevleri dışında doğrudan doğruya ulusun biyolojik yaşamının sorumluluğunu da üstüne aldığı zaman modernitenin siyasal mekânı ortaya çıkar. Dolayısıyla, eğer ulus-devletin yapısını toprak-sistem-doğum ögeleri tanımlıyorsa, eski *nomosun* geçerliğini yitirmesi Carl Schmitt'e göre onu oluşturan iki özellikde de (yani yer, Ortung ve sistem, Ordnungda) değil, bu özelliklerde çıplak yaşamın kaydedilmesini (böylece doğumun ulusa dönüşmesini) belirleyen noktada olacaktır. Bu kaydetmeyi düzenleyen geleneksel mekanizmalarda bir şeyler artık yürümez hale gelir; kamp yaşamın sisteme kaydedilmesinin yeni gizli düzenleyicisi – daha doğrusu, sistemin kendini bir ölüm makinasına dönüştürmeden işlemesinin ola-

naksızlığının işaretidir. Kampların, yeni yurttaşlık ve vatandaşlıktan çıkarılma yasalarıyla (yalnızca Reichta'ki yurttaşlıkla ilgili Nuremberg yasaları değil, aynı zamanda 1915 ile 1933 arasında Fransa'nın da dahil olduğu Avrupa devletlerinin neredeyse tümünün ilan ettiği vatandaşlıktan çıkarılma yasalarıyla da) aynı zamanda ortaya çıkmaları anlamlıdır. Başlangıçta sistemin geçici olarak askıya alınması olan olağanüstü hal şimdi artık, sisteme dahil olmayı giderek daha az becerebilen bu çıplak yaşamı barındıran yeni ve sağlam bir mekânsal düzen olmaktadır. *Doğum (çıplak yaşam) ve Ulus-devletin gittikçe birbirinden uzaklaşması çağımızın yeni politik olgusudur ve kamp dediğimiz işte çıplak yaşam ve Ulus-devlet arasındaki bu mesafedir.* Yeri olmayan bir sisteme (yasanın askıya alındığı olağanüstü hale) şimdi sistemsiz bir yer (sürekli olağanüstü mekan olarak kamp) tekabül etmektedir. Politik sistem artık belirli bir mekânda yaşam biçimleri ve hukuk normları düzenlemez, ama içinde kendini aşan yerinden edici bir yer barındırır ve burada tüm yaşam biçimleri ve tüm normlar olarak yeralabilir. Yerinden edici bir yer olarak kamp, içinde yaşadığımız ve bütün farklı biçimlerinde, kentlerimizin banliyöleri kadar havalimanlarımızın *bekleme alanları*nda da, görmeyi öğrenmek zorunda olduğumuz politikanın gizli biçimlendiricisidir. Eski Ulus (doğum)-devlet-toprak üçlüsüne, onu parçalayarak, kendini ekleyen dördüncü ve ayrılmaz ögedir.

Kampların eski - Yugoslavya topraklarında bir bakıma daha da aşırı bir biçimde yeniden ortaya çıkışını bu perspektifte görmek gerekir. Orada olanlar, ilgili bazı gözlemcilerin aceleyle ilan ettikleri gibi, eski politik sistemin yeni etnik eğilimler ve toprak talepleriyle yeniden tanımlanması, yani Avrupa Ulus-devletlerinin kurulmasını sağlayan süreçlerin basit bir tekrarı, değildir. Daha ziyade, eski *nomos*un onarılamaz bir biçimde geçerliğini yitirmesi ve tümüyle yepyeni kaçış çizgileri üzerinde halklar ve insan yaşamlarının yerlerinden edilmesi söz konusudur. Etnik tecavüz kamplarının kesin önemi de buradan geliyor. Eğer naziler "nihai çözüm"e Yahudi kadınları hamile bırakarak ulaşmayı düşünmedilerse, bunun nedeni yaşamın Ulus-devlet sistemine kaydedilmesini güvence altına alan doğum ilkesinin, oldukça dönüşmüş olmasına rağmen, bir biçimde halen yürürlükte olmuş olmasıdır. Şimdi bu ilke bir parçalanma ve başıboşluk sürecine giriyor. Bu süreçte işlemesi kuşkusuz imkaânsızlaşıyor ve biz de sadece yeni kamplara değil, aynı zamanda yaşamın Siteye kaydedilmesinde hep daha yeni ve daha çılgın normatif tanımların kullanımına hazırlıklı olmalıyız. Şimdi artık siteye sağlam bir biçimde yerleşmiş olan toplama kampı gezegenimizin yeni biopolitik *nomos*udur.

Çeviren: Ferda Keskin

1. Yunancadaki 'tanatos' (ölüm) sözcüğünden türetilen bu sözcük, nesnesi yaşam olan biyopolitikanın tersine, nesnesi ölüm olan veya ölüme yönelik politika anlamına gelmektedir. –ç. n.

2 . Schengen anlaşmasına göre Avrupadaki uluslarası havaalanlarının yakınında siyasi mülteci statüsü isteyenler için birer bekleme alanı kurulması gerekiyor –ç. n.

Bilim, uygarlık ve türkiye*

Hüseyin Batuhan

Bu derece kapsamlı üç kavram hakkında bir saatlik bir konuşma çerçevesi içinde pek fazla bir şey söylenemeyeceği apaçık. Bu da beni işin *özüne* inmeye zorluyor ki, bunun pek kolay birşey olmadığını takdir edersiniz.

"Bilim"le ilgili düşüncelerimi "Bilim ve Şarlatanlık" adlı kitabımda kısmen dile getirmiş bulunuyorum. Merak edenler gene Yapı-Kredi Yayınları arasında çok yakında çıkacak olan "Bilim, Din ve Eğitim" başlıklı kitabımdan yararlanabilirler.

"Uygarlık" kavramı çok daha geniş ve belirsiz bir kavram; ben burada "uygarlık" sözcüğünü sadece "Batı uygarlığı" anlamında kullanıyorum. Batı uygarlığının bir özelliği "evrensel" bir boyut kazanmakta oluşu ve bunu en çok "bilimsel" düşünüş dediğimiz bir düşünme biçimine borçlu oluşu. Değişik kültürlerin ortak yönünü bu düşünüş biçimi oluşturuyor. Bunun da pratik yaşamdaki izdüşümü modern *teknoloji*, politik yaşamdaki yansıması ise *demokrasi*. Bugün hemen bütün ülkelerin bilimsel düşünüşü benimsedikleri ölçüde demokratik bir yaşam anlayışını da benimsemek zorunda kaldıklarını görüyoruz. Gerçi özellikle bazı İslâm ülkeleri "oportünist" bir düşünüşle sadece modern teknolojinin nimetlerinden yararlanıp "şeriat" dedikleri dine dayalı bir yaşama biçimini sürdürebileceklerini sanıyor. Öte yandan, bilimin ve teknolojinin "Marksçı" bir ideoloji içinde de ilerleyebileceğine inanan Çin gibi komünist ülkeler de var, ama ben demokratik ideolojinin bilimsel düşünüşün doğal bir sonucu olduğuna inanıyorum, dolayısıyla bilimsel düşünüş yerleştikçe anti-demokratik veya "totaliter" dediğimiz ideolojilerin de sona ereceğini düşünüyorum. Belki benimkisi sadece bir "özlem", ama bilim ve teknolojide Batı'nın bazı demokratik ülkelerinden bile ileri gitmiş olan Rusya'da, onun ardından da Doğu Bloku ülkelerinde

* 29 Mayıs 1997 günü Edirne Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ile Atatürkçü Düşünce Derneği'nin Edirne Tıp Fakültesi'nde düzenlemiş oldukları panelde yapılan konuşmanın metni.

"komünizm"in çöküşü kadar, bu ideolojiyi bugün de sürdürmeye çalışan Çin'in "serbest piyasa" ekonomisini uygulamak zorunda kalışı bu düşüncemi doğrular gibi. Korkarım, demokratik yaşama biçimini en geç ve en güç kabul edecek olan ülkeler "şeriat"la yönetilen İslâm ülkeleri, zira, ilerde göstermeye çalışacağım gibi, bilimsel düşünüşün yerleşmesini en çok engelleyen ve köstekleyen *dogmatik bir din anlayışıdır*. Bu gerçeği ilk defa Atatürk'ün görmüş olduğu bence şüphe götürmez. Kendisi bir filozof ve bilim adamı olmadığı halde, Batı uygarlığının mânevî bel-kemiğini bilimsel düşünüşün oluşturduğunu ve mutlu bir toplum yaşamının bu düşünüş biçimini geliştirmek ve yaymakla mümkün olduğunu görüp anlayacak dehaya sahipti.

Türkiye'ye gelince: Ne yazık ki, bugün hükümetin başında "Batılılar Kur'an okuyarak Ay'a gidiyorlar!" diyecek kadar bilim kültüründen yoksun bir "yobaz" bulunuyor. "Yobaz" diyorum, zira bu adam belli ki, her türlü "din kültürü"nden de yoksun. Atatürk'ün ölümünden sonra Türkiye'yi bu günlere getiren "mâkus talih"in aşamalarına ilerde kısaca değineceğim, ancak tarihi yargılayacak yerde, onu "bilimsel" bir soğukkanlılıkla *anlamaya* çalışırsak, akıl-almaz bir aymazlık ve bağnazlıkla bugün Türkiye'yi Batı uygarlığından koparmaya çalışanlara karşı nasıl bir güç birliği oluşturmamız gerektiğini de sağlıklı bir biçimde saptayabiliriz.

Önce "bilimsel düşünüş"ten ne anladığımı kısaca belirtmek istiyorum. Bu düşünüş bizi "bilgi-üretimi" dediğimiz amaca götüren bir yöntem olduğuna göre, önce neye "bilgi" dediğimizi anlamakta yarar var. Bu sözcüğün günlük dilde kullandığımız 'inanç', 'fikir', 'tahmin' gibi sözcüklerden farklı bir anlamı olduğu apaçık. Ben sözü uzatmamak için, bilgiyi şöyle tanımlayacağım:

Bilgi= Doğruluğu yeterince belgelerle kanıtlanmış olan inanç veya fikir. Her bilginin nüvesini bir inanç veya fikir oluşturur, ama bu inanç veya fikrin "bilgi" niteliğini kazanabilmesi için "doğru" olması, ayrıca elimizde doğru olduğunu garantileyen yeterli belgelerin bulunması gerekir, zira bir inanç veya fikir *yanlış* da olabilir, dolayısıyla birşey bildiğini iddia eden kişinin iddiasının doğru olduğunu (veya yanlış olmadığını) geçerli belgeler sunarak kanıtlayabilmesi gerekir. Buradan şöyle bir *bilim-ahlâkı* kuralı çıkıyor:

K1: "Bir insanın doğruluğunu kanıtlayamayacağı iddialarla ortaya çıkmaması gerekir."

Bu kuralın bir de iddiaya muhatap olanları ilgilendiren bir biçimi var:

K2: "Doğruluğu kanıtlanmamış bir iddiayı kabul etmemek gerekir."

Birinci kural iddia sahibini iddiasını *kanıtlamakla*, ikinci kural ise iddiaya muhatap olan kişiyi iddianın doğruluğundan *şüphe* etmekle *yükümlü* kılıyor.

Bilme arzusu, yani *merak* bir tür *zihinsel açlık* olup daha çok üstün zekâlı insanlarda ortaya çıkar. Ancak bu tür insanlar bir fikrin doğruluğundan *emin olmadıkça* birşey bildiklerini iddiaya kalkmazlar, yoksa hem kendilerini, hem başkalarını *yanıltma* ihtimali vardır. Yanılmak ve yanıltmaktan çekinmelerinin başlıca iki nedeni olsa gerek: Bir, doğruluk–sevgisi, yani sadece doğru olana inanma tutkusu; iki, başkalarına rezil olma korkusu. Bu iki duygunun bilim–ahlâkının temelini oluşturduğunu sanıyorum.

Burada 'kanıtlama' sözcüğünün anlamına da kısaca dokunmak istiyorum. Biran şöyle bir iddiaya muhatap olduğunuzu düşünün:

"14 Temmuz 1991 günü Ankara'ya kar yağdı." Bu iddiayı yakından tanıdığınız bir dostunuz öne sürmüş bile olsa, ilk tepkinizin "şüphe etme" şeklinde ortaya çıkacağı apaçık: Ya dostunuzun sizinle dalga geçmek istediğini, ya hayâl gördüğünü düşüneceksiniz, zira temmuz ortasında Ankara'ya kar yağdığı ne görülmüş ne duyulmuştur.

Ancak ben burada gene de sizin "inanma sorumluluğu" olan, *şüpheci* yaradılışta bir insan olduğunuzu varsaymış bulunuyorum. Yoksa sizin yerinizde daha *inanma* ile *bilme* arasındaki ayrımdan haberi olmayan birisi olsaydı, bu iddia karşısındaki tepkisini "Vay canına, demek öyle!" sözleriyle dile getirmesi mümkündü. Bu kişinin birazcık "şüpheci" biri olduğunu ve yukardaki iddia karşısındaki tepkisini "İyi de, bunu nereden biliyorsun?" cümlesiyle dile getirdiğini, iddia sahibinin de kendini şu cümlelerden biriyle haklı göstermeye kalkıştığını düşünelim:

1. 14 Temmuz günü Ankara'ya kar yağdığını *rüyamda gördüm.*
2. 14 Temmuz günü Ankara'ya kar yağdığı *içime doğdu.*
3. 14 Temmuz günü Ankara'ya kar yağdığını orada oturan bir dostum telefonla bildirdi.

Saflık derecelerine göre insanlar bu cevaplardan herhangi birini *tatmin edici* bulabilirler. Zekâ ve bilgi düzeyi en düşük olanlar "rüya" ve "sezgi" gibi bilme kaynakları olduğuna inanırlar, dolayısıyla bu gibilerin inanmayacakları hiç bir saçmalık yoktur. Bu cevaplar arasından ancak üçüncüsünü ciddiye alacak kadar "sağduyusu" olan bir insanın bile –yukarda andığım bilgi–ahlâkı kurallarına uygun davranması için– arkadaşının söylediklerini ilkin şüpheyle karşılaması, bu şüphesini giderecek başka belgeler araması, örneğin o gün çıkan gazetelerde böyle bir haberin yer alıp almadığını araştırması gerekir.

Bir iddianın doğru olma *ihtimali* ne kadar düşükse, inanma sorumluluğu olan kişi o derece fazla ve geçerli belge aramakla yükümlüdür.

Bu nokta üzerinde uzunca durmamın nedeni, bu "inanma sorumluluğu" veya "şüphe etme yükümlülüğü" duygusunun bilimsel düşünüşün psikolojik temelini oluşturduğuna inanmamdır. Böyle bir sorumluluk duygusundan yoksun olan insanlar herşeye hemen inanıverme eğiliminde oldukları için, onların kafalarını her türlü boş–inanç, ön–yargı ve akıl–dışı öğretilerle doldurabilirsiniz. Şarlatanlığın bu derece yaygın olmasının ana–nedeni bu olduğu gibi, eskiden beri insanların dinî inançlara sarılmasının da başlıca nedeni budur.

Yalnız bazı insanların inanma konusunda neden böyle sorumsuzca davrandıklarını da açıklamam gerekiyor. Bunda bilgi eksikliğinin, hattâ bazan yokluğunun rolü olduğuna inanıyorum. Örneğin en aptal insanı bile kor haline gelmiş bir odunu eline almaya, kuvvetli bir zehiri içmeye, hattâ 10m. yüksekten atlamaya ikna edemezsiniz, zira o daha önceki deney ve bilgilerine dayanarak böyle bir davranışın son derece tehlikeli sonuçlar vereceğini kestirebilir. Buna karşılık, aynı insanı "yağmur duası"na çıkmaya kolaylıkla ikna edebilirsiniz, zira o yağmurun yağış nedenlerini bilmediği, ayrıca dua etmenin insana herhangi bir

zarar verebileceğini düşünmediği için, yağmur duasına çıkmakta herhangi bir sakınca görmeyecektir. Meteorolojinin bir bilim haline geldiği günümüzde bile "cahil" köylünün çaresizlik karşısında bu yönteme başvurduğunu biliyoruz.

Bir de şu var: Birçok boş–inanç çoğu zaman dinî inançlara dayanır. Nitekim herşeyi yaratan, yöneten ve herşeye gücü yeten bir Tanrı'ya inanmayan bir kimse yağmur duasına çıkmaz. Hattâ Tanrı'nın insanları cezalandırmak için kuraklık getirdiğine, dolayısıyla kendisinden af dilenirse bu cezayı daha fazla uzatmaktan vazgeçebileceğine inanmayan bir insanı da yağmur duasına çıkartamazsınız. Örneğin çağdaşı pek çok bilim adamı gibi bir Tanrı'nın varlığına inanan Newton gibi bir bilim adamını bu duanın erdemlerine inandırmanız mümkün değildir, zira onun varolduğuna inandığı Tanrı doğa yasalarını koyan bir Tanrı'dır, ama bu Tanrı onun bunun yalvarmasıyla bu yasaları değiştirebilecek karakterde bir Tanrı değildir. Aynı şekilde, hiçbir Tanrı'ya inanmayan bir ateist için yağmur duasına çıkmak tümden sorumsuzca bir davranıştır, zira hiçbir deneye ve bilgiye dayanmamaktadır.

Burada çok önemli olduğuna inandığım bir noktayı özellikle vurgulamak istiyorum: Başta Tanrı (veya tanrılar) denilen gözle–görülmez, elle–tutulmaz varlık veya varlıklar olmak üzere, doğa–üstü veya doğa–dışı bir takım güçlere inancın da kaynağı "bilgisizlik" ve bu bilgisizliğin doğurduğu "çaresizlik" olsa gerek. Nitekim, kuraklıktan telaşlanan çiftçi tarlasının yakınından geçen ırmaktan su getirip tarlasını sulayabiliyorsa, yağmur duasına çıkmak ihtiyacını duymayacaktır. Bu imkâna sahip olmayan çaresiz köylü ise bütün umudunu yağmur duasına bağlamak zorundadır. Bu anlamda dinî inançların bir tür "mânevî doping" işlevi gördükleri söylenebilir. Ne yazık ki, bazan bilgi de insanların bütün sorunlarını çözmesine yetmemekte, bu yüzden de dinî inançlar –hiç değilse bazı insanlar için– "yedek bir mânevî güç" kaynağı olarak varlıklarını sürdürüyorlar. Bilim ve teknolojide en ileri gitmiş ülkelerde dinin saygınlığını yitirmemiş olmasını da bu nedene bağlayabileceğimizi sanıyorum. Gerçi okumuşların büyücek bir bölümü, ama özellikle bilim adamlarının ezici çoğunluğu dinî inançlarını yitirmişler, ama sıradan insanların çoğu bu inançlara bağlılıklarını sürdürüyorlar. Devlet de bu inançların bazı insanlara mânevî bir güç verdiğini göz önünde tutarak, bunlara dokunmuyor, hattâ birçok devlet bunlara eğitim sisteminde yer verilmesine engel olmuyor.

Bu noktada "Batı uygarlığı" üzerinde biraz durmak ihtiyacını duyuyorum. Bu uygarlığın tarihteki gelişme aşamalarını en kaba çizgileriyle bile anlatmama imkân yok, bu nedenle önemli gördüğüm bir iki noktaya değinmekle yetineceğim. Birinci nokta, insan hayatında bilginin son derece önemli bir işlevi olduğunun anlaşılmış olması, dolayısıyla bilginin artmasıyla birlikte insan mutluluğunun da artacağına inanılması. İkinci nokta, bilgi–üretiminin tam bir fikir özgürlüğü ortamında gerçekleşebileceğinin anlaşılmış olması, dolayısıyla bu gelişmeyi yavaşlatacak, hele durduracak her engelin etkisizleştirilmesi gerektiğine inanılması.

Eski Yunan'daki bazı bilimsel gelişmeleri saymazsak, bilgi–üretiminin 17. yüzyılda sistemli bir biçim aldığını, 18. yüzyılda iyice hızlandığını, 19. yüzyılda

ise neredeyse endüstriyel bir boyut kazandığını görüyoruz. Teknolojinin de buna paralel bir gelişme gösterdiğini biliyoruz. Özellikle teknolojide büyük atılımların gerçekleşmesi insanın doğa karşısında eskisi gibi "çaresiz" olmadığı bilincini uyandırmış, hattâ bilgi ve becerileri arttıkça mutsuzluğuna yol açan birçok güçlükleri yenebileceği umudunu güçlendirmiştir. Bu "iyimserlik" havasında dinî inançlara ihtiyacın da gittikçe azalacağı apaçıktır.

Bu gelişmeye "secularisation" (dünyevîleşme) de deniyor. *Aydınlanma* filozofları (Voltaire, Diderot, vs.) 18. yüzyılda bilim ve teknolojinin yaratmış olduğu bu "iyimserlik" havasından etkilenerek, o zamana kadar din–adamlarının her fırsatta bilimin özgürce gelişmesini engellemeye çalıştıkları bahanesiyle, kiliseye karşı savaş açmışlar, böylece onun mânevî egemenliğine son vermeye çalışmışlardır. Bu savaşın filozofların zaferiyle sonuçlandığını, en sonunda Batı'da tam bir "vicdan ve düşünce özgürlüğü" geleneğinin kurulduğunu görüyoruz.

Burada çoğumuzun kafasında yer etmiş olan bir ön–yargıya parmak basmak ihtiyacını duyuyorum. Bir kere Hıristiyanlık sanat alanında hiçbir zaman baskıcı, hattâ kısıtlayıcı bir tavır takınmamıştır; tam tersine Kilisenin gerek müziği, gerek resim sanatını, gerekse mimarlığı teşvik ettiğini, hattâ paraca desteklediğini biliyoruz. Aynı şey teknoloji için de geçerli, nitekim basım tekniğini geliştirmiş olan Gutenberg'in ilk bastığı kitabın Kutsal Kitap oluşu da bunu gösteriyor. Gelelim Kilisenin felsefe ve bilim karşısındaki tutumuna: İlk katedral okullarını kuranlar *Gerbert* gibi Kilise büyükleri idi: 12. yüzyıldan sonra, Eski Yunan filozoflarının eserleri –çokluk Arapça çevirileri aracılığıyla– Batı'da tanınmaya başlayınca, bu okullar üniversitelere dönüşmeye başlıyor ve bu üniversitelerin müfredat programlarında o zamanlar bilinen bütün bilimler yer alıyor. Bu Ortaçağ üniversitelerinin yoğun bir fikir faaliyetine sahne olduğunu görüyoruz. Belki bu üniversitelerde ateşli tartışmalara konu olan bazı sorunlar bize bugün çocukça, hattâ "anlamsız" gelebilir, ama bence asıl önemli olan insanların önemli buldukları sorunlar üzerinde özgürce tartışabilmeleri. Elbet bu arada biraz fazla "zülfiyara dokunan" fikirlerin sahipleri Kilise tarafından kovuşturuluyor, ama bunlardan pek azı ağır sayılabilecek bir cezaya çarptırılıyor. Buna da şaşmamalı, zira Kilise büyüklerinin de bir kısmı filozof, hattâ bilim adamı, dolayısıyla fikir–üretmenin tadını almış olan insanların başka fikir adamlarına "düşman" gözüyle bakmaları beklenemez. Zaten bu gibiler daha çok "yobaz" dediğimiz din adamları arasından çıkıyor.

Birçoklarımızın kafasında dinin ilkece bilime "düşman" olduğu ön–yargısının yerleşmesinde Katolik kilisesi'nin Galileo'yu Engizisyon mahkemesi karşısına çıkarması olayının büyük etkisi olsa gerektir. Ancak bu olayın genellikle es geçilen ayrıntılarını öğrendiğimiz zaman onu değerlendirişimizde de önemli bir değişiklik oluyor. Biryol Galileo'yu mahkemeye verdiren Papa Urban VIII bir bilim adamı olarak Galileo'ya büyük bir hayranlık ve saygı duyan eski bir dostu. Engizisyon mahkemesinde Galileo'yu sorguya çekenler arasında da tanınmış astronomlar var, üstelik bunlar Copernicus'un güneş–merkezci teorisinin üstünlüklerini anlayacak kadar bilgili kişiler, ama bu teorinin gene de gerçeği yansıtmadığı kanısındalar, ellerinde bu kanılarını destekleyen sağ–duyuya dayanan güç-

lü argümanlar da var, bu nedenle Galileo'yu Copernicus'un teorisinin *matematiksel* açıdan geçerli olmakla birlikte gerçeği yansıtmadığına ikna etmeye çalışıyorlar ve sonunda da bunu başarıyorlar; yoksa –birçoklarımızın sandığı gibi– Katolik kilisesi "bilime düşman olduğu için" Galileo'yu "tükürdüğünü yalamaya" zorlamış falan değil.

Katolik kilisesinin ilkece bilime düşman olmadığını Copernicus'un *De Revolutionibus* adlı baş–eserini yasaklamamış olmasından da anlayabilirsiniz. Bu kitap ancak yayımlanışından 72 yıl sonra, o da Galileo davası yüzünden *Index*'e (yasaklanmış kitaplar listesine) alınmıştır. Buna karşılık, bizde Takiyettin adındaki astronomun Tophane'de kurdurtmayı başardığı gözlemevi, yobaz bir şeyhülislâmın zamanın padişahına "yıldızları gözlemenin devletlerin başına felâket getirdiğini" fısıldaması üzerine, donanmanın açtığı top ateşiyle bir gecede yerle bir edilmişti. Dediğim gibi, Katolik kilisesi'nin karşı çıktığı fikir ve teoriler daha çok Hıristiyanlığın ana dogmalarını tehlikeye düşürebileceğinden kuşkulandıkları idi. Din adamları buna göz yummanın genel ahlâkın çökmesine yol açacağı, böylece toplumun bir kaosa sürükleneceği kanısında idiler. Bunu mânevî egemenliklerini kaybetmeme kaygısına yorsak bile, pek çok din adamının aynı zamanda bilgi–üretimi işine severek katıldıklarını, hattâ bunlardan bazılarının bilimleri geniş halk yığınlarına tanıtma misyonunu yüklendiklerini hatırlarsak, Batı'da dinin bilime düşman olduğu izleniminin gerçek durumu bilmemekten kaynaklandığını anlarız. Nitekim, bilimsel çalışmalara katılanlarm sayısı arttıkça bilim göz–kamaştırıcı başarılar kazanmaya başlamış, bu da onun toplumdaki prestijinin hızla yükselmesine neden olmuş, sonunda Kilise bilimle yarışamayacağını anlayarak onunla sessiz bir "barış antlaşması" yapma gereğini duymuş ve sonuçta din insanlar için "mânevi bir sığınak" haline gelmiştir. Gerçi din bugün Batı'da ne politika, ne hukuk, hattâ ne de ahlâk alanında bir otoriteye sahip, ama mânen çaresiz insanlara teselli kaynağı olmakta devam ediyor, bu yüzden de toplumsal saygınlığı eskisine kıyasla belki daha da artmış bulunuyor.

İnsan bilgi ve becerileri sayesinde doğanın kaprislerinden gitgide kurtulduğunu hisseder ve bu duygu onun kendisine güvenini arttırır. Ancak onu asıl mutlu eden şey kendini *özgür* hissetmesidir. Gerçekten de, duygularında, düşüncelerinde ve davranışlarında özgür olduğunu, yani başkalarının güdümü ve bağımlılığı altında olmadığını görmesi insana büyük bir mutluluk sağlar. Aslında bu hayvanlar için de geçerlidir. Batılı düşünürlerin "demokrasi"yi en yaşanılmaya değer politik düzen olarak seçmiş olmalarının da temel nedeni bu olsa gerek. Ahlâkî, siyasî, hattâ hukukî konularda durmadan fikir üretmeleri onlarda düşünme özgürlüğü ihtiyacını daha âcil, daha içten duyulan bir ihtiyaç durumuna getirmiş, bu da onları ister istemez her türlü mânevî baskıya karşı koymaya zorlamıştır. Nitekim, zamanla filozoflar politik baskıya da son vermek gerektiğini görüp anlamışlar, bireylerin ne din adamlarının, ne de kral veya sultanların egemenliğine maruz kalmayacağı bir yaşam biçiminin bayraktarlığını yapmışlardır. Gene de demokrasi için savaşın öyle kolay kazanılmadığını biliyoruz. Aslında insan özgürlüğünü daha genişletmek için bugün de bu savaşın devam ettiğini biliyoruz. Bu nedenle yalnız estetik zevkler değil, ahlâk anlayışları, ekonomik te-

oriler, politik öğretiler, hukuk yasaları, hattâ anayasalar durmadan değişiyor, miyadını doldurduğu görülen veya sanılan eski kuralların yerine yenileri konuyor. Örneğin eskiden "eşcinselliğe" ahlâksızlık gözüyle bakılırdı, oysa bugün bazı ülkeler eşcinsellerin evlenmesine bile izin vermektedir. Eskiden daha çok dinlerin belirleyip koruduğu en katı ahlâk ve hukuk kuralları bile –"daha fazla özgürlük" için– yumuşatılıyor, hattâ bazan düpedüz "geçersiz" ilan ediliyor.

Bütün bunları hatırlatmamın nedeni, sözüm–ona demokrasiyi benimsemş olan Türkiye'nin bugün hızla tam aksi doğrultudaki bir yola sürüklenmekte oluşudur. Ben bunu bir süredir bu ülkenin yönetimini eline geçirmiş olanların "gaflet ve delâleti"ne yormak eğilimindeyim. Dikkat ederseniz, burada "ihanet" sözcüğünü kullanmadım, zira Spinoza'nın bir öğüdüne uyarak, *tarihi yargılayacak yerde, onu anlamamız gerektiğine* inanıyorum. Ne kadar duygularımıza hâkim olursak, şikâyet, hattâ bazan isyan etmemize neden olan sorunları çözme şansımız o derece artar, diye düşünüyorum. Oscar Wilde bir yerde "Aptallık en büyük günahtır" der; aptallığın bazan felâketlere bile yol açtığını hepimiz görüp yaşamışızdır, ama ben "cehalet"in en az aptallık kadar zararlı sonuçlar doğurduğu kanısındayım. Cehaleti teşvik edici davranışların ise son derece tehlikeli sonuçlar doğuracağı bence şüphe götürmez. Türkiye'yi bugünkü çıkmaza sokanın da daha çok "cehalet" olduğunu düşünüyorum.

İşte şimdi sizlerle "Türkiye bu duruma nasıl geldi?" sorusunu tartışmanın sırası geldi. Bunun için, bir iki cümleyle de olsa, geçmişimize bir gözatmak gerekiyor. Orta Asya'da yaşadıkları sıralarda atalarımızın bilimden, dolayısıyla bilgi–üretimi diye bir şeyden haberdar olmadıkları anlaşılıyor. Batı'ya göç ettikleri sırada İslâm dinini kabul etmek zorunda kalıyorlar, ancak Anadolu'ya yerleştikleri, hele Osmanlı İmparatorluğu'nu kurmaya başladıkları sıralarda "İslâm Rönesansı" dediğimiz süreç sona ermekte olduğundan, atalarımız canlı bir fikir hayatını yakından tanımak fırsatını bulamıyorlar. Adnan Adıvar'ın "Osmanlılarda İlim" adlı kitabında öğrendiğime göre, Osmanlılar arasında altıyüz yıl boyunca dişe gelir orijinal bir fikir üreten tek bir düşünür çıkmamış! Herhangi yeni bir bilgi üretemedikleri gibi, önemli sayılabilecek teknolojik bir buluş da yapamamışlar. Karacaoğlan "Delikli tüfek icat oldu, mertlik bozuldu" diye yakınıyor, oysa işin asıl hazin yanı, delikli tüfeği de biz icat etmemişiz, Fatih'in İstanbul'u almasında büyük rolü olan topu da başkaları icat etmiş. Gerçi "mertlik" sayesinde Osmanlı orduları Viyana kapılarına kadar dayanmış, ama iki defa ters yüzü geri dönmek zorunda kalmışlar. Ancak arka arkaya gelen askerî yenilgilerden sonra bizimkilerin akılları başlarına gelir gibi olmuş, ama bu sefer de Avrupa'nın bilimini almadan teknolojisini alabileceğimiz aymazlığına kapılmışız.

Bence Osmanlı'nın gene de en büyük yanlışı "basım teknolojisini" reddetmiş olmasıdır. Bunun çeşitli tarihî nedenlerini irdelemeye zamanım yok, ancak en büyük faktörün "dinî yobazlık" olduğu bence şüphe götürmez. Kur'anı bile bir fetiş gibi gören yobaz onun değil basılmasını, Türkçe'ye çevrilmesini bile günah sayıp yasaklayacaktır. Fikir ve bilgi alışverişinde *basım* teknolojisinin ne müthiş bir devrime yol açtığını hepimiz biliyoruz. Bu teknolojinin ülkeye girme-

sini neredeyse üç yüzyıl geciktiren yobazın fikir hayatımızda ne korkunç bir fakirleşmeye yol açtığını tahmin edebilirsiniz. Ancak asıl neden gene de bu değil, asıl neden bence Osmanlı'nın mânevî hayatına yobazların egemen olması; bu da büyük ölçüde Osmanlılar döneminde İslâm dininin her türlü düşünsel canlılığını yitirip dogmatik bir taşlaşma sürecine girmiş olmasından kaynaklanıyor. İslâm *din* adamları arasından –Batı'da olduğu gibi– felsefe ve bilime merak duyanlar çıkmadığı gibi, medreselerde "felsefe" dersine bile yer verilmiyor, zira felsefe okuyanların dinî dogmalardan şüphe edebileceklerinden korkuluyor.

Bana göre, bir ulusun kültür kaderini belirleyenlerin başında devletin başındakiler gelir. Osmanlı padişahları arasında en *meraklı* kişinin Fatih olduğu anlaşılıyor. Fatih'in san'atlara, felsefeye ve bilime karşı çok içten bir ilgi duyduğunu, bu nedenle –din ayrımı gözetmeden– zamanının en akıllı ve bilgili fikir adamlarını çevresine toplayıp onlarla tartıştığını duymuş olmalısınız. Merakın bir üstün zekâ belirtisi olduğunu daha önce söylemiştim, ancak Fatih'in İslâmın koyduğu yasaklara da aldırmayıp İtalya'dan Bellini gibi bir ressamı getirtmesi, ona portresini yaptırması, üstelik Bizanslı Rum düşünürlerle ilginç bulduğu her sorunu konuşup tartışması onun ne kadar "aydın" kafalı birisi olduğunu gösteriyor. Atatürk'e gelinceye kadar Türkler arasından bu kafa yapısında bir ikinci devlet adamı çıkmayacaktır. Ne yazık ki bütün zekâsı ve kültürüne rağmen Fatih ulusunu "eğitmek" gibi bir işe girişmeyecek veya buna vakit ve fırsat bulamayacaktır. Ondan sonra gelen padişahların da "fütuhat"tan başka birşey düşünmedikleri, bu yüzden halkın eğitimi işini cahil, hattâ yobaz din adamlarının eline bırakmış oldukları anlaşılıyor. Fatih'in askerî dehası sayesinde ele geçirdiği Bizans kültürünün üstünlüğünden etkilenmiş olduğu şüphe götürmez; tıpkı Selanik'te doğup büyümüş olan Atatürk'ün orada tanıştığı Batı kültüründen etkilenmiş olduğu gibi. Ancak Fatih'ten farklı olarak Atatürk bizim de bütün kurumlarıyla biran önce bu uygarlığa katılmamız gerektiğini anlamıştı. Bugün bile bunun gerekliliğini anlamamış olanlar, hattâ bu yoldaki girişimleri "Batı taklitçiliği" diye küçümseyenler var aramızda. Biraz ilerde bu kafa yapısındaki insanların asıl kendilerinin ilkel bir dinî dünya anlayışının "mukallitleri" olduğunu göstermeye çalışacağım.

"Batılılaşma" çabalarının Osmanlı'nın yenilme döneminde başladığını, "Tanzimat Fermanı" ile resmî bir nitelik kazandığını biliyoruz. Ancak daha çok askerî, biraz da hukukî ve tıbbî teknolojiye ağırlık veren, çoğu zaman da bölük–pörçük reformlarla gerçekleştirilmeye çalışılan bu "Batılılaşma" hareketine "devrimci" bir nitelik kazandıran kişinin de Atatürk olduğu şüphe götürmez. Atatürk ilkin bütün kafa yapımızı, yani düşünüş tarzımızı kökünden değiştirmedikçe Batı uygarlığı kervanına katılmamızın mümkün olmadığı kanısında idi, bu nedenle ilk iş olarak "Eğitim Sistemi"ni baştan aşağı yenilemek gerektiğini düşündü ve bunu uygulamaya koymak için "Öğrenim Birliği" yasasını çıkarttı. Hemen arkasından da dil reformuna girişti. Lâtin alfabesinin kabulü ile Batı'nın fikir ve bilim dünyasına daha kolay girebileceğimizi, bununla birlikte dilimizi Farsça ve Arapça'nın egemenliğinden kurtarmak, böylece yeni kuşakların "Türkçe düşünmelerini" sağlamak gerektiğine inanıyordu.

Bütün kültür tarihimiz boyunca hep "tüketici" durumunda kalmıştık. Osmanlılar döneminde gerekli gördüğümüz teknolojileri Batı'dan alıp tüketmiş, "mâneviyat" alanında ise "İslâm Rönesansı"nı gerçekleştirmiş olan Farabî ve İbni Sina gibi filozofların fikirlerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmakla vakit geçirmiştik. Atatürk bu "tüketici" durumdan çıkıp "üretiçi" duruma geçmedikçe Batı kültürünü benimseyemeyeceğimizi, bunun için de önce kafamızı yüzyılların biriktirdiği boş-inanç ve önyargılardan temizlememiz gerektiğini düşünüyordu. Boş-inançların da ana-kaynağı İslâm dini olduğu için, eğitim sistemini tümüyle rasyonel bir zemine oturtmak şarttı. Atatürk'ün bir süre sonra kent okullarından din derslerini kaldırtmasının gerekçesi buydu. Bilgi-üretimine geçebilmemiz için, önce bilgiye ihtiyaç duyan, dolayısıyla dinî inançlarla merak etme yeteneğini körletmemiş insanlar yetiştirmemiz gerekiyordu. Bu tür inançlar henüz insanoğlunun doğa olaylarını rasyonel biçimde, yani deney ve görgülerine dayanarak açıklama imkânına sahip olmadığı dönemlerde merakını gidermeye yarayan düşünsel araçlardı. Daha önce de değindiğim gibi, insan, gözlemleri ve aklı sâyesinde bilimsel açıklamalar yapabildiği ölçüde bu inançların yerini bilgi alacak, ama bu bilgilere ulaşamayan halk yığınlarının zihninde bu inançlar -birer *düşünce fosili* olarak- yaşamlarını sürdüreceklerdir. Batı'daki bilimsel gelişmelerden haberi olmayan Osmanlı eğitim sisteminde bilgi yerine bu inançların öğretildiğine tanık oluyoruz.

İşte Atatürk herşeyden önce bu uygulamaya son vermek, bunun için de eğitim sistemini tümüyle bilim öğretimine yöneltmek gerektiğini düşünüyordu. Bu düşüncesinde de ne kadar haklı olduğunu onun ölümünden sonraki gelişmeler kanıtlayacaktır. Bugünkü duruma nasıl gelmiş olduğumuzu anlayabilmemiz için bu gelişmeleri bir daha hatırlamamız gerektiğine inanıyorum. Bu şekilde bugün eğitim sistemimize hâkim olan iki-başlılığın nasıl "nüksettiğini" de anlamamız kolaylaşacaktır.

Evet, "Türkiye bu duruma nasıl geldi?" Nasıl oldu da Atatürk'ün başlatmış olduğu "Batılılaşma" süreci onun ölümünden kısa süre sonra kesintiye uğradı?

Bunun çok-partili sisteme geçilmesiyle birlikte başladığını biliyoruz. Atatürk'ün kurmuş olduğu CHP'nin içinde yetişen Menderes, Bayar ve arkadaşları Demokrat Parti'yi kurup da iktidar kavgasına girişince, Atatürk'ün özlem ve ideallerini unutmuşçasına halka yaranmayı ve onun nabzına göre şerbet vermeyi bir seçim taktiği olarak seçtiler. Büyük çoğunluğu fakir olan halka iktidara geldiklerinde refaha kavuşacaklarını, ayrıca dinlerini "istedikleri gibi icra edebileceklerini" vâdederek oylarını alma yolunu tuttular. Her iki vaat de bir aldatmaca yöntemi idi, zira Atatürk ülkeyi kalkındırmak için o günün malî imkânlarıyla elinden geleni yaptığı gibi, halkın ne dinî inançlarına dokunmuş, ne de namazına niyazına karışmıştı. Tam tersine, ezanı Türkçeleştirerek halkın dindarlığını daha bilinçli bir şekilde gerçekleştirmesine imkân sağlamak istemişti. İlk iş olarak ezanı tekrar Arapça'ya çevirenler aslında yobazlığa prim vermiş oluyorlardı, ama bu uygulamanın kendilerine daha fazla oy sağlayacağını düşünen bu sözüm-ona "demokratlar" bu davranışlarıyla Atatürk'ün devrimlerine ters

düşen bir süreci başlatmaktan da rahatsız olmadılar.

Gördüğüm kadarıyla, bu insanlar "demokrasi"nin ruhunu kavrayacak kültürden yoksundular, zira Batı dünyasını bu yaşama biçimini seçmeye götüren duygusal ve düşünsel gelişmelerden habersizlerdi. Demokrasinin tarihte belki ilk defa filozof dediğimiz insanlar tarafından düşünülerek, taşınılarak, hattâ uzun süre tartışılarak "tasarlanmış" bir yaşam biçimi olduğunu bilmiyorlardı. Bu filozoflar insanoğlunu en çok mutlu edecek sosyal düzenin nasıl olacağını araştırmışlar, bunun da insan özgürlüğüne en çok yer veren bir düzen olması gerekeceği sonucuna varmışlar. Filozoflar, adı üstünde, doğruluk sevgisi ile hareket eden, bu nedenle de bilgiye götüreceği umuduyla fikir üreten insanlardır. Onların gözünde bir insan ne kadar bilgili olursa, o derece mutlu olma şansına sahiptir, bu nedenle de bilgiye götüreceği umuduyla fikir üreten insanlardır. Onların gözünde, bir insan ne kadar bilgili olursa, o derece mutlu olma şansına sahiptir, bu nedenle düşünme özgürlüğü mutlu bir toplum yaratabilmenin temel şartıdır. Batı dünyası bunu çoktan anlamış, dolayısıyla bilim ve teknolojide ilerlemeyi durduran her engeli ortadan kaldırmayı başarmıştı. Osmanlı'nın bu gerçeği anlayamamış olduğunu, bilim yerine dinî dogmalarla yetinmek zorunda kaldığı için durmadan gerilediğini daha önce belirtmiştim. Demokrat Parti'nin başındakiler ise *ekonomik* kalkınmaya öncelik tanıdıkları, bunun için gerekli teknolojik bilgiyi de Batı'dan alabileceğimizi sandıkları için, dogmatik bir din anlayışının hortlamasında en küçük bir sakınca görmediler. Atatürk herşeyden önce ülkede bilime dayalı bir "eğitim seferberliği" yapmak gerektiğini görmüştü; bir deyime o Batı'nın geçirmiş olduğu *düşünsel* aşamaları bizim de tekrarlamamız gerektiğine inanıyordu, ancak bu şekilde bilgi ve teknoloji üretme aşamasına ulaşabilirdik. Bütün bu düşünsel alt–yapı kurulmadan hızla kalkınabileceğimizi sanan demokratlar ülkeyi önce enflasyon canavarına terkedecekler, ondan sonra da bugün bir türlü içinden çıkamadığımız borç bataklığına sürükleyeceklerdir.

Buna rağmen bugün Türkiye'nin eskisinden çok zengin bir ülke olduğu yadsınamaz, ama daha "mutlu" bir ülke olduğu söylenebilir mi? Açların karnı doymuş, ama açgözlülerin gözü doymamıştır. Fakirle zengin arasındaki uçurumun durmadan büyümesi sosyal barışı iyiden bozmuş, insanların birbirlerine, devlete, hattâ hukuka güveni kalmamıştır. Yolsuzluk, ahlâksızlık, adaletsizlik arttıkça herkesi bir karamsarlık sarmış, daha da kötüsü bu kokuşmuş hava "köktendinciliğin" su yüzüne çıkmasına yol açmıştır. Hepinizin bildiği şeyleri tekrarlama pahasına da olsa, bugün Türkiye'yi "Şeriat isterük" bağırışlarıyla ürküten dinci kalabalığın sokaklara dökülmesine yol açan gelişmelere kısaca değinmek ihtiyacını duyuyorum.

A. Menderes –herhalde dünyaya bir çiftlik ağası gözüyle baktığı için– "Her mahallede bir milyoner!" sloganıyla "kalkınma histerisi" diyebileceğimiz bir politikayı başlatmış, ardından da grubundaki milletvekillerine hitaben yaptığı bir konuşmada, "Siz isterseniz hilâfeti de geri getirebilirsiniz!" demişti. Bu sözlerin ne ilkel bir "demokrasi" anlayışını yansıttığı meydanda. Ama insanı asıl şaşırtan, Atatürk'ün partisinde yıllarca önemli görevler yüklenmiş olan, dolayısıyla

onun ideal ve özlemlerini paylaşmış olmasını beklediğiniz bir insanın, onun Cumhuriyeti kurar kurmaz ilk iş olarak halifeliği kaldırmış olduğunu unutmuş görünmesi! İş o kadarla kalsa, gene iyi. Menderes'in kendisi hiç de dindar bir kişi olmadığı halde, cahil halkın dinî duygularını okşamayı ve böylece dinci kesimi şımartmayı bir oy–avcılığı taktiği haline getirmiş olması da bence bağışlanamaz bir ikiyüzlülük örneğidir. Atatürk herşeyden önce halkı "eğitmeyi" amaç edinmişti. Bunun için de onun kafasını yüzyılların biriktirmiş olduğu boş–inançlardan kurtarmak gerektiğine inanıyordu. Çağdaş uygarlık düzeyine ulaşabilmemiz için bu şarttı. Ne yazık ki, Menderes'ten sonra gelen hemen tüm politikacılar onun bu dincilere "taviz verme" politikasını devam ettirecekler, sonunda da Türkiye Cezayirleşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.

Daha sonra iktidara gelen Demirel ise aynı dinci politikayı "Herkes göğsünü gere gere 'Ben müslümanım!' diyebilmeli" sözleriyle dile getirecektir. Stil biraz farklı, ama niyet aynı. Bugün laik demokrasimizin baş savunucusu pozunda görünen aynı Demirel, İmam–Hatip okulları açma yarışının da baş rekortmeni! Ancak beni en çok şaşırtan olay, bir darbe ile başa geçen Atatürkçü bir generalin, bizler ondan Atatürk devrimlerini diriltmesini beklerken, seçmeli din derslerini "zorunlu" hale getirmiş olması ve bu uygulamadan vazgeçilmesi ihtimaline karşı onu Anayasa'nın koruması altına aldırmış olmasıdır! Atatürk okullardan din derslerini kaldırtmak ihtiyacını duyuyor, ama bizim Atatürkçü generalimiz bu dersleri yalnız "zorunlu" hale getirmekle yetinmiyor, bir daha kaldırılmalarını imkânsızlaştırıyor! Yalnız bu vesile ile birçoğunuzun bilmediğini sandığım bir gerçeği açıklamadan edemiyeceğim: Bu sayın general uygulamaya geçmeden önce, Ankara'daki İlâhiyat profesörlerinin "fetva"sını almayı ihmal etmemiş! Düşünebiliyor musunuz: Ülkemiz için son derece önemli bir karar için "eğitimcilere", hattâ eğitim konusunda bilgi ve görgüsü olan bütün fikir adamlarına danışması gerekirken, tutup "ilâhiyatçıların" fikrini soruyor! Bunun bir tilkiye "Tavuktan hoşlanır mısın?" diye sormaktan farkı var mı? Kolayca tahmin edeceğiniz gibi, din dersleri kitaplarını sonradan hep bu ilâhiyatçılar yazmış!

Dünyanın hiçbir anayasasında böyle bir madde olabileceğine ben ihtimal vermiyorum, ama biz herşeyi kitabına uydurmada bire birizdir. En çok da neye kızıyorum, biliyor musunuz? Bir ara 1982 Anayasası'nda bazı değişiklikler yapıldı, ama bu maddenin Anayasa'dan çıkarılması için ne Erdal İnönü'den bir teklif geldi, ne de Ecevit'ten! Ne yazık ki, ben de bu ara gaflet uykusundaymışım, uyandığımda iş işten geçmiş bulunuyordu!

Dikkat ettiyseniz, bazılarının yaptığı gibi, Kenan Evren'i Atatürk'e ihanetle suçlamadım, zira her Atatürkçü'nün Atatürk'ü anlayışı bir başkasınınkinden farklıdır. Kaldı ki, şartların değişmesiyle birlikte olaylara bakış açımız, onları değerlendirme biçimimiz de değişir. Öyle sanıyorum ki, sayın Evren'in bugün yanlış saydığımız bu girişimi yeni yetişenleri hem dinî yobazlıktan, hem komünizm gibi (kendi deyimiyle) "çarpık" ideolojilerden koruyabilmek için onların sıkı bir din eğitiminden geçmesini "zorunlu" sanmasından kaynaklanıyordu. Bunda bir hoca olduğu anlaşılan babasının bir etkisi olabilir. Ama bence asıl ne-

den Batı kültürünü yeterince tanımamış olması. Her Atatürkçü'nün Atatürk olmadığını hatırdan çıkarmamalıyız.

Bildiğiniz gibi, bugün Türkiye'de köktendincilik hareketleri almış yürümüş durumda; hattâ şimdi başımızda şeriatçı bir başbakan var. Demokrasinin temel şartı olan laiklik orasından burasından delinmiş, ülkenin "kültür kalesi" olan Milli Eğitim Bakanlığı dinci bir kadro tarafından ele geçirilmiş durumda; her köyde ve her mahallede –izinli izinsiz– binlerce "Kur'an kursu" harıl harıl yobaz adayları yetiştirmekte; sözüm-ona "aydın" din adamı yetiştirmek amacıyla kurulmuş olan yüzlerce İmam–Hatip lisesi habire karanlık kafalı savcı, hakim, avukat, doktor, hattâ öğretmen üretmekte, Büyük Millet Meclisi bile bu liselerden çıkmış kişilerin istilâsına uğramış durumda. İnsan "yoksa Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi'nde sözünü ettiği korkulu rüya bu muydu?" diye sormaktan kendini alamıyor.

Ancak "Bunlar nereden başımıza geldi?" diye yakınıp durmanın yararı yok; asıl oturup "Bu gidişi nasıl durdurabiliriz?" sorusuna bir cevap aramalıyız.

Bence eğitim sistemimizi Atatürk dönemindeki yapısına kavuşturmaktan başka yapacak birşey yok. Bunun ne derece güç bir iş olduğunun bilincindeyim, ama hepimiz şu amaçları gerçekleştirmek için seferber olmak zorundayız:

1. Okullardan zorunlu din derslerini kaldırtmak,
2. Bütün Kur'an kurslarının kapatılmasını sağlamak,
3. Bütün İmam–Hatip okullarını normal liselere dönüştürmek.

Bu söylediklerim bazılarınıza gerçekleşmesi imkânsız gelebilir, ama geç de güç de olsa bunu başarmak zorunda olduğumuza inanıyorum. Gerekçelerim de kısaca şunlar:

1. Din salt bir inançlar sistemidir, dolayısıyla bir "öğretim" konusu olamaz, zira ancak "bilgi" aşamasına ulaşmış, hiç değilse bilgi "adayı" olan inanç veya fikirleri başkalarına öğretmeye hakkımız vardır. İnançlar insanlara sadece *sunulur*, isteyen onları kabul eder, isteyen etmez, dolayısıyla onları "zorunlu" bir dersin konusu yapmak, onları zorla benimsetmeye çalışmak demektir ki, bunun adı "öğretim" değil, "beyin yıkama"dır. Öğrettiğiniz herşeyin *doğru olduğunu* yeterli belgeler göstererek kanıtlamak zorundasınız. Din dersi kitaplarına "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" yaftasını yapıştırarak bu sorumluluktan kurtulamazsınız. Kaldı ki, doğruluğunu kanıtlayamadığınız şeylerden çocukları sınava tâbi tutmaya da hakkınız yoktur. "Din Psikolojisi", "Din Sosyolojisi", "Dinler Tarihi" başlığını taşıyan bilimler vardır, ama "Din Kültürü" deyimi kaba bir yutturmacadır. Ne din, ne de ahlâk bir bilgi konusudur, dini inançlar ve ahlâkî fikirler ancak bir "telkin" konusu olabilir. Bu nedenle –isteyenlere– o da haftada bir saati geçmemek şartıyla *seçmeli* din dersi verilebilir, ama "zorunlu" din dersi diye birşey olamaz.

2. "Kur'an Kursları"na gelince: İslâm ülkeleriyle İsrail dışında bu tür bir uygulamanın varolabileceğine ihtimal vermiyorum. Gerçi Budhacılıkta keşişlik mesleğine çocukluktan başlandığını biliyoruz, ama bu mesleği seçen kişi bütün hayatı boyunca keşiş kalıyor ve bu nedenle dünyadan elini eteğini çekiyor. İslam dini ise, bildiğiniz gibi, toplum yaşamının her alanına el atmış, katı dogmaları,

görgü, ahlâk, hattâ hukuk kurallarıyla insanların bütün davranışlarını yönetmek iddiasında olan bir din. Belki 14 yüzyıl öncesinin ilkel bir çöl toplumu için yararlı olan kuralları bugünün çocuklarına *belletmeye* kalkmak tam bir aymazlık örneği bence. Kaldı ki, *dindarlık* da herşeyden önce bir yetenek, hattâ çağrılım (vocation) işidir, dolayısıyla insanı *zorla* dindar yapamazsınız. Bizde ise saf ve cahil ana–babalar çocuklarını ellerinden kutup bu kurslara yazdırıyor ve böylece onları "dindar" olmaya zorluyorlar, "Zorla güzellik olmaz" atasözünü unuturcasına.

Bu kurslarda küçücük çocuklara neler öğretiliyor dersiniz? En başta yüzünden Kur'an okuması öğretiliyormuş. Sizin anlayacağınız, manasını bile anlamadıkları bir dilde yazılmış bir kitabı papağan gibi okumasını! Adamların din anlayışına bakın! 20. Yüzyılın sonunda dinin "fetişizm" dediğimiz en ilkel biçiminin diriltildiğini görmek çok acı. Bu kurslarda okutulan Arapça başlıklı daha birçok ders var, ama bu yaştaki çocukların bunları anlamasına ihtimal vermiyorum, korkarım onları da ezberletiyorlar. Henüz doğru dürüst Türkçe okuyup yazmasını bile öğrenememiş çocuklara bu mânevi işkenceyi reva görenlere "dindar" diyebilir misiniz? Üstelik bu kursların bir de "kaçak" olanları varmış, Diyanet İşleri Başkanımız halkı bu konuda uyarmak ihtiyacını hissettiğine göre, buralardaki durumun çok daha "feci" olduğu anlaşılıyor. Bu nedenle şimdi ilgililer bu kursları bulup kapatmaya çalışıyorlarmış. Bana sorarsanız, bu kursların denetim veya gözetim altında olup olmamaları hiç önemli değil, zira asıl hatâ bence bu yaştaki çocukları bir din eğitimine tâbi tutmak. İşin daha da korkunç yani, bu kursları bitirenlerin de İmam–Hatip liselerine girebilmeleri! Hattâ buradan çıkanlara ortaokul diploması verilmesi için çırpınan milletvekilleri var; düşünün artık Atatürk'ün kurduğu Türkiye nerelere gelmiş!

3. Bildiğiniz gibi, yıllardır zorunlu temel eğitimi 8 yıla çıkarmak için –bazı MEB'mız da başta olmak üzere– birçok insan çaba harcıyor, ancak okullarımızda zorunlu din eğitimini 8 yıla çıkaran ve İmam–Hatip liselerinin sayısını arttırmak için her türlü hileye başvuran bir politikacı grubu bunu önlemek için çırpınıyor, hattâ etrafa tehditler savuruyor. Neymiş? Eğer bu uygulamaya geçilirseymiş, İmam–Hatip liselerinin orta kısımlarının kapatılması gerekirmiş! Adamların Korktukları şeye bakın! Ben bu okulların bir de orta kısımlarının bulunduğunu öğrendiğimde neredeyse şok geçirmiştim, zira biliyordum ki, Hıristiyan Batı ülkelerinde rahip olmak için önce normal bir liseyi bitirmek şarttır, ondan sonra İlâhiyat fakültesine girilir, orada mesleki dersler yanında sıkı bir felsefe eğitimi görülür, hattâ fakülteyi bitirdikten sonra da hemen rahip olunmaz, önce uzunca bir stajyerlik dönemi geçirmek şarttır.

Bütün bunları anlatmamın nedeni, bizde asıl amacın "aydın" din–adamı değil, "şeriatçı" yetiştirmek olduğunu vurgulamaktır. Batı'da rahipler arasından da birçok filozof ve bilim adamı çıktığını daha önce belirtmiştim. Kur'an kurslarından İmam–Hatip liselerine, oradan da üniversitelere atlayan kişiler arasından değil filozof ve bilim adamı, doğru–dürüst bir din–adamı bile çıkabileceğine ihtimal verebiliyor musunuz? Eğer gerçekten "aydın" din–adamı yetiştirmek istiyorsak, Batı'da olduğu gibi, din adamı olmak arzu ve isteğini duyanları İlâ-

hiyat fakültelerine göndermeliyiz. İmam–Hatip lisesi mezunu olduğu anlaşılan Büyükkent Belediye Başkanı'mız sayın Erdoğan "Elimde olsa, bütün liseleri İmam–Hatip liselerine dönüştürürüm!" diyor. Tanrı korusun! Kimbilir Erdoğan gibi kaç yetenekli genç bu okullarda okumak talihsizliğine uğradıkları için heba olup gidiyor. Ben asıl böylelerine acıdığım için bu okulların kapatılmasını gerekli görüyorum. Batı uygarlığına ayak uyduramayan, hele bu uygarlığa düşman insanlar yetiştiren her okulun kapatılması laik–demokratik bir toplumun ayakta kalabilmesi için de şarttır.

Atatürk'ün uygarlık anlayışını en özlü biçimde dile getiren sözü "Hayatta tek gerçek yol gösterici bilimdir, fendir!" sözüdür. Ben bilimsel düşünme alışkanlıkları edinmiş insanların aynı zamanda duyarlı, ahlâklı, barış–sever ve hoşgörülü olacağına da inanıyorum. Oysa bugün ülkemizi "Hayatta tek gerçek yol gösterici dindir, imandır!" sloganıyla sokaklara dökülmüş yobazlar sarmış durumda. Biz Atatürkçüler onlar gibi *militan* olamayız şüphesiz, ama gerektiğinde ve fırsat bulduğumuzda onları tuttukları yolun çıkar yol olmadığına ikna etmeye çalışmalıyız. Onlar bize "düşman" gözüyle bakabilirler, ama biz söz ve hareketlerimizle, onların mutluluğunu düşündüğümüzü anlatmaya çalışmalıyız. Bunun son derece güç bir iş olduğunun bilincindeyim, ancak özlem ve ideallerimizi başka türlü gerçekleştirme şansımız olduğunu sanmıyorum.

Kaygı, tedirginlik, bunaltı*

Gabriel Marcel

Kaygı ve sıkıntıya ilişkin olan bu tartışmalar boyunca katedeceğimiz alanda kendini bulma arayışında olan kişi, öncelikle bazı terim ayırımlarına girişmek durumunda kalır ama bu ayırımların yeterince göreceli bir değer sunduklarını çabucak saptayarak bundan vazgeçer. *Littré*'ye başvuracak olursak "kaygı", tedirginlik ve bunaltı arasında şöyle bir derecelenmenin olduğunu görürüz: "Kaygı"da, her ne kadar bu sözcük günlük dilde bazen ahlaksal ya da ruhsal (psişik) anlamda kullanılsa da, nerdeyse bütünüyle fizik bir duygulanım hâkimdir. Yine de kaygıda insanı canından bezdiren, kıstıran bir duygulanım bulunmaz. Bunaltıda ise tersine, soluk alıp vermede çekilen büyük zorluk ve derin bir üzüntünün yanısıra canevini (karnın üst bölgesini) vuran bir duygulanım söz konusudur. Buna karşılık tedirginlikte, yüreğe yakın yerde bir sıkışma ve keyifsizlik duygusunun yanısıra bir çalkalanma ve altüst olma durumu vardır.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu ayırımları harfi harfine ele almamak gerekir ve özellikle kaygının buradaki belirlenişi kuşku götürür. Kendi hesabıma ben, burada fizik duygulanımın hakim oluşuna karşı çıkmaya eğilimliyim. Öte yandan, bunaltı ve tedirginlik terimlerini ele almamız gereken karşılıklı anlamda bir uzlaşmazlık vardır. 19. yüzyılın sonunda Brissaud, bu ikisi arasına belirgin bir ayrım koymuştur; ona göre, bunaltı fizik bir fenomenken, tedirginlik tersine, salt ruhsal bir fenomendir; ve bunlar her ne kadar sıkça eşanlıysa da bazı durumlarda ayrı ayrı ortaya çıkabilirler. XII. Nörolojistler ve Ruh Hekimleri Kongresinde şunları söylemiş olmalı: "Bunaltı kıstırılma ve boğulma duygulanımlarıyla fizik bir altüst oluştur; tedirginlikse tanımlanamaz bir güvensizlik duygusuyla ortaya çıkan ruhsal bir altüst oluştur." Böyle dile getirilen bu ayrım birçok Fransız psikiatr tarafın-

* Gabriel Marcel, L'Homme Problématique, Paris 1955, Aubier, s.79-85 Kitabın ikinci bölümünü oluşturan ve 12 yazıdan oluşan "İnsanca Kaygı" adlı bölümün ilk yazısı. Bu yazıların çevirisini sırayla, önümüzdeki sayılarda sunmayı öngörüyoruz. ç.n.

dan yeniden ele alınmış olmalı. Ama bana öyle geliyor ki, son yıllarda, özellikle Bayan Juliette Boutonier'nin "*Bunaltı*" üzerine yazdığı kitapta tam da bu ayrıma karşı çıkılır. Söylenebilecek olan şudur: tedirgin kişinin, bunalan kişiden daha canlı tepkileri vardır. Ellerini sıkar, umutsuzluğa kapılır, telaşlanır, oysa bunaltı "ağlayamayan bir acı"dır. Daha dövüşken olan tedirgin, mutsuzluğa ya da tehlikeye karşı çarpışır; bunalan kişi ise, kendini felce uğratan duygululukla bunalır. Tedirginlik, sanki kesinsizlikle zehirlenmiş gibidir: kısa bir ileti yoluyla, en yakın hissettiğimiz insanlardan birinin ölümle karşı karşıya kaldığını öğrendiğimizde, bundan fazla bir şeyi de bilmediğimizde, onun yanıbaşına koşmamızın karşısına aşılmaz engeller dikildiğinde, onun yanına gidebilmenin bir yolunu bulup bunu gerçekleştirmek için günlerce beklememiz gerektiğinde yaşamımız tedirginliğe dönüşür. (A.g.y. s.30-31.) Örneğin, sınır çizgisinin işgal altındayken çoğalttığı tüyler ürpertici kişisel durumları akla getirelim.

Ama böyle betimlenen ve açıklanan tedirginliğin kaygıdan hiçbir biçimde ayrı tutulamayacağı benim için apaçıktır. Kaygı belirginlik kazandığı ya da yoğunlaştığı ölçüde, kıskacın sıkıştırması ölçüsünde tedirginliğe dönüşmeye başlar.

Bir yandan varoluş felsefesinin öte yandan da psikanalizin bakışaçısından, bunaltı teriminde gittikçe daha derinlikli, daha temelli bir anlam görmeye başlarız. Artık Bayan Juliette Boutonier ile birlikte, bunaltıda yalnızca bedenin değil özellikle zihnin, tedirginlikte olduğundan daha hareketsiz olduğunu söyleyelim. Burada, belirgin hiçbir şey düşünülmez. Bunaltı düşünüldüğünden daha çok yaşanan bir şeydir, oysa tedirginlik düşünüldüğü kadar yaşanır. Bunaltı ile baş dönmesi arasındaki karşılaştırma bu noktada öğreticidir. Daracık bir patikada bunaltının durdurduğu, baş dönmesi geçiren insanı gözlemlediğinizde, onun kıpırdadığını hatta ellerini sıktığını bile göremezsiniz. Tedirgin kişi, kendi kendisiyle tartışarak, bir şeyler yaparak tedirginliğinden kurtulmak ister, bunalan kişiyse bunaltısının içinde donup kalmaktan başka bir şey yapamaz, bir tür felce uğramıştır. Bu son belirtme çok önemlidir. Bunaltıda olduğu gibi baş dönmesi durumunda karşı karşıya kalınan durumun alternatifi olmadığı haklı olarak belirtilir: alternatif sunulan da alternatifi sunan da ben'imdir. Ben bu alternatifin kendisiyim, o ancak bende ve benim dolayımımla varolur. Bunaltıyla öylesine sıkıca bütünleşirim ki, ona hakim olduğumu düşünmek bir yanılsama olur. Demek ki ben bu bocalayan birliğim ve bocalama söz konusu olduğu için, karşıt anlamlı iki bileşenden oluşmuş bir ikili görünüm (ambivalence) vardır. Günümüzde böylesine sıkça, hatta bazen de yerli yersiz kullanılan bu terimi psikatr Bleuler benimsetmiştir.

Bu ikili görünüme vurgu yaptığımızda, en azından belli bir derinliğe ulaştığında bocalatıcı olan kaygıyla birleştiğimizi nasıl olur da görmeyiz.

Bundan böyle ben, *Yaşamsal Bunaltı* adlı eserinde bunaltı ile endişenin bir ve aynı fenomen olduğunu söyleyen İspanyol psikiatr Lopez Ibor'a bütünüyle hak verme eğilimindeyim. Bundan sonra yapmamız gereken, yalnızca farklı doğrultuları ve yönelmeleri ayırmanın uygunluğunu kabul etmektir, öyle ki örneğin kaygı bazen felce uğratıcı hatta güdükleştiri olurken bazen de tersine verimli ve hatta yaratıcı olur.

Sorunumuzla bağlantılı olan ve felsefeye özgü olup, yalnızca psikolojik ol-

mayan ilgi, bu çift anlamlılığa, belki de kaygıyı belirleyen bu ikili görünüme apaçık bağlıdır. Kaygıyı ele almayı seçtiğimiz dolambaçlı yolu izlerken onun bize bir ayakbağı ya da tersine bir uyarıcı olarak görünebilmesi nasıl mümkündür? Bu çifte olanak, ilkesini ancak insanın durumu olan metafizik durumda bulur. Zaten o değerlerin kendisine dayanan ve yalnızca bireylerin değil toplulukların da ölçeğinde günlük yaşamda can bulan bir kesinsizlikten ayrılamaz ve bu noktanın üzerinde ısrarla durmak gerekir. Toplumsal ya da dinsel gelenekçiliğin kaygıya daima şüpheyle baktığı ve hatta bazen onu Lucifer[1] ruhunun belirtisi olarak yorumladığı açıktır. Ama farklı bir bakış açısından da tersine, kaygıyı her ilerlemenin hatta her özgün yaratımın koşulu olarak selamlamak durumunda kalırız. Varoluş filozofları açısından ve kaygının övgücüsü Gide açısından, kaygının hangi sınırlar içinde doğrulanabilir ya da hatta istenir olduğunu ve bu sınırların ötesinde yıkıcı bir ilkeye dönüşme tehlikesi taşıdığını sormak yerinde olur. Ancak büyük bir sakınımlılık ve esneklikle böyle bir belirlemeye girişilmelidir. Hemen hemen her zaman olduğu gibi, tinsel şeylerin söz konusu olduğu yerde, temelde, konu edinilen anlaşılması güç gerçekliklerin yapısını bozma tehlikesini taşıyan dogmatik dile getirmeleri öne sürmenin çok uzağında, ancak yönelimleri belirlemekle yetinilebilir.

Ayrıca bu bakış açısının, ne denli geniş olursa olsun tek bakış açısı olmaktan uzak olduğunu görmek gerekir ve tinsellik bakımından ya da dilerseniz inanan ruh ve Tanrı arasındaki bağlantı bakımından kaygıya nasıl bir yer verildiğini sormak yerinde olur. Kaygı, art düşünceye sahip olmadan ve ürküntü duymadan yaratıcının mutlak iyiliğine dayanan kişinin duyduğu sarsılmaz güvenle bağdaşmaz değil midir? Doğrudan doğruya dingincilikten sözetmiyorum ama inanan ruhu altüst edebilecek herşeyi sürgün etme tasasına, dingincilik tam olarak karşılık gelmiştir. Bu haliyle dingincilik kaybolmuştur ya da varlığını sürdürmüşse de öğreti bakımından artık bir bütün oluşturmaksızın yalnızca bazı ruhlardaki canlı yatkınlık olarak sürdürmüştür. Ama burada da sürüp giden bir sorun vardır: Kaygının hangi türünün özgün inançla bağdaştığını bilmek ve bununla da kalmayıp, ruhun en değerli gizilgüçlerini etkinleştirmek ya da geliştirmek bir yana, paslanma tehlikesine sokan bu inanç edilgin bir elçekişe dönüşmesin diye hangi kaygının gerektiğini bilmektir.

Genel olarak varmak istediğim nokta, demek ki, kendimi bu sorun karşısında belli sayıda büyük düşünürce onaylanmış tutumları gözden geçirmekle sınırlamak değildir: Arzum, bu yoklama dolayısıyla, olanaklılık ölçüsünde, çağdaş kaygı karşısında tavır almaya varmak olacaktır. Çünkü altüst oluşun, geçmişteki hiçbir çağda böylesine genel ve böylesine derin olmadığından kuşku duyulamaz.

Çeviren: Medar Atıcı

1. Sabah Yıldızı. Erken Kilise döneminde şeytanın, düşen melekler prensinin eşanlamlısı. İsa, Lucifer için şöyle derdi: cennetten düşmüş ışık olarak şeytan. Lk 10:18 (İncil). Dictionary of Chritian Lores and Legend, J. C. J. Metford, 1983 Londra, Thames and Hudson., ç.n.

Karşı deneme -Kant

Sinan Özbek

Bir zamandır iyiden iyiye bulaştım Kant'a. Kant hakkında yazdığım her yazıda deyim yerindeyse tövbe ettim bir kez daha O'na ilişkin yazmamaya. Uzun mu uzun iç içe geçmiş cümleleri yormaktan öte boğdu beni. Bir keresinde sayfaları bulan bir tek cümlesini anlamak için gecelerimi verdim. Yine de emin olamadım, kusursuz Almancası olan bir arkadaşımı yardıma çağırdım. Kısa bir süre sonra "ben Almanca bilmiyormuşum!" diyerek terk etti beni. Kant'ın kapılarını çalmaya zorladığı Alman dostlar, "Almanca bilmiyormuşum" demedilerse de "Es tut mir leid, ich verstehe nicht"le noktalandı Kant tartışma çabalarım. Zorluyordu, zorluyor Kant beni ama O'nunla uğraşmak "evet" demeyi bilmeyen bir kadından, sonunda bir randevu koparma heyacanı yaşatıyor. Belki de bu tat yüzünden hâlâ buralardayım. Buradayım ama ne kategorik imperativ'den söz açacağım ne Güzel'den ne Yüce'den ne kategorilerden...

Birçok biyografi yazarı Kant'ı anlatıyor bize. Bunlardan Jochmann, Wasianiski ve Borowiski ayrıcalıklı bir yere sahip. Bu sonuca, onlara yapılan göndermelerin çokluğundan varıyorum. Sanki bu isimler resmi Kant biyografları gibi. Nermi Uygur, "iyiki de zaman ayırdım" bu biyografları okumaya diyor ve bir Kant denemesi yazıyor. Nermi Uygur'un *Güneşle*'deki Kant'ı belli ki kaynaklık ediyor birçok "Kant'ın yaşamı hakkında" yazısına. Güzel bir deneme, kuşkusuz güzel bir Türkçe ile örülmüş. Daha önemlisi, Kant'ın yaşamının çarpıcılığından mıdır yoksa Uygur'un anlatımından mı, çıkmıyor insanın belleğinden. Hayrete düşürüyor, şaşkına çeviriyor sanki felsefe uğraşında iddialıysanız "Kantçı diyete" yaklaşmanız gerekir diyor gibi felsefe meraklısına. "Kantçı diyet": Tuvalete gitme saatinden, tütün içme saatine, "saat on yatağa kon" saat beş sen artık işini seç, parkı altı kere (belki de yediydi) geç, nefesi sadece burnundan al sakın ağzını açma, uzunca bir süre hazma iyi gelir diye hava yut, (sonra da gaz-

dan dert yan), yemek masanda hep belli sayıda misafirin olsun, bunlar senin belirlediğin saatte hazır ve nazır bulunsun, kimin hangi sandalyeye oturacağını bildir, kaç kadeh içileceğini buyur, gecikeni kendine göre cezalandır, ne konuşulacağına sen karar ver, buna uymayanı da cezalandır, bir de onlara evi terk etme saatlerini bildir... Bu kadar yeter! Yetmez diyorsanız hayal gücünüzde (Kant hayal gücüyle az mı uğraşır?) yaşamın her alanını belirlemeyi, disiplin altına almayı deneyin ve kuşkunuz olmasın Kant da öyle yapmıştı.

Bilmiyorum: Hocalarımın yer yer dertlendiği asi oluşum mu, yoksa yaratanrı gibi sunulmakta olan Kant'a bir ölümlünün zaaflarından dolayı bir türlü yaklaşamamanın verdiği kıskançlık mı? Huzursuz ediyor bu Kant beni. Önce "ulusal bir nitelik olmasın" diye sorguladım. Doğrusu hiç de azımsanmayacak örneğe sahibim bu konuda. Yine de onlar kötü kopyalarıydılar Kant'ın. Kimisi yemek saatlerindeki dakikliğiyle Kant'tı, kimisi evde kurduğu düzenle... Sanki her birinde "Kantçı diyet"ten bir şeyler vardı ve yine de Kant, bu her birinin toplamından daha da fazlaydı. -Kant Sokağı'nda karşılaştığım kadının gözleri beni, Kant'a değil de Vivaldi'ye geri götürüyorsa bundan ancak iki sonuç çıkabilir: Ya Almanlar sokak isimlerini seçmekte yeteneksizdirler ya da ben yanlış yerdeyim- diye düşündüm uzun bir süre. Sonra; "iyi ki de zaman ayırdım" Hartmut Böhme'ye, Gernot Böhme'ye.

Nermi Uygur diyor ki, "Hastalıklı bir insan değildi ama Kant. Hasta bir insan izlenimini uyandırmazdı hiç. Yüzünden sağlık ışıdığını söyleyenler var. Gerçekten de hemen hemen hiç hasta olmamıştır. [...] Yaşama sanatı konusundaki anagörüşü, başka birini belki de otuzundan önce bırakacak çelimsiz bir bedeni, hekim nedir bilmeden 80 yaşına ulaştıran bilgece bir tutum." Sonra da kafasını kullanan insanın bedenine söz geçirebileceğinin örneği oluyor Kant Uygur'un denemesinde. Kafasını kullanarak bedenine söz geçirebilmenin sıradan bilgeliğinin çok ötesinde, çok daha karmaşık bir şeyler var Kant'ta. Doğru olacak mı bilmem ama (tersi) şöyle galiba: Hayal gücünün bedene, bedenin kafaya söz geçirmesi ve kafanın bedene söz geçirme çabası var Kant'ta. Sonuncuya söz geçirme çabası diyorum. Bunu beceremiyor Kant. O'nun seksen yıllık ömrü, bu çabanın, başarısızlıkla noktalanmış bir tarihi.

Şimdi bu yeni eksenden Immanuel (Hüdaverdi) Kant'ın yaşamına sokulmaya çalışalım: Annesi Regina, dokuz çocuk doğurmuşsa da bunlardan sadece beşi yaşar, Kant doğmadan önce iki kardeşi ölür. Belki de bu yüzden son derece ilgilidir anne Regina, hastalıklı bir çocuk olan Kant'ın ruh ve beden sağlığıyla. Kant, fantazilerini harekete geçirmeyi sıklıkla öneren annesini kaybettiğinde on üç yaşındadır. Yaşamı hakkında yazılanların temel olarak O'nun son yirmi yılına ilişkin olduğu bilinir. Oysa Böhme kardeşlerin de işaret ettiği gibi, öz disiplin çabaları daha erken yaşlarda başlamıştır. Artık uzun ve zorlu kendini disipline etme çabasının meyvelerini vermesi gereken bir dönemdir, son yirmi yıl. İstenilen düzeyin yakalanamamış olduğunu düşünsek bile, savaştaki acemilik geride kalmıştır en azından. Kant biyografillerinin vazgeçilmez ortak kılişesi, "Hiç kimsede olmadığı kadar bedeniyle ilgili bir insan." Vurgu öyle ki bir biliminsanının bedenini sürekli bir gözlem objesi yapmasından başka bir şey an-

lamak olanaksız. Herakleitos'un kendini gübre yığınına gömmesi kadar çarpıcı... Çarpıcı olma kaygısını bir yana bırakarak belki de en sonda söylemem gerekeni hemen Kant'tan alıntılıyorum: "Benim dar ve yassı göğsümün yüreğe ve ciğere az alan bırakmasından dolayı, hipokondriye doğal bir eğilimim var." 18. Yüzyıl'da hipokondrinin "aydın hastalığı" olarak tanımlanması, belki de rahatlatıyordu Kant'ı bunu söylerken. Ekliyorum 1767'de bir dostuna yazıyor: "Hipokondri insanın kendini nadir olarak gerçekten hasta ve hiçbir zaman gerçekten sağlıklı bulmadığı uzun erimli bir hastalık." Böhme kardeşler, Borowski'nin tanıklığıyla aktarıyor: Kendine sağlığının nasıl olduğunu soran bir kadına Kant'ın yanıtı, "Aslında ne sağlıklıyım ne de hasta." Sağlıklı değildir, çünkü göğsünün altında ve bir de O'nun deyişiyle "mide ağzında" duyduğu ağrı son nedir bilmemektedir. Hasta değildir, çünkü ne bütün gün yatmak zorundadır, ne bir ilaç alma gereği duymaktadır ve ne de hekime gereksinimi vardır. Durum budur ama Kant, vücudunun en ufak titreşimini avını gözleyen bir kedinin pür dikkatiyle izler, her duyumsamasını önüne geçilmez bir itimle yanındakilere derhal aktarır. Belli ki Arsenij Gulyga da yakıştıramıyor bu hastalığı Kant'a. Kant'ın bu söylediklerini "öz portre" olarak adlandırıp, bir yanılgı olduğunu anlatmaya çalışıyor. Gulyga, "öz portre" ifadesiyle Kant'ın hasta olmadığını savlamaya kalkarken, Kant'ın kendisi hakkındaki tespitini, bir kez daha doğruladığının farkına varmıyor. Hipokondridir zaten bu "öz portreyi" yaratan.

Felsefe tarihçisinin hınzırı, Kant'ın hipokondri tarihini deşiyor: Bu tarihin ilk dönemi tek kelimeyle dramatik, bakın nasıl betimliyor Königsbergli dev filozof acılarını, "... Geçmiş yıllarda yaşamdan bıkmış olmanın sınırına getiren." Kant'a yakışır bir dikkatle dile getirilmiş, intiharın eşiğinde olmanın ifadesi değil de ne bu? 1764'te ruhun bedendeki yerini tartışırken de Kant, "Nerede duyumsuyorsam oradayım" diyor. İnsanın kendini, vücudunun herhangi bir yerinde duyumsaması nasıl olanaklıdır? Birtakım yoğunlaşma teknikleriyle bunu sağlayabilenlerin varlığını biliyorum. Ya da şöyle düşünülebilir: Bedenin herhangi bir yerini duyumsamak için, bedenin o bölgesinin kendini duyumsatması gerekmez mi? Kant'ın hipokondri tarihinin ilk dönemlerinde biraz gezinmek belki de anlaşılır kılacak bu ifadeyi: Yaklaşık şöyle diyor Kant: Tıpkı kafada olduğum gibi, dolaysız olarak parmak uçlarındayım, topuğunun acısını duyduğu gibi kalbinin şiddetle çarpışını duyumsayanım... Devam eden Kant, duygulanımları bedende etki yaptıkları yere göre düzenliyor: Korku ve sevincin duygusu yüreğe yerleşmiş, ani heyecanlar, şiddetini diyaframda duyumsatıyor. Sevinç kalpte, acıma karında etkisini gösteriyor. Görünen o ki Kant bir yoğunlaşma tekniğine egemen değil, aksine birtakım duyumsamalara yol açan etmenlerin, O'nun bedeninde yuvalanması söz konusu.

Kant, bir yandan duyumsamaların bedenin neresinde etki yaptığını sınıflarken, diğer yandan hipokondri hakkında okumalar sürdürmekte, yemek sohbetlerinin vazgeçilmez teması hastalık olmaktadır. Çabalar O'na kalırsa sonucunu vermiştir. Artık hipokondriye olan yatkınlığa karşı zafer ilan etmenin zamanı gelmiştir. Ama ne çare, ilan edilen zaferle Kant'ın hipokondri tarihinin ikinci aşaması başlamıştır. Bu dönemde Kant, bedeninde anlam veremediği ağrıları

hayal gücünün yol açtığı bir kuruntu hastalığı olarak değerlendirir. Çözümü ise bu ağrılar, her ne kadar korkuların kaynağı olsa da, yokmuş gibi davranmaktır. Kant artık, ruhsal olanla bedene ait olan devinimlerin ayrımına vardığını bildirmektedir. Kalpteki çarpıntı ve içsıkıntısının mekanik olabileceğine karar veren Kant, bütün bunlara karşın açık bir zihine sahip olmayı başarmanın sevinci içindedir.

Ne yazık ki düşüncede kazanmak, bedende kaybetmek olmaktadır. Ne de güzel söylüyor Böhme kardeşler; hastalığa karşı zafer diye kutlanılan, aslında hastalığın nedeni. Vücutta duyulan acıları, rahatsızlıkları yadsımak, hastalığın belirtilerini bir kenara bırakmak değil mi? Artık heyecan denetim altına alınmışsa, kalp çarpıntılarının ne anlamı var, acıma duygusu kontrol altına alınmışsa karındaki tedirgin edici devinimler niye?

Kant, yenilgisini zafer diye taçlandırdığı bu tarihlerde, bir başka sevinci de yaşamaktadır. Bir dostunun gönderdiği ve insan yaşamını uzatma üzerinde yoğunlaşan kitap, O'nun zaten yapmakta olduklarının tıp bilimi açısından bir temellendirmesi gibidir: Ev işlerinin düzenleniş tarzı ve disiplinle yaşamın uzatılması... Yaşamı uzatmaya duyulan böylesine yoğun ilginin arkasında yaşamı kaybetme korkusundan başka ne olabilir? Kuşkusuz nedenleri görülmese "Kantçı diyet"; ya tuhaf, bir acayip yaratık haline getirir Kant'ı, ya da dev bir bilge (Kant, sadece 1.57 cm boyundaydı). Oysa "Kantçı diyet"in nedenlerine bakılırsa; ne bir yarıtanrı var Königsberg'de ne de bir tuhaf bilge. Kant biyografilerinin vazgeçilmez cümlesi: İnsan saatini Kant'ın alışkanlıklarına göre kurabilir... Doğrudur her şeyin belirli bir yeri olmalıdır ve hiçbir şey yer değiştirmemelidir O'na göre. Öyle ki öğrencisinin eteğindeki eksik düğme, dağıtır Kant'ın dikkatini, anlatamaz artık dersini. Zaten verdiği ilk derste ömrünün en büyük paniklerinden birini yaşamıştır. Öyle güle oynaya kalkmaz sabah beşte yataktan. Emretmiştir uşağı Lampe'ye, bunu sağlamasını. (Burada bir parantez açmaktan alıkoyamayacağım kendimi: Felsefeci teşekkür borçludur Lampe'ye, O'nu dürüst olmamakla suçlamak bir yana. Haksızlıktır, aristokrat bir bakıştır Lampe'nin dürüst olmayışını saptamak, Kant'a katlanmak iken bütün yaşamı.) Nedensiz değildir çıkmaması Königsberg'in dışına, ömrü boyunca aşamamıştır yolculuktan ve başka ülkelerden korkmayı Kant. Önceleri daha uzak mesafelerde yürüyüş yapmayı seçen Kant, ender olarak yalnızdır. Yanında ya bir arkadaşı ya da son dersten sonra birlikte yürümeyi öneren bir öğrencisi vardır. Sonraları Kant'ı parkta yapayalnız volta atarken görürüz. Niye mi? Oldukça alçak sesle konuşmasına karşın yürürken konuşmanın kendini yorduğuna karar vermiştir. Bir yandan da katlanılmaz bulduğu ve başkalarının tanık olmasını istemediği ter boşanmalarını engellemeyi denemektedir. Bir başka terapi amacı daha vardır bu yürüyüşlerin: Öksürük ve nezleden korunmanın yolu yürürken ağzın kapalı olması burundan nefes alınıp verilmesidir. Bundan da "Kantçı nefes alma teorisi" doğmuştur. Öksürük başlamışsa Kant, bunu iradesiyle bastırmayı dener, terlemeden kaçınılmalıdır, terleme duygusunun yarattığı korku karşısında Kant, kendi içine çekilmeyi seçmiştir. Belli ki bu terlemeler sıcaklıkla ilgili değil... İnsanın hareket etmesi o kadar önemlidir ki, çalışma masasının epey uzağında duran bir sandalyeye

oturtmuştur mendilini Kant, her burun silmeye ihtiyaç duyduğunda biraz kıpırdamak için. Midenin yarattığı sorunlar karşısında da Kant boş durmaz: İçecekten alman her yudumda Kant'ın ağzını sonuna kadar açılmış görmektedir yanındakiler, yanında olmaya izinliyseler. Kant, her yudumlayışta içeceğini, güzel bir Türkçe'yle söylemek gerekirse, bir fırt da hava çekmektedir içine, hem de civarda olup da duymamanın olanaksız olduğu çeşitten. Niyesi açık, O'na göre atmosferdeki oksijen, midenin çalışmasına yardımcı olmaktadır. Kant, ömür boyu muzdarip olduğu ve severek sıklıkla sohbetlerine konu ettiği kabızlığa karşı, hap almaktadır onlarca yıl boyunca. Her ne kadar hekim iki tane önermişse de "hapçı olurum" korkusuyla sadece bir tane yutmaktadır. Sabah kahvesine katılan ağır yağ ve günün tek piposu da bağırsakları çalıştırma amacına hizmet etmektedir. Biyografların bütün çabalarına karşın, bırakınız kadınlarla arasının iyi olmasını, cinsel tepilerin denetlenmesidir bir anlamda "Kantçı diyet". O'nun için kendini tatmin etmek kadar iğrençtir bir kadınla yatmak. Boşuna mıdır *Töreler Metafiziği*'nde insanın kendine karşı yükümlülüklerini çiğnemesi olarak açıklaması, kendini tatmini, tıpkı intihar gibi. Değil mi ki içgüdü hayvana hastır, birini arzulamak, özgürlüğün ve kişiliğin yok edilmesidir O'na göre. Çağının özelliği olan dizaltı jartiyerini, sadece kendine ait olan bir düzenekle, ceplerinden geçirmiş, uçkuruna bağlamıştır. Sunulduğu gibi Kant, icat peşinde değildir bunu yaparken. Dizaltındaki lastik, kan dolaşımını engellemesindir derdi O'nun. Göğsünün altında duyumsadığı ve bir türlü peşini bırakmayan o ağrının, sadece yazarken ve ders verirken dindiğini bilir Kant. Az bir neden midir son derece disipline edilmiş çalışma saatleri için bu?

Dediği gibi Uygur'un, "Felsefeyle filozof arasında bir bağ olması gerekir"se, bu bağı doğru kurabilmek için, filozofun doğru bir portresine sahip olmak gerekir (mi)? Kant'ı böylesine disiplin altına alınmış yaşama zorlayanın bir hastalık olduğunun görünmediği yerde, bedenine hükmetmeyi seçmiş bir bilge, bir ilah çıkar karşınıza. Ne kadar yanlışsa "filozof denince saçı sakalı birbirine karışmış bir yaban keçisi tasarlamak" bir o kadar yanıltıcı aklıyla her şeyi denetim altına almış bir Kant portresi boyamak. Kant'ı bu diyete zorlayanın bir hastalık olduğunun görülmediği yerde "yaşama sanatçısı" olur Kant, aslında yaşayabilme savaşı verirken.

Jean Brun; Stoacılık, İletişim yay. Cep Üniversitesi 160, İstanbul 1997, çev. Medar Atıcı

Kynik düşüncenin başlıca temsilcilerinden Krates, bilgenin kimseden saklayacağı bir şeyi olmadığı için karısıyla birlikte camdan yapılmış bir evde yaşadığını söyler. Felsefenin fildişi kulelerinin yanısıra camdan evleri de varmış meğer. Felsefe tarihi ile ilgilenenlere bu bilgiyi aktaran Jean Brun'un *Stoacılık* adlı kitabı İletişim yayınlarının Cep Üniversitesi dizisi içinde kısa süre önce yayımlandı.

Felsefe tarihinin zengin çeşitliliği içinde, bu çeşitliliğin tümünü birden aktarmanın olanaksızlığı, felsefeyle doğrudan ilgilenenleri, seçim yapma zorunda bırakıyor. Bu seçimde, temel düşünce anlayışlarını ele alan kaynaklar öncelik kazanıyor. *Stoacılık*, gerek doğu gerekse batı felsefelerini derinlemesine anlamaya yönelenlerin görmezden gelemeyeceği belli başlı bir Antikçağ okulu olan Stoa'yı anaçizgileriyle sunmayı amaçlayan bir çalışma.

Stoa felsefesi, çeşitli dönemler izleyerek, temelde mantık, fizik ve ahlak olarak üç başlıkta işlenmiştir. Bu bakımdan felsefe tarihi için olduğu kadar mantık, siyaset tarihi için de önemli bir başvuru noktasıdır.

İlk Stoacılarla aynı yüzyılda yaşamış olan Aristoteles'in düşüncesi, çağlar boyunca egemenliğini sürdürdüğünden olsa gerek, Stoa felsefesi, son temsilcisi Marcus Aurelius'dan sonra başka düşünce akımlarında dolaylı yönden etkisini göstermişse de, doğa ve ahlak anlayışı bakımından ancak 17.yüzyılda, örneğin Descartes'ta, Spinoza'da, Leibniz'de ve özellikle mantık açısından da 19. yüzyılın ikinci yarısında doğrudan ele alınıp bu alanlarda sürdürülen birçok çalışmaya ışık tutmuştur.

İ.Ö. 4. yüzyıl sonundan İ.S. 2. yüzyıl sonuna dek Yunanca ve Latince işlenen Stoa düşüncesi, bu özelliği açısından mantık, doğa ve ahlak alanlarıyla ilişkili birçok felsefe kavramına temel oluşturur. Günümüz dünyasının temel taşlarından ikisini oluşturan Yunan ve Roma kültürlerini belirgin çizgileriyle kavramak açısından önemli bir kaynaktır. Bu çalışmada, Stoa okulunun kuruluşundan sonuna dek yer alan temsilcileri ve bu okulun günümüze dek süregelen etkisi bütünlüklü bir biçimde ele alınıyor.

Stoa düşüncesinin içinde geliştiği siyasal toplumsal koşullar belli bir çeşitlilik ve hatta karmaşa ortamının koşullarıdır. İlk Stoacıların hepsi, Yunan yarımadasına dışardan gelmiş "yabancı" kişilerdi. O dönemde Yunanistan'da, Platon'un kurmuş olduğu Akademia ile Aristoteles'in kurmuş olduğu Lykeon'un yanısıra, Kyrene ve Kynik okul olarak belli başlı dört felsefe okulu bulunuyordu. Stoa okulunun ilk kurucusu olan Kıbrıs'lı Zenon, Kynik Krates'in öğrencisiydi. Toplumsal yaşamı eleştirip toplumun sorgulamaksızın onayladığı yaşam biçimine küçümseyerek bakan Kynik anlayışın, Stoa düşüncesine yaptığı etki belirgindir. İnsanların kendi aralarında yapmış olduğu sözleşmelere dayanarak sürdürdükleri yaşamı birçok yönden eleştiren Stoa düşüncesi, insanın doğaya uygun bir yaşam sürdürmekle mutluluğu bulacağına inanır. Stoacılar, doğayı yaşamın bütünü olarak değerlendirirler ve Tanrı ile özdeş olduğunu dile getirirler: "...Senin için mevsiminde olan hiçbir şey benim için erken ya da geç değildir. Saatlerin bana getirdiği herşey, benim için lezzetli bir meyvadır, ey Doğa! Herşey senden gelir; herşey senin içindedir; herşey sana döner." (s.51)*

Stoacıların doğayı temele alan anlayışları, özellikle de Herakleitos kaynaklı "bu evrenin en yetkin evren olduğu" görüşü daha sonraki yüzyıllara da yansımış, ağırlıklı olarak 17. yüzyılda Spinoza'nın gerçekliğin yetkinlik olduğu savına, Doğa-Tanrı özdeşliğine ve Leibniz'in "olanaklı dünyalar arasındaki en mükemmel dünya" çıkarımına yansıyarak ba-

* Ayraç içinde belirtilen sayfa numaraları Stoacılık kitabına gönderme yapar.

zı düşünürlerce benimsenirken, bazıları tarafından da sert bir biçimde eleştirilmiştir. Antikçağ düşüncesini inceleyip araştıran belli başlı birkaç düşünürden biri olan Nietzsche, Stoacıları bu noktada, şu sözlerle eleştirir: " 'Doğanın ölçüsüne göre' yaşamak mı istiyorsunuz? Ey siz soylu Stoacılar, ne de aldatıcı sözler böyle? ...Yasalarınızın esaslarını doğadan devşirdiğinizi, kendinizden geçercesine coşkuyla savunsanız da, burada tersine birşey istiyorsunuz; sizi gidi müthiş oyuncular, kendi kendilerini kandıranlar sizi! Kibiriniz doğaya, hem de doğanın kendisine ahlakınızı, idealinizi katmak, dikte etmek istiyor; doğanın 'Stoanın ölçüsüne göre' olması gerektiğini talep ediyorsunuz; bütün varlığın yalnızca kendi kafanıza göre olmasını diliyorsunuz..."[1] Her düşünce, içinde bulunduğu koşulları kendine göre düzenleyen insan zihninin bir sonucudur; böylece her düşünce kendi dünyasını kurar. Nietzsche'nin parmak pastığı, belki de, kendi zihin düzeninin en doğru ve geçerli düzen olduğunda ısrar edip, başka türlüsünün doğru olabileceğini asla düşünmeyen bütünü kuşatıcı anlayışın tekyanlılığıdır. Bu açıdan Stoacılar gerçekten de kendi düşünce anlayışlarının genel geçerliğinden kuşku duymayan, doğrularını sağlamlıkla kuran ve bu doğrulara göre yaşamayı öğütleyen sıkı bir ahlak anlayışı oluşturmuşlardır. Aynı dönemde etkili olan Epikurosçulardan belli başlı farkları, dünyasal hazları küçümsemeleri ve insanın başına gelen kötülükleri, çektiği eziyetleri, duyduğu acıları, ruhun sağlamlık sınavı için gerekli görmeleridir. Stoacıları bu noktada da eleştiren Nietzsche şunları söyler: "Stoacılık kendi kendine zulümdür-, öyleyse doğaya da zulmedilebilir, çünkü Stoacı da doğanın bir parçası değil mi?...Ama bu eski ve hiç bitmeyen bir hikaye: Eskiden Stoacılarda ortaya çıkan felsefe, bugün bile sürüyor. Kendi kafasına göre bir dünya yaratıyor, bu dünya başka türlü olamıyor, felsefe bu zulmedici etkinin kendisidir, en yüksekteki ruhsal güç istemi, dünyayı yaratma, causa prima istemi.[2] " Temelde akla ve aklın zorunlu çıkarımlarına dayalı bir felsefe okulu olarak Stoa, insanın yaşamını akıl yoluyla düzenlediği ölçüde mutluluğa erişebileceğinin altını çizmekle, Antik Yunan dünyasının günümüze dek varlığını sürdüren temelli bir anlayışını çeşitlilik içinde işlemiştir. Kitabın yazarı Jean Brun, son bölümde şunları söylüyor: "Nietzsche'nin hakaretleri ne olursa olsun, yanında yer aldığı taraf çoğu kez ne kadar haksız olursa olsun, Stoacılıkla birlikte bilgi insancılığı denebilecek olanın doğuşunu kabul etmek gerekir... Stoacı için, bilge kişi, aklın yazgısına aydınlık bir biçimde boyun eğendir, bu gizemden ve teolojiden sıyrılmış fikir, çağdaş pozitivist insancılığın temelinde bulunur." (s. 113)

Stoa felsefesini işleyen düşünürler de, bu felsefenin kendisi gibi çeşitlilik içeriyorlar. Yukarda da belirtildiği gibi, ilk Stoacıların hiçbirinin aslen Hellen olmaması, Yunanca'yı bozuk bir şiveyle konuşmaları, buna karşın Yunan dünyasına kalıcı bir damga vurmaları, onların "evrendeşlik" kavramı üzerinde durmalarının temel nedenlerinden biridir. Bunun yanısıra Epiktetos gibi bir köle ile Marcus-Aurelius gibi bir imparatorun aynı okulda yer alması da, insanın dil, din, ırk, toplumsal konum gibi farklılıkların ötesinde akıl yoluyla kurduğu ortaklığı göstermesi bakımından anlamlıdır. *Stoacılık*, Krates'in camdan evi gibi, bugünün dünyasına ışık tutan daha birçok renkli örneği içinde taşıyan bir kitap.

Medar Atıcı-Çiğdem Dürüşken

1. Nietzsche; İyinin ve Kötünün Ötesinde, çev. Ahmet İnam, Ara yayıncılık 17, Felsefe Dizisi 5, 2.basım, Temmuz 1990 İstanbul, s.22.

2. a.g.y., s.22-23.

Nermi Uygur: İnsan Açısından Edebiyat Remzi Kitabevi, İstanbul 1985 (174 sayfa)

Nermi Uygur bana öyle geliyor ki, daha baştan, kitabına *İnsan Açısından Edebiyat* adını vermekle edebiyata olan yaklaşımının kaynağına işaret ediyor. Edebiyata bir insan olarak ve onun ne kadar insana içkin bir etkinlik alanı olduğunun bilinciyle yöneliyor. Elbette bu bakış açısı kör bir inanışın dar penceresi değil. Okumaların, sorgulamaların, usavurmaların adım adım getirdiği, insanın da edebiyatın da öneminin ayrı ayrı farkında olunulduğu bir yer.

Belki bu yüzden ilk denemenin adı: "Edebiyatın Yeri".

Yazı, iki kısa metnin arka arkaya sunulmasıyla başlıyor. Edebiyat olan ve olmayan. Ardından da yazar, bu iki yazıyı birbirinden ayıran, daha doğrusu ayırdığı sanılan başlıklara yöneliyor. Konu, uyduruksal bir durumu dile getirme, sözcük seçimi, biçem gibi tüm yüzeysel tutamak noktalarını açıklamalarla, metinlere göndermelerle çürütüyor.

Bu noktadan sonra bir bilim yazısıyla edebiyat yazısı arasındaki farkın insana özgü bir nitelik taşıyacağını sezmek zor değil. Zor değil zor olmasına da, yine de dikkatsiz, derinleşemeyen bir okuyucu için bu yalnızca bir sezgi, duygulanım. Onu adlandırmak, duygu-düşünce birliği içinde ifade etmek kanımca edebiyat üstüne kafa yormak ve onu çok sevmekle olabilecek bir şey.

Yazıda ilerledikçe Nermi Uygur da edebiyatı çok sevdiğinin, onun üstüne eğilip çeşitli okumalarla derinleştiğinin ve edebiyat sorunlarına kafa yorduğunun ipuçlarını veriyor bize. Ve tam yerinde bir saptamayla bilim yazısıyla edebiyat ürünleri arasındaki farkın *insan açısı* olduğunu dile getiriyor:

"Diliyle, çalışmasıyla, biçimlendirme gücüyle insandır edebiyat yaratıcısı. Edebiyat yapıtının yöneldiği ortam da insan ortamıdır: insan içindir edebiyat; insandır edebiyat yapıtını okuyan, anlayan, verimlendiren(...) her edebiyat yapıtı insan açısından yazılmıştır; bu, doğrudan doğruya yazının kendisine sinmiştir, yazar ile okuyucuyu hesaba katmaksızın yazının kendisinde gösterilebilir."

"Biri konuşuyor," edebiyat yazısında. "Yazının içinde bu konuşucu. Sülüklü' nün eğri büğrü sokaklarına onun açısından bakıyoruz (...) yazıyı, yazının her yerine sinmiş bir kişilik boyut boyut, kesit kesit yoğurmakta."

Bir de bilim yazılarıyla ilgili ulaştığı yargılara göz atalım Nermi Uygur'un:

"Konuşucu diye biri yoktur ortada. Çoğun *kişisiz* yazılardır bunlar; (...) kendisini silmiş ortadan kim konuşuyorsa. (...) Hiç kimse işe karışmadan nesneler dile geliyor sanki. (...) Dile getirdiği şey, bilgi içeriği, amacı ne olursa olsun konuşucu insandan yoksun bir yazıdır bilim yazısı. (...) Bildirdiğine kendisini katmayan, nesnenin yapısına katkıdan kaçınan, yantutmayan bir yazarın yazısıdır bilim yazısı."

Bu ilk deneme üstünde bu kadar uzun neden durdum? Kitabı oluşturan diğer yazıları bunca uzun tartışamayacağım da kesin. Yine de?

Elbette bu sorunun bir karşılığı var. O da *insan açısından* saptamasının önemi. Bu saptama, özelde bu denemenin olduğu kadar bütün halinde kitabın da belkemiğini, bakış açısını, yönelimini oluşturuyor. Kuşkusuz, tartışılan, edebiyat. Ancak edebiyatın insana olan yakınlığı gözönüne alındığında tartışılan konuların insandan, toplumdan hiç de bağımsız olmadığı apaçık görülüyor.

Burada araya girerek Nermi Uygur'un dili ve yöntemi üstüne birkaç cümle yazmam sanırım yadırgatıcı olmaz.

Kitaptaki tüm denemeler akıcı bir Türkçe'ye sahip. Yazarın sözcük seçiminde ne kadar titiz olduğu, özellikle düşünce öbeklerini anlam katmanlarına ayırarak açımlamada kendini gösteriyor. Sözcük seçimlerinin yerindeliği hem okuyucunun bu katmanları ko-

laylıkla anlamasını sağlıyor, hem de yazarın izlediği yola, baktığı açılara ortak olmak kolaylaşıyor.

Nermi Uygur'un yöntemi –ki bu özellik tüm kitabına içkin– inanmak değil. O böylesi bir kolaylığa bırakmıyor kendini. Tüm çabası karşısına çıkan soruları, sorunları öncelikle bütün boyutlarıyla anlayıp kavramak. Bilgi ve duyarlılığı elden hiç bırakmadan.

Çok yönlü bir bakış açısı yani. Karşı karşıya getirdiği görüşlerin olabildiğince geniş bir yelpazede kavranmasından belli bu. Böylelikle dogmatiklikten uzak, yazılan cümleleri somut nedenlere dayanan nesnel bir yapı çıkıyor ortaya. Söylenenler havada kalmıyor. Savların enine boyuna açıklanmasının bir diğer olumlu yanı da okuru bu tartışma sürecine aynı soğukkanlılıkla katması.

Kitabın ikinci denemesi, "Biricik", edebiyat ürünlerine özgü bir varlık özelliğini ele alıyor. Ve bir anlamda yapıtların özerkliğine vurgu yapıyor. Bu özerkliğin temellendiği yerse onun dilsel yapısı.

Çoğumuzun gözünde edebiyat ürünleri yazarıyla özdeştir; kişilik, başka bir deyişle varlık olarak yapıt yazarından bağımsız düşünülemez. Oysa bu deneme gerek diğer edebiyat ürünlerine karşı, gerekse bir okur olarak yazarına karşı yapıtın bağımsızlığını gözler önüne seriyor.

"Yazarın İstediği" edebiyat ortamı için çetrefil sayılan sorularda dolanmış. Okurun bağımsızlığı, üretimi sonrasında yazarın da yalnızca, yapıtı yorumlayan, verimlendiren bir okur olduğu, yapıtı anlamanın yazarın isteklerinden çok, kişinin tarih, estetik, toplumbilgisi gibi alanlardaki birikimine dayandığı gerçekleri kaleme alınmış bu denemede. Bir bakıma, yapıtın zaman açısından "biricik"liği sonucuna ulaşılmış: "Önemli edebiyat yapıtı, yazarından bağımsız yaşayabilen (...) her kuşağın yeniden kavramaya değerli bulduğu yapıttır."

Nermi Uygur dördüncü denemesinde edebiyat ve bilgi kavramlarını, "kavram nitelikleri yönünden, yani içlemce ve kaplamca" sınırlama çabasına girişmiş. Ve uzunca bir tartışmadan sonra bilimsel bilgiyle edebiyatın içerdiği, "dünyagörüşü" diye adlandırılabilecek bilginin, dil kullanımlarıyla birlikte iyice belirginleşen ayrımını ortaya koymuş.

Tutucu, kısıtlayıcı, ahlak kavramını cinselliğe indirgeyen kafaların sergilendiği ve böylesi insanların oldum olası edebiyattan bir adım geride olduklarını gösteren dikkat çekici bir diğer deneme "Töre Bekçileri",

"Yığın Edebiyatı" başlığını taşıyan yazı, halk-yığın ikilemi üstüne kurulmuş. İki edebiyat anlayışının özellikleri, ekonomik arkaplanları, tarihsel gelişimleri unutulmamış, yazıda betimlenmiş.

Ancak burada, kitapta olduğundan daha uzun tartışılması gereken bir konu var diye düşünüyorum: Yazının bir yerinde "yüksek edebiyat" diye bir kavram beliriyor. "Yüksek Edebiyat"ın yığın edebiyatına getirdiği bazı eleştiriler var: Tututucu olması, kendini yinelemesi, dile özen göstermemesi gibi. Yığın edebiyatının tartışmadaki savunusunda ise özellikle, Yaşar Kemal, Aziz Nesin gibi yazarlara dikkat çekilip onların "yığın"larca okunduğunun altı çiziliyor. Tartışmada yer alan soruların tek yanıtı buymuş gibi.

Ben burada iki nokta üstünde durmak istiyorum: "Yüksek Edebiyat" yazıya girdiği andan itibaren tanımlanıp özellikleri anlatılıyormuş gibi duruyor. Oysa "yüksek edebiyat"ın varlık sınırları *yalnızca* yığın edebiyatına getirdiği eleştirilerle çizilmiş. Yani biz bu özellikleri, daha çok yığın edebiyatına yöneltilen eleştirilerden, dolaylı olarak çıkarıyoruz. Bununla birlikte –yığın edebiyatı için verilmesine karşın– hiç örnek verilmemiş. "Yüksek Edebiyat"ın yazarları, düşünürleri kim? Yapıtlarının adı ne? Deneme boyu bu sorular yanıtsız kalıyor. Bunun yanında yığın edebiyatının nitelikçe iyi olması salt çok satmasıyla açıklanmaya çalışılıyor. "Yüksek Edebiyat"ın yaptığı eliştirileri karşılayan cümleler pek yok. Oysa yığın edebiyatının, bence, çoğu yerde özellikleriyle örtüşen eleştirileri karşılaması çok önemliydi. Evet Yaşar Kemal

çok satıyor ama bu, yazdıklarının estetik düzeyinden kaynaklanıyor kuşkusuz. Ayrıca Yaşar Kemal'in, Aziz Nesin'in toplumsal çıkışları da unutulmamalı.

Bir çelişki daha: Edebiyat, yapısı gereği etkin insan ister karşısında diye düşünüyorum. (Aklıma hemen Sartre'ın bir sözü geliyor: "Okuyucu dalgın, yorgun, aptal ya da şaşkınsa ilişkilerin çoğu gözünden kaçacak, nesneyi anlayamayacaktır.") Biten bir roman ya da öykü, okuyucunun kafasında sürebildiği denli önemlidir. Yapıtın susku noktaları okuyucunun verimliliğince doldurulacaktır. Böylesi bir çaba gerektiren edebiyat da bence yazıda "yüksek edebiyat" diye adlandırılan edebiyattır. Çünkü "yaşama kavgasında yük azaltan, dünya işlerinin birlikte getirdiği binbir sıkıntıyı dağıtmayı amaçlayan (...) kendini müşteriye göre ayarlayan eğlence sanayiinin bir koludur yığın edebiyatı." Oysa her ne kadar ne demek olduğu konusunda karanlık köşelere sahip olsam da, "yüksek edebiyat"ın yaşamı dolaylı bir yoldan, açık bir us'la sorgulatmayı amaçlayan bir yanı olduğunu düşünüyorum. Kısacası ben, "yüksek edebiyat"ı "aydın okuyuculara yönelen" bir edebiyat değil de etkin okuyuculara yönelen bir edebiyat olarak görüyorum.

"Sanat sanat içindir."

"Sanat görev içindir."

Bu iki görüşten birine sahip olduğunu söyleyen sanatçılar varsa da, bu savların birbirlerinden ayrılamayacağını yetkin edebiyat ürünleri göstermekte. Bu gerçek, Nermi Uygur tarafından da "Bağlanmanın Çeşitleri" adlı denemede açımlanmış. Karşıt görüşmüş gibi duran anlayışların ayrım noktalarının ne kadar yapay olduğu, her iki görüşe sahip yazarların dili kullandığı, dilinse zaten toplumsal bir olgu olduğu gerçekliğiyle daha iyi kavranıyor okurca.

Kitaptaki son deneme, toplumumuzdaki yaygın bir deyim üstüne odaklanmış: "Edebiyat karın doyurmaz." Nermi Uygur bu deyime "Edebiyat Karın Doyurur" başlığıyla karşı çıkıyor. Ve edebiyatın, insanın insanlaşması yolunda ne büyük bir etken olduğu, insanın edebiyatsız nasıl güdükleşeceği, insan-edebiyat ilişkisi bağlamında ele alınıyor.

Edebiyatın yerinden, varlığından, özniteliklerinden söz açan, yazar dahil tüm insanların onunla olan ilişkisini temel alan bu kitap sonuçta bence bir karşı duruş. Dil ve edebiyat bilinciyle kurulmuş bir bütün. Edebiyatın insana ne denli yakın, yaygın biçimde savunulanın tersine insana ne denli içkin ve değiştirici olduğuysa bu bütünün dayandığı temel tutamak noktaları.

Kaan Özkan

GIORGIO AGAMBEN

Verona Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Yapıtları: LA FIN DE LA PENSÉE (Düşüncenin Sonu) IDÉE DE LA PROSE (Düzyazı) ENFANCE ET HISTOIRE (Çocukluk ve tarih) LA COMMUNAUTÉ QUİ VIENT (Gelmekte olan cemaat) LE LANGAVE ET LA MORT (Dil ve Ölüm) STANZE MOYENS SANS FIN (Amaçsız araçlar) BARTLEBY OU LA CRÉATION (Bartleby ya da yaratım) HOMO SACER: LE POUVOIR SOUVERAIN ET LA VIE NUE (HOMO SACER: Egemen iktidar ve çıplak yaşam)

RIFAT N. BALİ

1948 yılında İstanbul'da doğdu. Lise mezunu olup halen serbest ticaretle uğraşmaktadır. Express ve Tiryaki dergilerinde yayınlanan yazılarıyla 1995'de yazı hayatına atıldı. Başta Şalom gazetesi olmakla birlikte, birçok değişik dergide makaleleri yayınlandı. Yazılarında Türkiye Yahudileri'nin bir yandan kültür ve kimlik sorunlarını, diğer yandan da Türkiye'de mevcut olan antisemitizm ve ırkçılığı işledi. Avner Levi'nin "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler adlı kitabını yayına hazırladı. Halen Cumhuriyet dönemi Yahudi cemaatinin tarihini araştırıyor.

HÜSEYİN BATUHAN

1921'de Sürmene'de doğdu. 1939'da İzmir Erkek Lisesi, 1943'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1958'de "Batı'da Tölerans Fikrinin Gelişmesi" başlıklı teziyle doçent unvanını aldı. Doçentlik tezi 1959'da yayımlandı. Felsefe alanındaki çalışmalarında ağırlığı gittikçe modern mantık ve bilim felsefesine kaydıran Batuhan, bu konulara ağırlık veren bir felsefe bölümü kurmak amacıyla 1966'da İstanbul'dan ayrılıp, meslektaşı Teo Gürünberk'le birlikte ODTÜ'ye geçti. Burada MEB'yle yakın iliskiyle -gene Gürünberk'le birlikte- modern mantığın lise programlarına alınması için büyük çaba harcadı. (Bu konuda Gürünberk'le birlikte yazdıkları -Modern Mantık- 1970'te ODTÜ tarafından yayımlandı.)

1979'da emekli oldu, o tarihten bu yana Heybeliada'daki evinde zamanını daha çok fen bilimlerindeki gelişmeleri izlemekle, bilim tarihi ve eğitimi üzerinde çalışmakla geçirmektedir.

Her türlü akıl dışı inançlarla savaşmayı iş edinmiş olan Batuhan, "Bilim ve Şarlatanlık" başlıklı kitabıyla aydınlanmaya hevesli kişileri, bu tür inançlara karşı uyarmaya ve bu vesileyle onlara bilimsel düşünce alışkanlıkları kazandırmaya çalışmıştır. Yakında yayımlanan, "Bilim-Din ve Eğitim Üzerine Düşünceler" adlı kitabında da bu konular üzerindeki düşüncelerini dile getirmiştir. Halen "Bilginin Serüveni" başlığını taşıyan kapsamlı bir fikir tarihi, "Uğur Felsefe Öğreniyor" başlıklı sıradan okuyucuya hitap eden bir "Felsefeye Giriş" kitabı üzerinde çalışmaktadır.

ROBERT BERNASCONI

Memphis Üniversitesi'nde Moss Felsefe profesörüdür. Heidegger'in Varlık Tarihinde Dil Sorusu (The Question of Language in Heidegger's History of Being) ve Heidegger'i Sorgulamak (Heidegger in Question) adlı kitaplar ile 19. ve 20. Yüzyıl Avrupa felsefesi ve toplumsal düşünce tarihi üzerine çok sayıda makale yazdı. Levinas'la Derrida Arasında (Between Levinas and Derrida) ve Felsefenin

Paradoksal Darkafalılığı (Philosophy's Paradoxical Parochialism) adlı çalışmaları yayına hazırlanmaktadır.

NEJAT BOZKURT

1945'te Ankara'da doğdu. Ankara Üniversitsi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Hacettepe Üniversitesi'nde yüksek lisansı tamamlayan Bozkurt, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Hegel'in Estetik Kuramı adlı teziyle 1980'de doktor unvanını aldı. Bilimler tarihi ve felsefesi, kültür tarihi ve felsefesi alanında çalışmalarını sürdüren Bozkurt, 1987'de doçent oldu. Sanat kuramları, çağdaş felsefe ve kültür felsefesi alanında da çalışmaları olan Bozkurt, 1992'de profesör unvanı aldı ve hâlen Kocaeli Üniversitesi'nde görevli.

EMMANUEL LEVINAS

1906 Litvanya'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Husser ve Cassierer'in derslerini izler. Heideger'in Varlık ve Zaman'ına özel bir önem verir. II. dünya Savaşı'ında Nazilere tutsak düşer. Tutsaklık yıllarındaki deneyimlerini kitap haline getirir. Paris Sorbone Üniversitesi'nde dersler veriri. 1996'da ölür.

GABRIEL MARCEL

1889 yılında Paris'te doğar. İngiliz idealizmi ve özellikle Bradley'den etkilenen Marcel, müzik ve edebiyat eleştirileri yapar. Felsefe çalışmalarında insan ilişkileri ve "öteki" kavramı önemli bir yer tutar. "Öteki"kavramı O'nu Tanrı'ya vardırır. Katolik varoluşçuluğun kurucusu olduğu değerlendirmesine ittiraz eden Marcel, kendi felsefesini "Yenisokratizm" ya da "Hıristiyan Sokratizmi" diye adlandırır. 1943'te Olmak ve Sahip Olmak, 1951'de de Makineye Karşı İnsan adlı kitapları yayınlanan Marcel, 1973'te Paris'te ölür.

ULUĞ NUTKU

1935'te Zara'da doğdu. 1947-1956 yılları arasında Robert Kolej'de ve 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Takiyettin Mengüşoğlu'nun yanında asistan olarak çalışmaya başladı. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, 1978'de doçent oldu. ,ukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitim Bölümü'ne kendi isteğiyle geçti. !994'te Mersin Üniversitesi'nde çalışmaya başlayan Nutku, aynı yılda profesör unvanı aldı. Ağırlıklı olarak insan felsefesi alanında çalışan Uluğ Nutku'nun değişik organlarda çok sayıda makalesi yayımlandı. Nutku, halen Mersin Üniversitesi Felsefe Öğretmenliği Bölümü'nün başkanlığını yapmaktadır.

SİNAN ÖZBEK

1961 yılında doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1985'te mezun oldu. Aynı bölümde yüksek lisans yaptı ve doktora çalışmasına başladı. Takip eden yıllarda doktora tezi konusunda araştırma yapmak için yurtdışına çıkan Özbek, J. W. Goethe Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü derslerini takip etti. Frankfurt VHS'te dersler verdi ve "Irkçılık Projesi"ni yönetti. 1993'te doktor unvanı alan Özbek, Kocaeli Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

AFŞAR TİMUÇİN

1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Fransızca okutmanlığı yaptı. 1970'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Macit Gökberk'in danışmanlığıyla, Descartesçı Bilgi Kuramının Temellendirilişi adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1979'da Batı felsefesi doçenti olan Timuçin, 1992'de de profesör unvanı aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

Felsefelogos ABONELİK FORMU

Kurum Adı: _____

Adı - Soyadı : _____

Mesleği:

Yaşı: _____ Eğitim Durumu: _____

Adres: _____

_____

_____

İmza

Abonelik Başlangıç Tarihi: _____

Dergimize daha kolay ve düzenli ulaşmak istiyorsanız, lütfen yandaki formu doldurup, bir fotokopisini ve ödenti makbuzunuzu adresimize faks ya da posta ile ulaştırınız. Eğer geçmiş sayılardan istiyorsanız, her bir sayı 500.000 TL.'yi hesaba yatırarak, ödenti makbuzunu bize yollayınız.

ADEM KARGI

AKBANK BASMAHANE ŞUBESİ

H.No. 11354-8

Abonelik Bedeli: Yıllık (4 Sayı)

2.500.000 TL.dir.

Etki Matbaacılık Yayıncılık Ltd.Şti.

Mürselpaşa Cad. 1266 Sokak

No:4/A Basmane-İZMİR

Tel & Fax: 0.232 482 09 00 - 483 78 27

ISBN 975-8095-09-9



Etki