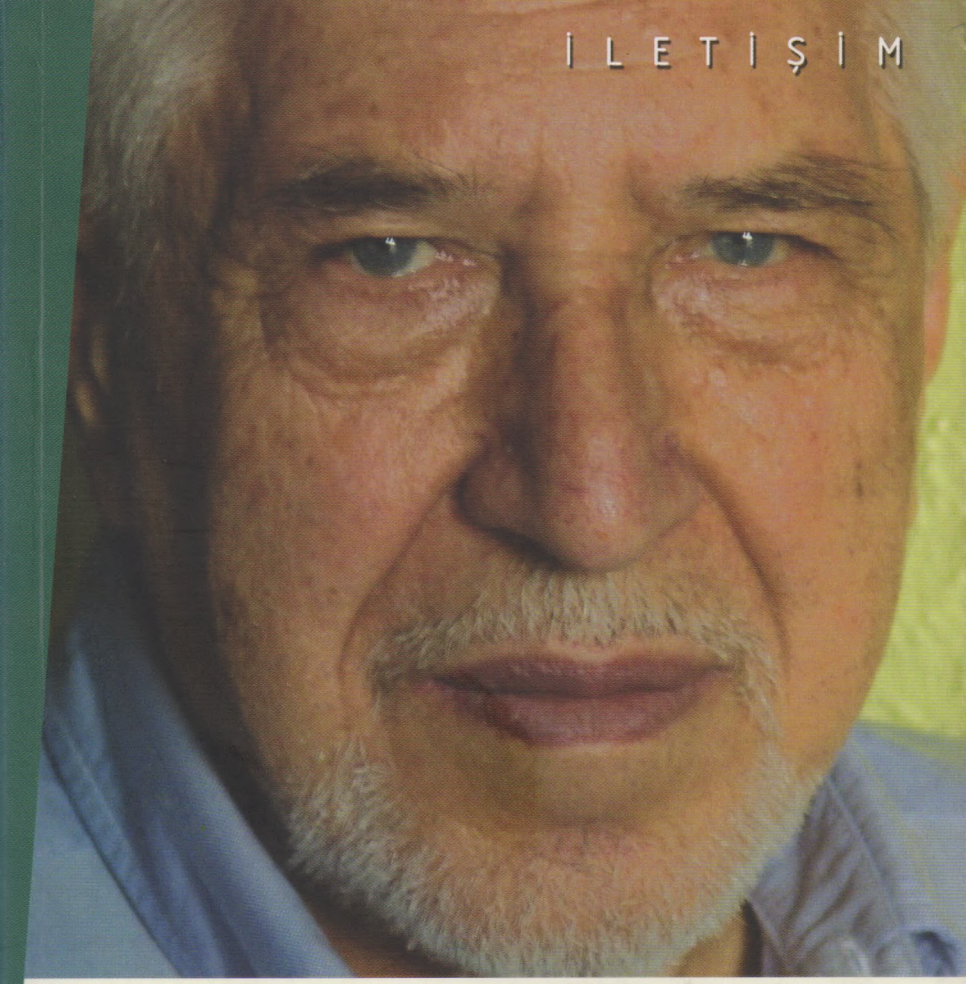
İLETİŞİM



DERLEYENLER: AHMET ÖNCÜ - ORHAN TEKELİOĞLU

Şerif Mardin'e Armağan

KİTAP
SKB 0056484 VPS

Derleyenler

AHMET ÖNCÜ - ORHAN TEKELİOĞLU

Şerif Mardin'e Armağan

İletişim Yayınları 1091 • Araştırma-İnceleme Dizisi 184
ISBN-13: 978-975-05-0342-9
© 2005 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2005, İstanbul
2. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Erzade Ertem
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
AHMET ÖNCÜ
ORHAN TEKELİOĞLU

Şerif Mardin'e Armağan



iletişim

İÇİNDEKİLER

ŞERİF MARDİN'E ARMAĞAN'A GİRİŞ
AHMET ÖNCÜ – ORHAN TEKELİOĞLU 9

ŞERİF MARDİN'İN TÜRKİYE DÜŞÜNCE TARİHİNE ÖNCÜ KATKILARI
TAHA PARLA 13

"MİLLÎ MESELE" OLARAK DİN
AHMET ÇİĞDEM 31

ŞERİF MARDİN'İ OKUMAK: MODERNLEŞME, YORUMBİLGİSEL YAKLAŞIM VE TÜRKİYE
E. FUAT KEYMAN 37
Kültüralist Modernite Kuramı ve Yorumbilgisel Yaklaşım 40
Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi 44
Merkez-Çevre Çelişkisi 50
Modernleşme, Din ve Siyaset 54
Sonuç: Makro-Mikro İlişkisi ve Moderniteyi Anlamak 60

LAİKLEŞME TİPOLOJİSİ VE TÜRKİYE'DEKİ LAİKLİK DENEYİMİ
BAHATTİN AKŞİT 65
Giriş: Hıristiyan ve Müslüman Ülkelerde Laikleşme Tipolojileri 65
Laikleş(tir)me / İslâmlaş(tır)ma Tiplerinin Kesiştiği Alanlar Olarak Kazakistan ve Kırgızistan Örnekleri: Bir Alan Araştırmasından Gözlemler 73
Türkiye'de Laikleş(tir)me/İslâmlaş(tır)ma Deneyimi 76
Sonuç: Sivil Toplum ve Yeni Toplumsallık Biçimleri mi? 94

TÜRK MİLLİYETÇİ ROMANTİSİZMİNİN SONU: KURUCU MODERNİST İDEOLOJİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE YAZINSAL SÖYLEM
HASAN BÜLENT KAHRAMAN 105
Giriş 105
Modernite Epistemolojisinin Dayanakları 106
Türkiye ve Romantisist Bağlam Ögeleri ve *Volk* Kavramı 119
1980 Sonrası: Kopuş 134
1980 Sonrası Edebiyat ve Post-Romantik Dönem 139
Sonuç 152

SANÇO'YLA SOHBETLER: YA DA ÖZGÜRLÜK DİYALOGLARI
JALE PARLA 155

TÜRKİYE'DE PİYASA TOPLUMUNUN OLUŞUMUNDA HEGEMONYANIN ROLÜ: BİR GERÇEKLİK PROJESİ OLARAK BEYAZ TÜRKLÜK
DEMİR DEMİRÖZ - AHMET ÖNCÜ 171
Giriş 171
Piyasa Toplumu 177
Mülkiyetçi Bireycilik 182
Mülkiyetçi Bireycilik, Hegemonya ve Pasif Devrim 185
"Demokrasi Teorisi" Tartışmaları Açısından Beyaz Türklük 194

MEKÂN, MİLLET, MUHAYYİLE: GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDA BİR KOPUŞ VE SÜREKLİLİK TASAVVURU OLARAK BAŞKENT ANKARA VE ÂHİR ZAMAN ANKARA MİTLERİ
AYŞE SAKTANBER 201
"Ankara'nın Taşına Bak", Mitlerini Oku!: Ortak Muhayyilenin Mekânı Olarak Kent ve Yazılı Kültür 205
Geçmişle Gelecek Arasında Ankara: İki Klasik Metinde Tek Şehir ve İki Farklı Mekân Tasavvuru 212
Ahir Zaman Ankara Mitleri ya da "Gerçek Sanallık Kültüründe" Ankara 219
Sonuç 235

ANALAR, BACILAR, OROSPULAR: TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR SÖYLEMİNDE KADIN
TANIL BORA 241
Giriş 241
Milliyetçi-Muhafazakâr İdeolojide Kadın 246
Burada Görün(e)meyenler Hakkında Sorular... Ve "Fark Nerede"? 277

SOSYALLİKLER ANALİZİ İÇİNDE "EĞLENCEDEKİ" TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM
ALİ AKAY 283
Arabesk ve Aradalık Hali 287
Pop Kültürü ve Beden Teknolojisi 289
"Toponlaşan" Türkiye'nin İstanbul'u 292
Prototip "Dağıtma" Yeri Olarak Bodrum 297

MODERN BİR TRAJEDİNİN SOSYOLOJİK ANALİZİ - FAUST
ONUR FEVZİ MÜFTÜGİL 303
Giriş 303
Sığ Bir Münzevilikten Kötü Biten "Başkalarına Canlı Bir İlgiye" Doğru 305

Faust'un Kendisini Aldatması: Marx, İş Bölümü, Genel İrade (General Will) ve İdeoloji 307
Weber Sosyolojisi: Faust'un Suretinde Yaratılmış Bir Toplum 309
Durkheimcı Bir Yaklaşım: Faust Gerçekten de "Eylemeye Özgür" müydü? 311
Sonuç 314

ANAYASA KURAMLARI AÇISINDAN DEMOKRASİ KAVRAMI
GÜRCAN KOÇAN 317
Giriş 317
Demokratik Anayasa Anlayışı 320
Klasik Cumhuriyetçi Anayasa Anlayışı 325
Klasik Liberal Anayasa Anlayışı 335
Diyalogsal Anayasa Anlayışı 345
Diyalogsal Anayasal Demokrasi 355
Sonuç 359

YAZARLAR 363

ŞERİF MARDİN'E ARMAĞAN'A GİRİŞ

AHMET ÖNCÜ – ORHAN TEKELİOĞLU

ESTRAGON: Ben hiçbir şey duymuyorum.
VLADİMİR: Şşşşt! Ben de duymuyorum.
ESTRAGON: Korkuttun beni.
VLADİMİR: O geliyor sandım.
ESTRAGON: Kim?
VLADİMİR: Godot.
ESTRAGON: Iıh! Sazlardaki rüzgârdı.

Modernliği tasvir eden en çarpıcı edebiyat eserlerinden biri, hiç kuşkusuz, Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* adlı oyunudur. Beckett bu ölümsüz eserinde, evsiz, yurtsuz iki derbederin, Vladimir ve Estragon'un gözünden, belirgin ve kalıcı bir yapısı olmayan bir insanlık durumu hakkında hepsi birbirinden ironik birçok görüntü sunar. Bu dünyada sanki geçmiş yoktur; sadece yaşanan an vardır; ve yaşam aralarında herhangi bir bağ yokmuşçasına ard arda gelen anların giderek kaotikleşen akışında zaman mefhumu yitirilmektedir. Zira sahnenin ışıkları sönüp, seyirciler tiyatrodan ayrılırken oyun başlamış mıdır yoksa bitmiş midir; kimse bu soruya yanıt veremez. Belki de tek hissedilen yaşamın hızla akıp gittiğidir. Muhtemeldir ki seyirciler de oyunun kahramanları gibi bir önceki anın şimdiki anla bağını kaybederek oyunun bittiğini bile fark etmeden yalnızca kapılar açıldığı için tiyatroyu terk etmişlerdir. Ve yine muhtemeldir ki oyuncular gibi Godot'yu beklemeye devam etmektedirler. Ne yazık ki, Godot gelmemiştir ve de gelmeyecektir. Peki, Godot kimdir ve neden gelmemektedir? Bu soruyu bir keresinde Beckett'e yönelttiklerinde, "Bilseydim, oyunun içinde bunu söylerdim. Ben de bilmiyorum" demiş. Zaten Godot'nun kim olduğu ve neden gelmediği o kadar da önemli

değildir. Asıl önemli olan insanların neden böyle bir varlığı bekledikleridir. Godot, geçmiş ile gelecek arasındaki o ürkütücü boşluğu dolduracak ve yaşama tekrar kaybettiği anlamım verecek olan tılsımlı kurtarıcıdır. Sanırız, Beckett, Godot'yu getirmeyerek insanlara kurtarıcının asla gelmeyeceğini söylemek istemektedir.

Her ciddi sosyolog, Beckett'in sanatçı sezgisiyle gözlerimizin önüne serdiği bu "ruhunu" bulamamış dünyayı anlamaya çalışmıştır. Bu bilimsel çabaların hemen hepsinde ortak bir tema olarak modernliğin temel sanrısı olan o aydınlık ve mutlu geleceğe bir türlü ulaşamamanın toplumlarda ve bireylerde yarattığı ikilem ve açmazların özgün bir ele alınışı bulunur. Ciddi bir sosyologu, Beckett gibi büyük bir yazardan ayıran temel vasfı, edebiyatın sezgisel çağrışımlarını aşarak söz konusu insanlık durumunu daha çok tarihsel bir olgu şeklinde bilimsel bir yaklaşımla açıklamaya çalışmasıdır. Bu nedenle, her ciddi sosyolog Durkheim'ın sosyoloji için önerdiği epistemolojik çerçeveyi kabul etmese de, onun bilimsellik kaygısına sahip olan sosyologlara şu seslenişini benimser:

> "Biz, sosyologun bizzat olgularla karşı karşıya gelmek için bu olgular hakkında sahip bulunduğu peşin nosyonları ne şekilde bertaraf etmesi gerektiğini; ...; onları normal ve marazi olarak ayırma imkânını bizzat olgulardan ne şekilde talep etmesi gerektiğini; nihayet ortaya koyduğu açıklamalarda olduğu kadar bu açıklamaları ispatlayış tarzında sosyologun bu ilkeden ne şekilde esinlenmesi gerektiğini gösterdik. Çünkü, insan, bir kere, şeylerle karşı karşıya bulunduğu duygusuna sahip olduktan sonra, onları ne yararcı (*utilitaire*) hesaplarla, ne de şu ya da bu türden muhakemelerle açıklamayı artık düşünemez bile. Falan nedenlerle filan sonuçlar arasında mevcut olan mesafe derhal görülür. Bir şey, ancak başka bir güç tarafından meydana getirilebilen bir güç demektir. Toplumsal olguları anlamak için onları meydan getirebilecek güçler ararız demek ki..."[1]

1 Durkheim, E. *Sosyolojik Metodun Kuralları*. Çeviren: Enver Aytekin. İstanbul: Sosyal Yayınları (2. basım, 1994, s. 206-207).

Hiç kuşku yok ki, modern Türkiye'nin en ciddi sosyologlarının arasında Şerif Mardin ismi ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü Şerif Mardin bütün "peşin nosyonlardan kendisini bertaraf etmeye" azami özen ve çaba göstererek, Türkiye modernleşmesini meydana getirmiş olan toplumsal "güçlerin" birçoğunu gün ışığına çıkarabilmiş ender sosyal bilimcilerimizdendir. Şerif Mardin'in Türkiye'nin yakın toplumsal tarihini açıklayan çok sayıda eseri hakkında söylenebilecek en kısa ve özlü söz, kanımızca, bu eserlerin baştan sona sosyolojinin bilimselliğine sadık kaldıklarıdır. Şerif Mardin açıkladıkları kadar "açıkladıklarını ispatlayış tarzınca" da sosyolog olabilmeyi başarmış büyük bir Hoca'dır. Ona duyduğumuz derin saygıyı ve sıcak sevgiyi ifade edebilmek için bu küçük derlemeyi Hoca'mıza armağan ediyoruz. Değerli katkılarıyla bu armağanı mümkün kıldıkları ve bizlere güvenerek, desteklediklerı için çok sevdiği meslektaşlarına ve öğrencilerine sonsuz teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Hoca'mıza daha nice sağlıklı yıllar ve nice yeni eserler diliyoruz. Nitekim, insanlar *Godot'yu* beklemeye devam ediyor ve geceye daha çok var:

> VLADİMİR: Sanki bağrışmalar duydum.
> ESTRAGON: Niçin bağıracakmış ki?
> VLADİMİR: Atını çağırmak için.
> ESTRAGON: Gidelim buradan.
> VLADİMİR: Nereye? Bu akşam belki de onun evinde, sıcacık, karnımız tok sırtımız pek, yatarız samanların üzerinde. Değer beklemeye. Değil mi?
> ESTRAGON: Bütün gece değil
> VLADİMİR: Daha gündüz.

ŞERİF MARDİN'İN TÜRKİYE DÜŞÜNCE TARİHİNE ÖNCÜ KATKILARI*

TAHA PARLA

Şerif Mardin'in Türkiye düşünce tarihine ve genelde toplum bilimlerine yaptığı katkıların sayısını ve önemini abartmaya imkân yoktur. Sosyal bilimlerin ve fikir tarihinin çeşitli disiplinlerindeki ve alt dallarındaki çalışmaları büyük bir eser oluşturur. Ben burada somut olarak yalnızca ikincisine, o da kısmen, değinebileceğim; ardından birincisiyle ilgili bazı izlenimlerimi söyleyeceğim.

Şerif Mardin Türk siyasi düşüncesini (kendi deyimiyle, çoğunlukla "keçiboynuzu" olsa bile) önemseyerek Avrupa/dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla incelemiş, "biz bize benzeriz" yollu milliyetçi devekuşluğuna itibar etmemiştir. Türkiye'de siyasi/felsefi düşüncenin yerli ve yabancı kaynaklarını, gelişmemişliğini ve bu gelişmemişliğin nedenlerini birçoğumuz Şerif Mardin'den öğrendik. Kendi hesabıma ben Gökalpizm ve Kemalizmi incelerken Şerif Mardin'in *Genç Osmanlılar*'ının ve özellikle, *Jön Türkler*'inin rehberliğinde yola çıkmıştım.

* * *

(*) Yardımları için Nazan Maksudyan'a teşekkür ederim.

Şerif Mardin'in Türkiye düşünce tarihine katkısının üç planda gerçekleştiğini düşünüyorum. (1) Sistematik belgesel araştırma türünde öncü çalışmalar yapmak; örneğin *Genç Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*. (2) 1'in devamı ve aynı zamanda derinleştirilmesi olmak üzere ilk ciddi metin analizlerini yapmak; örneğin *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. (1), kaynak kullanımı; (2), yöntem açısından çok önemli açılımlardır.

Genç Osmanlılar, galiba Türkiye'de ilk sistematik belgesel araştırmadır; ilgili metinleri anekdotal ve seçmeci biçimde değil, eldeki konunun ve yorumunun kapsamlı, tüketici kanıtları olarak kullanan. Jön Türkler'de ise, bana göre Genç Osmanlılar'daki betimleme düzeyinden, yorumsama yöntemiyle, açıklama/anla (t)ma/anlayışı derinleştirme düzeyine yükselinmiştir. (Şerif Mardin'in, daha 1970'lerin başlarında, "metin"leri yukarıdaki tarzda ele alma geleneğinin Türkiye'de henüz gelişmediğini söylediğini iyi hatırlıyorum.)

(3) Şerif Mardin, Türkiye'de sosyal bilimlerin ve kritik düşüncenin tıkandığı yerleri görebilmiş, nasıl açılabileceğini hem kendi çalışmalarıyla göstermeye, hem de etrafına teklif etmeye çalışmıştır. (1). ve (2). düzlemdeki çalışmalarını, yöntemiyle, kavramsal zenginliğiyle, üslûbuyla ve entelektüel seviyesiyle, öyle yapmıştır ki, hem analiz düzeyini yükseltmiş hem de (3) bizatihi düşünce tarihine katkı sayılması gereken büyük bir toplu eser gerçekleştirmiştir. Başka bir deyişle, düşünce tarihçiliği yaparken, o tarihin niteliğini yükselten bir düşünür olmuştur. Bazı örnekler vereyim.

* * *

Şerif Mardin, *Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*'nda (1962) amacını, "bazı Batı siyasi kavramlarının 19. yüzyılın son çeyreğinden hemen önce Türkiye'ye giriş sürecini anlatmak" (s. 6) olarak tanımladıktan sonra Genç Osmanlılar'dan her birinin siyasi düşünce sisteminin iç-tutarlılığını inceleyeceğini de belirtir (s. 8).

Reformist Genç Osmanlılar'ın kanatlarını oluşturan Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi ve diğerlerinin görüşlerini

incelerken, hiçbir önemli siyasi eser vermemiş olsalar da (s. 9), Mardin bu zevatın büyük hacim tutan gazete yazılarım ve risalelerini (yeterli-) tüketici biçimde elden geçirir. Avrupa etkilerini tesbit ederken, bunların tam neler olduğunu, ne gibi uyarlamalara tâbi tutulduğunu, bu ideolojik şecere çözümlenirken Genç Osmanlılar'ın eklektisizminin ne gibi kırılmalara yol açtığını gözden kaçırmaz.

Belki de en önemlisi, Mardin'in Genç Osmanlılar'daki Batılı-yerel (Islâmî-Osmanî) unsurlar arasındaki iç-gerilime karşı gösterdiği duyarlılıktır. (Bugün bile devam eden.) (s. 396 vd.) Ama kitabın bence en önemli tesbiti/yargısı, Genç Osmanlılar'ın siyaset felsefesinin bir Aydınlanma-öncesi felsefe olduğudur.

* * *

Benzerlikle, Şerif Mardin "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi"nde de (1962) ıslahat layihaları, gazeteler, dergiler, sefirlerin kitapları-anıları, dönemin önemli düşünürlerinin eserleri gibi çok çeşitli kaynakları inceleyerek, iktisadi sahada modernleşmeyi zorlaştıran sebepler üzerinde durmuştur.

Şerif Mardin'e göre, Osmanlı Cemiyeti'nin 'gaza'ya yönelmiş olması dolayısıyla verim, kârlılık, sermaye birikimi gibi mefhumlara çok az yer verilmesi iktisadi sahada kalıcı etkiler yaratmıştır. Mardin, bu çalışmada "... bizi burada ilgilendiren Osmanlı iktisadi muhayyilesinin uzun zaman devam edegelmiş olan kısırlığıdır" (s. 54) derken, hâlihazırda dolaşımda olan fikirleri yahut kısırlıkları, derinlemesine inceleyeceğini belirtmektedir.

Diğer yandan, yeni fikirler de, mesela 'müdahale' fikri, iktisadi sisteme ithal ediliyordu. Ancak, ortaya çıkan yeni 'sentez' Avrupa'nın rasyonelliğini değil, Osmanlı müsadere sisteminin izini taşıyordu. Bu sebepten, "İttihatçıların tesis etmeye çalıştıkları milli iktisadi müesseseleri kurmakta kullandıkları usullerde rasyonellik payı çok küçük, Osmanlı unsuru apaçıktı." (s. 117)

Açıkça görüleceği gibi, Şerif Mardin, hem Genç Osmanlılar'da, hem de İktisadi Düşüncenin Gelişimi'nde, Batı kav-

ramlarının, yerleşik denilebilecek bir fikirler sistemi üzerine eklenmesinde yaşanan çelişkileri, çok çeşitli kaynağa yansıdıkları biçimleriyle incelemiştir. Bu bakımdan, Mardin'in en önemli katkılarından biri, aktarım anlarını oldukça tüketici bir kaynak taramasıyla neredeyse kronolojik/dakik olarak tesbit etmiş ve ortaya çıkan fikirleri ayrıntılı biçimde değerlendirmiş olmasıdır.

* * *

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*'ne (1964) şöyle başlıyor: "Jön Türkler'in programı, kendilerinden önceki kuşağa oranla çok daha az teorik-spekülatif içerikliydi. Böylece, Yeni Osmanlılar hakkındaki ilk araştırmamda incelediğim fikirlerin 'kırkambar' niteliğinden gelen bir hayal kırıklığı, Jön Türklerle ilgili araştırmamda daha da kesin bir biçim aldı." (s. 11)

Kaldı ki:

> "*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*'ni hazırlarken iki engelle karşılaşmıştım: bunlardan biri konu hakkındaki birikimin cılızlığı, ikincisi toplanmış bilgilerin sistemsizliğiydi... Bu şartlar altında Jön Türkler'in tarihçisi rolüne girmek gerekiyordu. Jön Türkler'in Türkiye dışında çıkardıkları gazete ve dergileri ve Avrupa'da bulundukları sırada Fransa, İngiltere ve Almanya'da çıkan gazeteleri tarayarak hiç olmazsa bir gelişim çizgisi elde etmeye çalıştım." (s. 12)

Aynı Genç Osmanlılar'da olduğu gibi Şerif Mardin Jön Türkler akımının kanatlarını da (Mizancı Murat, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet, Prens Sabahattin) büyük bir titizlikle incelemiştir. Şerif Mardin'in hassas metin analizleri sonucunda yaptığı başlıca tesbitler arasında Batı'dan alınan fikirlerin kullanımında belli bir yüzeysellik görüldüğü (s. 13) buna karşılık Osmanlı-Türk düşüncesinde belirgin bir özellik olarak "kısa vadeli, pratik, devlet için geçerli çözüm yolları arama" eğiliminin bulunduğu (s. 14-15) da vardır. Ki bu özellik bugün de devam etmektedir, diyor Şerif Mardin. Siyasette de hayatın diğer alanlarında da kavramsal ve ilkesel yaklaşımlardan çok

pragmatik, hatta sık sık oportünist yaklaşımlara düşüyor olmamızın erken bir tesbitidir Şerif Mardin'in bu gözlemi.

Düşünce tarihimizle ilgili çok önemli bir değerlendirme daha yapıyor Şerif Mardin: "19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl 'düşünce sosyolojisi'nden bahsedebiliriz. Bu sosyoloji de bana 'Batılı' ve 'Batıcı' olmanın başta hiç de kestiremediğimiz zorlukları bulunduğunu anlatmaktadır." (s. 16)

Jön Türkler'in bazı kanatlarının elitist otoriteryenliğine, halka karşı vesayetçiliğine, askerlerle olan siyasi ittifaklarına da dikkati çeken (s. 302–303) Mardin, Jön Türk düşüncesini Mannheim'ın kategorilerine göre sınıflandırır: "Jön Türkler'in bir 'ütopya'yla ortaya çıktıkları söylenemez. Bu itibarla Jön Türk düşüncesi 'radikal' değil 'muhafazakâr'dır." (s. 304)...

Genç Osmanlı düşüncesi "Aydınlanma-öncesi" idi; Genç Türk düşüncesi "muhafazakâr". Kemalizm, gelip bunların üzerine oturacaktır:

> "Modernleşme akımına giren bütün gerikalmış memleketlerin tepkisi kendi toplumlarının manevi değerlerini romantikleştirmek, onlara Batı'nın değerlerine oranla bir üstünlük tanımak ve memleketin daha önceki prestiji yüksek olan devreleri üzerinde durmak çabasıdır... Batı'nın ahlaken 'dejenere' olduğu şeklini alan inanç çok zamanlar bize 'siyasi fikir' olarak sunulmaktadır." (s. 305)

Jön Türkler'in ortaya çıkardıkları fikir yapıtlarında Mannheim'ın ortaya koyduğu 'bürokratik muhafazakârlığı' bulabiliriz. Osmanlı toplumunda 'sivil-bürokratik' ve 'askeri' olarak iki ana grubun bulunduğunu görürüz. Askeri davranış vatanı kurtarma düşüncelerinden hareket eden, kısa vadede 'hareket'e yönelik bir davranıştır. Sivil-bürokratik davranışın temel unsuru halk aleyhtarı tutumudur. Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden beri egemen bir avam-havvas ayrılığı halka güvenilebileceği fikrini yadsıyor, bir 'önder'in gerektiğini savunuyordu. (s. 306)

Bugün için hâlâ geçerli tesbitler...

* * *

Metin analizi metodunun kullanımının önemi açısından, Şerif Mardin'in "Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi (1969)" adlı makalesi de çok önemlidir. Bu makale, özel olarak milliyetçilik tipleri üzerine bir araştırma etrafında yazılmış olmasına rağmen, aslında genel yöntemsel önerilerde bulunmaktadır. Öncelikle, henüz gelişmemiş bir yöntemi, son derece anlaşılır bir dille ve takip edilebilir bir şekilde aktaran Şerif Mardin'in, Türkiye'de sosyal bilimler alanına ne kadar değerli bir katkıda bulunduğu belirtilmelidir. Diğer yandan, Mardin, bu yöntemi önerdiği andan itibaren iyileştirme yolları arayacak kadar da açık fikirlidir:

> "Muhteva Analizi metodunun bir taraftan varsayım destekleyici, diğer taraftan yeni varsayım yaratıcı bir yönü var. (...) Zayıf tarafı bize yönelimleri nispeten renksiz, soyut kategoriler içinde vermesidir." (s. 22)

* * *

Özetle, özellikle *Genç Osmanlılar*'ı ve *Jön Türkler*'i Türkiye'deki düşünce tarihinin "Palto"su gibi görmek mümkündür diye düşünüyorum.

* * *

Başlarken izlenimlerden de söz etmiştim. Yazılmazsa olmaz saydıklarımdan bazılarını sıralayayım ki bunlar kişilik özellikleri olduğu kadar sosyal bilimci ve düşünür vasıflarıdır.

Şerif Mardin teorik birikimiyle yerel ilgilerini çok iyi dengelemiştir. Ne teoriyi bu coğrafyaya mekanik olarak uygulamış ne de yerel malzemeyi/konuyu a-teorik bir biçimde öne çıkarmıştır. Yerel olanı evrensel kavram ve kategorilerle incelemiş, ama birincinin özgünlüğünü ve özgüllüğünü gözden kaçırmamıştır.

* * *

Şerif Mardin çok geniş ve derin Avrupaî formasyonuna karşın, akademik çalışmalarında olsun kişisel biyografisinde olsun "hayran çelebi"liğe kapılmamış, Türkiye akademyasında çok yaygın olduğu üzere 2. veya 5. sınıf yabancı, özellikle ABD'li bölge/ülke uzmanının ya da kurumunun fikri ya da kariyerist nüfuz ve çıkar alanına girmemiştir, çağdaş oryantalizm yapmamıştır. Seçkin bir Amerikan üniversitesinin hoca ve öğrenci nüfusundan, kendilerinin de duyabileceği biçimde, İngilizce olarak ve fakat sevecenlikle "yerliler" diye söz ettiğini görmüşümdür.

* * *

Birçok konuda erken-öncü çalışması vardır; bunları daima ve daha düşünce filizleri aşamasındayken meslektaşlarıyla ve öğrencileriyle paylaşmıştır. Hem de çok alçakgönüllü önermeler ve özendirmeler şeklinde – ne denli önemli başlangıçlar olursa olsun.

Yanılmıyorsam, sempati duymadığı ve bunu belli de edebildiği bir tavır ve üslûp olmuştur, o da akademyada sık rastlanan, hele temelsiz, çokbilmişlik. Aziz Nesin'in bir deyişini evcilleştirirsek, kendini üç cevher sananlara Şerif Mardin'in büyük bir zarafetle hadlerini bildirmekten kendini alıkoyamadığını görmüşümdür.

* * *

Şerif Mardin'in eserinin çok yönlülüğü dikkat çekicidir. Eseri tematik olarak tasnif edilecek olursa çok uzun bir liste çıkar. Disiplinler ve alt-disiplinler itibariyle bile çarpıcı bir tayf oluşturur: Siyaset teorisi ve felsefesi, düşünce tarihi, ideoloji incelemesi, kültür, siyasi kültür, kimlik incelemesi (hem de çok erken), siyaset sosyolojisi, ekonomi politik ve iktisadi düşünce tarihi, sosyal tarih ve sosyolojinin birçok başka alt dalı.

Bu alanların hepsinde Şerif Mardin'in norm getiren ya da standart yükselten çalışmaları vardır. Çok sayıda araştırmayı

yönlendirmiş bir hocalar hocası olduğu halde, mürit yetiştirmek gibi bir kaygısı da olmamıştır.

* * *

Söylemeye gerek bile yoktu ama anlattığım, benim tanıdığım Şerif Mardin'dir. Yetersiz kaldığını da biliyorum; elimden bu geldi.

"MİLLÎ MESELE" OLARAK DİN*

AHMET ÇİĞDEM

Dahrendorf'u takip ederek, bir toplumun "millî meselesi"nin ne olduğuna ilişkin soruların, o toplumu anlamak üzere elverişli bir kavramsal/teorik zemin yaratabileceğini söylemek mümkün (1968: 3-17). Bu türden sorular, teoriyle pratiğin, kavramla gerçekliğin yanyana getirilmesinin imkânını da sunmaktadır. Dahası toplumlar arası gelişim farklılıklarının nedenselleştirilebilmesi için bir sosyolojik arka planın çizilmesine yol açmakta ve nihayet toplumun kendi üzerine düşünebilmesinin entelektüel kaynaklarını sağlama ve yerleşik bir toplumsal bilincin oluşmasına da katkıda bulunmaktadır. O vakit soruyu bu topluma tatbik ederek, yeniden soralım: Türkiye'nin "millî meselesi" nedir?[1] Bu soruya tek bir karşılık bul-

(*) Bu başlığın, Türkiye'de, "millî mesele" kavramının taşıdığı holistik ve totaliteryen, epistemolojik ve politik tutumu olumlayan bir niyeti yoktur. Bunun sadece bir toplumsal analiz aracı olarak düşünülmesi yerinde olacaktır. Yine de, "millî mesele" kavramsallaştırımının, politik olarak araçsallaştırılabilecek bir boyutunun olduğunu belirtmek ve buna karşı dikkatli olmak gerekir. Burada sadece sorunun adını koymakla yetiniyorum.

1 Dahrendorf sosyal tarihin önemli temalarından birisi olarak Almanya'nın "millî meselesi"ne ilişkin soruyu şöyle formüle etmektedir: "Tocqueville Birleşik Devletleri, hayret verici surette (eşitlikçi) bir demokrasinin varolduğu bir ülke olarak tasvir etmişti. Bu çalışmada, biz Almanya'nın şaşırtıcı bir şekilde (liberal) bir demokrasinin varolmamasıyla ilgiliyiz. Tocqueville Amerikan top-

mak, tek bir cevabın olduğunu düşünmek doğru olmasa gerektir. Herhangi bir toplumun "millî meselesi"nin belirlenmesine ilişkin sorulacak soruların farklı versiyonları olacaktır. Ancak, bu sorunun reel politik, uluslararası ilişkiler ve daha da önemlisi, esas olarak maddî refahın eşitsiz ve adaletsiz bölüşümüne ilişkin bir soru olarak "sosyal mesele"ye verilecek karşılıkları ihtiva etse bile, en azından bu karşılıklardan farklı bir mahiyette kavranması lazım gelir.

İmdi, yukardaki soruyu dolaysız bir şekilde cevaplayalım: Türk toplumunun millî meselesi dindir ve bu argümandan doğacak soru şöyle formüle edilebilir: İslâm, neden ve nasıl, Türkiye'nin istendiği kadar modern veya muhafazakâr, liberal veya sosyalist, milliyetçi veya üniversalist, dinsel veya seküler oluşunun ve/veya olamayışının 'rasyonelini' oluşturmaktadır? Tabiatıyla formülasyonun bir haklılaştırımı talep ettiği söylenebilir. Mamafih bu toplumla ilgili hangi mesele ele alınırsa alınsın, söz konusu meselenin temellendirilmesi ve açılımı ameliyesinde dinle ilgilenmek, ister istemez dini analiz nesnesi kılmak mecburiyetinde kalışımız yeterince manidar değil midir? Yine de, dinin, toplumsal varoluşun bütününü örten bir statüde değerlendirilmesi ile, bir başka deyişle diğer her şeyin dine ikincil kılınması ile ilgili sosyolojik bir kuşku belirmektedir.

Türkiye düşünüldüğünde bu kuşku daha bir sarahât kazanır. Özellikle dinle ilgili olguların anlaşılmasında, dini baskılayan ve üstbelirleyen bir güç olarak devletin konumuna birincil bir rol atfedilmektedir. Bu düşünüşe göre, bakılması gereken yer, din değil devlettir. Üstelik devleti öncelemek, uzak ve yakın tarihin verilerine bakıldığında yeterli veriye sahip bir tutum gibi de görünmektedir. Buna karşılık devletin azamîleşti-

---

lumunda demokratik nizamı üreten ve destekleyen şeyi açıklamak istemişti. Ben Alman toplumunda demokratik nizamın kurulmasını engellemeyi sürdüren şeyi izah etmek istiyorum. Amerika tasviriyle, Tocqueville, zamanının "Fransa meselesi"nin tartışılmasına katkıda bulunmak istemişti. Şahsî ilgim, bilgi vasıtasını, değişmesini de sağlayabilecek surette Alman toplumunun analizine uygulamaktır: Almanya'da liberal demokrasiyi mümkün kılmak için neyin yapılması zorunludur? Bu da Alman Meselesi'nin [ele alınışının] bir versiyonudur." (1968: 15)

rilmesinin, birey ve mülkiyet gibi konuların dışında kalan olguların anlaşılmasında araçsal ve indirgemeci, teorik (hatta metodolojik) bir ilke yarattığı da akıldan çıkarılmamalı. Türk toplumunda din-devlet ilişkilerinin bağdaşık konumunu dikkate almaksızın din konusunda herhangi bir şey söylenemeyecek olması, "dinsel olanı" içerden ve dışardan kavramaya dönük girişimlerin önemini azaltmaz. İslâmcılığın içerlikli, buna karşılık laisitenin dışarlıklı "din" kavramlarının neredeyse tarih-dışı denilebilecek bir totalizasyonla dinsel fenomenin yüceltilmesine hizmet ettiğini unutmamak gerekir. Dinin "millî mesele" olarak sorunsallaştırılması, bu yüceltmenin eleştirisini de, tabiatıyla, içerecektir.

Bunu söylemekle, yâni onu toplumun anlam ve üretim dizgesinin anahtarı olarak belirlemekle, dinin toplumsal hacminin, bazen dinin kendine müracaatla gelişen tahayyülünden bile büyük olduğunu söylemiş oluyoruz. Bu, dinin, toplumca kavramlışınm yarattığı gerilimden çok, toplumsal bir kurum olarak işlevlerinin mesnetsiz bir şekilde çoğaltılmasından kaynaklanan bir olgudur. Bir de dinin dışardan anlaşılmasıyla bağlantılı bir inşai vardır. Burada da, toplumun kendisine atfettiği kimlikten bağımsız olarak, dışsal bir yafta, din ile rabıtalı bir şekilde karşımıza dikiliyor. Yalnız şunu belirtmek zorundayız: "Millî Mesele Olarak Din" kurgusu, ister istemez, dinin dolaysız pozitif ve negatif kurgularını dikkate almalıdır. Ancak bu dikkat, her ikisi de tarihsel analizin nesnesi olabilecek kurguların kökeninden çok, mevcut görünümlerine odaklanmalıdır. Dinin 'mesele' oluşu, pozitif kurgusu 'sahih' dinsel kaynaktan uzaklaşmayla açıklanan, negatif kurgusuna ise tam da bu dinsel kaynağın 'mahiyetinin' sebebiyet verdiği bir başka durumun ifadesidir. İslâmcılığı ve karşıtını doğuran bu kurguların her ikisi de, yukarıda sözünü ettiğimiz "dinsel hacmin büyümesi"ne eş derecede katkıda bulunmaktadır. Bu yazıdaki esas sorulardan birisi de, bu dinsel hacmin gerçekliğiyle ilgilidir.

Şu halde Türkiye gibi özgül farklılığının dinden kaynaklandığı, siyasal ve toplumsal gerilimlerin öncelikle dinden beslendiği bir toplumda, dinin, kamusal ve bilimsel konuşmanın ana

temalarından birisi olmasını doğal karşılamak gerekir. Şunu ivedilikle belirtmek mecburiyetindeyiz: 'Millî Mesele Olarak Din' tematizasyonu, dinin 'özcü' ve 'indirgemeci' çerçevelenmelerine metodolojik olarak mesafeli kalmalıdır. Bir başka deyişle, onu kendi yüceltiminde kavramak ve/veya dışsal gerçekliğin dolaysız sonucu olarak kavramak, dinin anlaşılabileceği zeminin kayması demektir. Bu, dinsel mahiyetin kendisinin tartışılmaya değmediği, yahut dinin sosyolojik analizden ötede olduğu anlamına gelmez. Eğer "üzerine çok konuşulanın hakikatinin kalmayacağı" şeklindeki kadim vukuf bir hakikate işaret ediyorsa, o zaman dinî özün kendisi ve dinsellik hakkında yürütülen bütün tartışmaları ihtiyatla karşılamak gerekecektir. 'İçeriden', müesses dinî muhtevanın savunulmasına yönelik reel politiğin baskısı; 'dışardan', seküler hassasiyetin laisite ve otoriter aydınlanma eşliğinde dinselliğe yönelik degradasyonu, dinin tarihin dışına itilmesinden daha fazla bir sonuç doğurmayacaktır.

Demek ki dinin millî bir mesele olarak tematizasyonu, dinsel sahicilik (*authenticité*) konusunda bir tartışmayı da ihtiva edecektir. Bu tartışma, sahici bir dini sabitleme kaygısıyla değil, dinselliği nerede ve nasıl arayacağımızla ilgili olarak ortaya çıkar. Böylece Şerif Mardin'in sık sık zikrettiği, esasında Weber kaynaklı, dinselliğin *Volk* esaslı kavranışıyla, seçkinlerce kavranışı arasında –bir zamanlar hayli işlevsel– ayrımı biraz daha ileriye taşımış olacağız.[2] Bu açıdan bakıldığında, Cumhuriyet modernizasyonunun İslâm'ı kitabîleştirme istikametindeki gönüllü gönülsüz çabalarına rağmen, geride kalan kalan dinsellik, bu ayrımın sınırlarına yerleştirilemeyen bir "nedret dinselliği"dir[3] ve bu itibarla Cumhuriyet'in 'halk'ı, dinsel aydınlanma bakı-

2 İslâmiyyat alanında sık sık tesadüf edilen Fazlur Rahman'ın (1981) "tarihsel" ve "kitabî" İslâm arasındaki ayrının da işlevsel bir ayrın olduğunu ve bir tür essentialist damar taşımasına rağmen, dinin tarihsel oluşumunun zorunlu olarak 'dinsel' bir içerik taşımadığının anlaşılmasına katkıda bulunduğunu geçerken kaydedelim.

3 "Nedret dinselliği", dinsel bir çözülme ya da sönümlenmeye işaret etmediği gibi, bir yokluk hâlinin ifadesi de değildir. Bir taraftan insanların dinle ilişkilerinde kullanacakları maddî ve kültürel kaynakların kıtlığını, öteki taraftan da

mmdan imparatorluk reayasından farklı (gelişkin) bir durumda değildir. Yasin Aktay (1997), Mehmet Akif, İskilipli Atıf Hoca, Elmalılı Hamdi Yazır ve Said Nursi gibi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş evresinin birinci kuşağından önemli İslâmcı mütefekkirlerin dinsel yenilenme çabasıyla, hilafetin ilgası ve laikliğin teessüsü gibi kritik iki olgunun zorladığı bir diaspora tahayyülüne[4] sarıldıklarını gösterir. Dışsal gerçekliğin İslâmî bedene dolaysız bir saldırı olarak anlaşıldığı bu muhayyel diaspora fikriyâtı, İslâmcı rehberlerle halk arasındaki iletişimin ortadan kalktığı bir gerilemeyi ifade eder. "Cemaatin cahillerin eline kalması" ibaresi, sadece laiklerin anti-klerik kızgınlığını ifade etmez, aynı zamanda sahih bir mü'min kaygısını da dışa vurur. Aktay'a göre, diaspora fikrinin, ikinci kuşak İslâmcılarda da (Eşref Edip, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve İsmet Özel vb.) baskın olması, dışsal gerçekliğin dönüşümüyle ilgili şüpheci tutumun sürdüğünün kanıtıdır.

Türkiye'de 1950'lerden başlayarak yaşanan gelişmelerin dinsel pratiklerin yeniden hayatiyet bulabilmesi ve İslâmcılık ideolojisinin dirilişi için önemli kaynaklar yarattığı bilinmektedir. Buna rağmen, İslâm'ın bir nedret dinselliğinden kurtulduğunu söylemek güçtür. Aktay'ın sözünü ettiği diasporadan çıkışın sağladığı neredeyse mecburî siyasallaşma, belki daha derinlikli bir tutumun gelişmesini engellemiş olabilir. İslâmcılığın '60'larda tercümeler yoluyla, '80'lerden sonra ise Batılı negatif söylemin temsilcileriyle elde ettiği entelektüel uyanışın bu siyasallaşma tarafından manipüle edilmesi, yahut etkisiz

---

dinsellik üst kategorisinin altındaki fenomenlerin 'sathîliğini' gösterir. Bu dinsellik örüntüsünü, zorunlu olarak bir mustazaf ya da parya dinine indirgeyemeyiz. Nedret dininin belirleyici özelliklerinden birisi de zaten farklı tabakaları aynı dinsel pratik ve perspektif içerisinde eylemeye zorlamasıdır.

4 Burada sadece "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" olmak gibi hâlâ geçerli ve fakat dış dünyayla uzlaşmayı arayan bir 'içerlemeden' değil, bütünüyle asetik bir içe kapanmadan söz etmek yerinde olacaktır. Fethi Açıkel (1996), Aktay'ın belirttiği diaspora tahayyülünün "kutsal mazlumluk" talebiyle bir güç istemi olarak da okunabileceğini belirtmektedir. Ancak Açıkel'in söyledikleri herhalde İslâmcılığın özellikle 1960 sonrası gelişimi için geçerli olsa gerektir. Ayrıca "kutsal mazlumluk" talebi sadece İslâmcılığa özgü olmadığı gibi, münhasıran dinsel bir tını da taşımaz.

kılınması, nedret öznelerinin bir an önce dış dünyayı fethe yönelmesiyle açıklanabilir. Böylelikle dinselliğin çok geçişken ve geçirgen, araçsal, girişin ve çıkışın ilâve bir emek gerektirmediği, yüklenilmesi ve feragât edilmesi kolay bir kimliğe bürünmesi olgusuna geliyoruz. Bunun bir nedeni, nedret dinselliği olarak adlandırdığım, nedret şartlarında dine tutunmayla ilgili bir bağlanma içinde, İslâmcılıktan beri her fenomenin giderek aşınan ve sönümlenen bir dinsel arkaizme teslim olmasıdır; diğer bir nedeni de İslâmcılığın kendisini modern şartlara uyarlayacak sivil ve kültürel bir inisiyatiften mahrum kalmasıdır. İslâmcılığın farklı görünümlerinin, hareketin ve dolayısıyla dindar kitlelerin dinsel algı ve yaşantısında bir zenginliğe değil, her birinin kendi varlığını ancak diğerini en dışa iterek sürdürebildiği bir kaosa yol açması, bu manzarayı tamamlar. Özetlemek gerekirse, nedret dinselliği, bizzat nedret vasatının dinselliğin önüne geçmesine, talepleri ve yönelimleriyle dinsel hacmi abartan ve sonuçta küçükburjuvaziye sıkışan eğitimli dinsellik olarak, dinin kendinden başka her şeyin meşrulaştırılmasına zemin hazırlayarak, Türk Müslümanlığının sathî bir karakter kazanmasına neden olmuştur.

Simmel'in din anlayışı, sosyolojik olarak bu karakterin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunur. Ona göre din, tıpkı sanat gibi objektif ve sübjektif olanın dışında üçüncü bir alanı oluşturur. Dinî fenomen zorunlu olarak, süjenin (özne) varlığında kökleşir ve bu nedenle dinsel değerlerin objektifliğini, süjenin dışında aramak yanıltıcı olacaktır. Buna rağmen, dinin süjedeki varlığı, dışsal (objektif) bir hüviyete bürünür. Dinsel gerçeklik bireysel (sübjektif) olanda aranmalıdır; ancak bireyin dinselliği, objektif bir durumu temsil eder. Dolayısıyla, din objektif ve sübjektifin birbirlerine eklemlenmesini ve birinin diğerini dolayımlamasını sağlar (Simmel, 1997: 85).[5] Nedret dinselliği ve

5 Simmel, dini bir teorik ya da sosyolojik inşa olmaktan çok, hayatın bütünselliği ve gerçeklik karşısında belli bir tavır alma ve gerçekliğe belli bir perspketifle bakma olarak görmektedir. Bu açıdan, "dinsel varoluş modu..basit, statik, asûde bir durum, yahut bir *qualitas occulta* (bilinmez nitelik), bir sanat eseri veya herhangi bir tabii fenomenin güzelliği gibi bir kere ve bütün zamanlar için ve-

eğitimli dinsellik, dini, karşılıklı olarak objektif ve sübjektif olanın eline teslim eder. Böylece tarikatların yaygınlığına rağmen dinsel sübjektivizmin, imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin varlığına rağmen dinsel objektivizmin egemenliğini ilân etmesine, dinin bireysel duygulanımların ve nesnel hedeflerin eline terkedilmesine varırız. Dinsel sahicilik istemi, avam ve havas arasındaki farkın inkâr edilmesini değil kabul edilmesini bekler, çünkü bu istem genellikle seçkinlerden gelmektedir. Weber'in belirttiği gibi, bir dinin tanımlanabilir sosyolojik anlamı, o dini taşıyan toplumsal sınıfların özellikleriyle ilintili olarak ortaya çıkar (1996: 340-343). Nedret dinselliğinin ayırt edici niteliği, taşıyıcılarının sınıfsal konumlarındaki belirsizliktir. Eğitilmiş dinsellik ise öznelerinin konumlarından ötürü mağdurdur. Önceki dini içeriye, sonraki ise dışarıya iter. Türk Müslümanlığının sağladığı hüviyetin, girmesi ve çıkması kolay bir eşik sunduğunu, dolayısıyla hem bireysel duygulanım ve yaşantı, hem de toplumsal örüntülerin oluşturulmasında yetersiz kaldığını söylemek, başka soruları davet etmektedir. En azından, ne türden bir dinselliğin bu yetersizliği giderebileceği sorusu ortaya çıkacaktır. Bu sorunun dinsel sahicilik meselesiyle benzeştiğini de tekrar edelim.

James Joyce ve Fyodor Mihaylovic Dostoyevski, roman sanatının iki önemli temsilcisi olmalarının yanısıra, eserleri ve kişilikleriyle, –Simmel'in kavramlarıyla– dinin bir insanın dünyaya karşı tavrını ve perspektifini nasıl belirleyebileceğinin somut örneklerini de oluştururlar.[6] James Joyce bir İrlan-

---

rilmiş bir sembolik değildir. Bütün dirimselliğiyle bir hayat tarzıdır, hayatın titreştiği, kendisini ifade ettiği ve hedeflerine koştuğu bir tarz. Mümin kişi, dinsel varlık olarak insan, çalıştığı ya da memnun olduğunda, ümit ettiğinde ya da korktuğunda, mutlu ya da üzgündür – bütün bunların bir tınısı ve ritmi vardır; özgülün bütüne ilişkisi, kayıtsızlık ve önem arasında bir vurgu ayarlaması, pratik, artistik ya da teorik insandaki benzer duyusal deneyimlerden bütünüyle ayrışık özel bir nitelik. İlk din psikolojisi teorilerinin büyük yanlışı..dinselliği bu türden duyusal deneyimlerin özsel bir aşkınlığa, bu deneyime dışsal bir Tanrının yaratılışına aktarılması olarak tanımlamalarıdır." (1997: 14)

6 Bu çerçevede başka isimlerden de bahsetmek tabiatıyla mümkün. Özellikle Yahudi edebiyatçıların dinsellikle boğuşmaları çok daha dolaysız tecrübeleri aktarmaktadır.

dalı ve Katolik olarak yaşadı ve öldü; İrlandalı ve Katolik kimliklerinin biçimsel vecibelerini yerine getirme anlamında değil elbette – fakat İrlandalı ve Katolik oluşun karşılık geldiği 'tini' taşıma anlamında. Ellmann (1983)[7] Joyce'un hem bir edebiyatçı hem de bir insan olarak dinsel gerilimin öznesi olarak yaşadığını çarpıcı bir şekilde gösterir. Joyce romanlarının olmazsa olmaz teması olan din, yüce estetiğinin, dinsel sübliması yonun, moral kavganın olumlanması biçimiyle değil, dinsel varoluşun insana 'yapışan' hüviyetiyle karşımıza çıkar. İstenenin kendisi değildir, ama vardır ve oradadır, varolacaktır. İnsan (romancı) din karşısında çaresizdir; metin ve hayat bittiğinde, dinin hâlâ varolacağını bilmektedir çünkü. Bu çaresizliği bir tapınma olarak yaşayan Dostoyevski'nin, dinsel izleklerin doğrudan teşhis edilebileceği romanları bu yazının amacını aşar; ancak gündelik ve dolaysız sorunlara neredeyse kendiliğinden tepkilerini yansıttığı *Bir Yazarın Günlüğü*'nden (2005) çıkarsanabilecek olan 'duygu', "Rus-Biz" coşkusu ile dinsel bağlanma tevekkülünün romancının "hayat itkisini" teşkil ettiğidir. Joyce ve Dostoyevski'de karşımıza çıkan dinin, sahici bir dinsellik sunduğunu yahut dinsel otantisitenin mesnedini oluşturduğunu iddia edecek değilim. Dikkat çekmek istediğim, burada dinin, moral bir dirence, siyasal bir ideale, artistik bir heyecana ve nihayet bireysel bir gerilime, bunların kendisini ifade edişine sunduğu hayatiyettir. Bu da, dinsel yalınkatlığın aşıldığı anlamına gelir. Ve bunu başaran, yalnızca sanatçının kendisi değildir, dinsel *corpus*'un taşıdığı karakterdir.

Bu durumu kendi fikir ve edebiyat tarihimizin önemli isimlerinden birisi olarak Yahya Kemal örneğinde izlemek öğretici olacaktır. Yahya Kemal sadece bir şair olarak değil, bir fikir adamı hüviyetiyle de karşımıza çıkar. Tanzimat'ın Batılılaşmacı, Yeni Osmanlılar'ın Osmanlıcı-İslâmcı, İttihat ve Terakki'yle Cumhuriyet entelijansiyasının milliyetçi terkiplerini kabul etmemekle birlikte, Türk milletinin tarihsel gerçekliği[8] olarak, 'din' ve

7 Çok etkileyici bir örnek, Ellmann'ın belirttiği gibi, kavramı daha önceden 'hâlletmesine' rağmen, Joyce'un "günaha içmeyi" reddetmesidir. (1983: 565)

8 "Evet, bu millet, islâmiyeti kendi mîzacına göre kabûl etmiş ve ve çok eski

'milliyet' meselesine özel bir hassasiyetle yaklaşmaktadır.[9] Bazı şiirlerinin taşıdığı dinsel tınıya rağmen, Yahya Kemal için din, esas olarak nedrete tâbi kimselerin, ötekilerin sahiplendiği bir şeydir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal'e, "Neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?" diye sorduğunda, "gayet basit" diye cevap verir: "pilâv yiyerek ve mesnevî okuyarak. Medeniyetimiz pilâv ve mesnevî medeniyetiydi." Tanpınar, şairin birkaç yıl sonra başka bir vesileyle biraz farklı bir cevap verdiğini de yazar: "Medeniyetimiz mesnevî ve cihat medeniyetiydi" (Tanpınar, 1962: 19).[10] Bugün okunma sıklığı ve yaygınlığı düşünülürse, mesnevî yerine mevlîd demek daha yerinde olacak belki. Medeniyetin 'pilâvla' alâkâlı kısmı, incelmemiş ötekinin payına düşen şeydir. Zaten Yahya Kemal'in çocukluk ve gençlik hatıralârında yoğun bir dinsellik keşfetmek güçtür.[11] Sonraki

putperestliğini karıştırmış ve öyle sever; onun uğrunda yalnız bu sebeplerle ölür...İslâmiyeti olsun, hristiyanlığı olsun, diğer dinleri olsun, bütün milletler dâimâ kendi hılkatleriyle, temâyülleriyle, muhayyileriyle, ihtiyaçlarıyle karıştırarak kabul etmişlerdir ve zaten imkân yoktur." (Yahya Kemal, 1976b: 55)

9 Tanpınar şöyle demektedir: "Yahya Kemal'in din meselesinde hiçbir teklifi veya inkârı olmamıştır. Bir taraftan en tabiî fonksiyonunda ona cemiyetimizin büyük ve tarihi düşünülürse yapıcı realitelerinden biri olarak bakmış, diğer taraftan onda şiirin büyük kaynaklarından birini aramıştır." Tanpınar, Yahya Kemal'i, "dine ve dinî hayatın manzaralarına götüren" şeyin, gerçekten bir dine gidiş mi yoksa Millî Mücadele senelerinin ızdırabı içerisinde, "millî vicdana doğru bir yönelme mi" olduğu konusunda karar vermenin güç olduğunu belirtir. (1962: 41)

10 Doğrusu, bu soruya insan şairin daha sofistike, olmadı daha alımlı bir cevap verebileceği hissiyatıyla yaklaşıyor. En azından, Ahmet Haşim'in "Müslüman Saati" (1989: 102-105) başlıklı yazısında, alafranga saatin talan ettiği tarz-ı hayatı anlatırken tasvir ettiği bir kayıp bilincine imâyı bekliyor.

11 "Gerek baba, gerek de ana tarafından sofuluk geleneğine vâris olmadım. İki taraf da kâvi müslümandı, lâkin müslümanlığın Ramazanından, bayramlarından, kandillerinden başka şartlarıyle pek meşgûl değildiler. Babam ve onun babasıyla anası, amcam, halam namaz kılmazlardı. Annemin anasını namaz kılarken görmedim diyebilirim; onu kızları yâni teyzelerimi de sofuluğa mütemayil görmedim. Hepsinin arasında annem müstesnâ idi. Beş vakitte muntazam değilse bile, zaman zaman namaz kılardı; akşam üstleri ölülere Yâsin okurdu; Peygamber'den ve ahiretten bahsederdi... Lâkin müslüman toprağının en harâretli bir çerçevesinde ikaamet ediyordum. Evlerimiz İshâkiye Câmii'ne hemen bitişik gibiydi... Hâsılı muhît ahiret havasıyla doluydu. Maamâfi, babamla gittiğim bayram namazlarından başka ibâdet bilmezdim. İlk sofuluğum, onüç yaşımda, annemin ölümüyle başladı..ruhuna hemen her akşam Yâsin okumaya başladım." (1976a: 33-35)

dönemine ilişkin, Yakup Kadri'nin hatıralarında çok daha aydınlatıcı bir portre vardır.[12] Cumhuriyet'i merkeze alarak öncesi ve sonrası modernlik tecrübelerine ait güçlü romanlar yazan Orhan Pamuk'un anılarında da dinsellik birinci sırada yer almaz; aldığı biçimiyle de din, nedrettekilerin, yoksulların ve aşağı tabakaların meşgalesi olmaktan kurtulamaz.[13] Türk edebiya-

12 "... Günün birinde Yahya Kemal'i alıp Bektaşî tekkesine götürecektim... Hiç unutmam; bir "Nevruz" günüydü... müritler ve "muhipler" arasında pek kibar ve zarif kimselerle, işçi ve esnaf takımından birtakım insanlar da bulunurdu... Yahya Kemal, kendini böye bir topluluğun içinde bulunca hayli şaşırmış ve irkilmişti... İşin en ağırı, bir koyun postu üstünde diz çökûp oturmak zorunda kaldığı vakit yüzü öylesine ekşimişti ki... On yıldan beri diz çökmesini, hatta belki bağdaş kurmasını unutmuş bu Quartier Latin adamının yambaşımda, oflaya puflaya, kâh sağa, kâh sola iğilerek kıvranışları da bana ayrıca azap vermekte idi. Hele, Baba, "Nevruzziye"sini okuyup sıra herkesin birbiriyle sarılıp kucaklaşmalarına ve tarikat erkânına göre omuz başlarından öpmelerine gelince Yahya Kemal, artık, kendini tutamaz olmuştu... Törenin sonunda, biraz soluk almak için tekkenin bahçesine çıkınca, Yahya Kemal telâşlı ve endişeli bir sesle sordu: 'Yakup'çuğum, bütün bir geceyi burada nasıl geçireceğiz? Bu Bizanslı kadın yüzleri, bu Yeniçeri dökıntüsü adamların pos bıyıkları karşısında?'" (Karaosmanoğlu, 1969: 168-9). Yakup Kadri, "kuru kalabalık" dediği insanlar tekkeyi terkedip, kendi sınıflarından insanlar ve özellikle kadınlar geldikten sonra, musiki faslının başlamasıyla Yahya Kemal'in yavaş yavaş ortamdan hoşlanmaya başladığını yazacaktır. Hatta bir gönül hikâyesi, şairin bazen Yakup Kadri olmaksızın tekkeye devamını da sağlayacaktır.

13 Pamuk'un yazdıkları, artık dinin mutlak anlamda yoksullara ait bir şey olarak kaldığı (bırakıldığı) bir evreyi ('60'lar ve sonrası) tesbit etmekte ve geç Cumhuriyet'te dinin konumu belirlemek açısından önemli ipuçları sunar. İstanbul burjuvazisinin dine karşı ikircikli tutumunu da açığa vurarak: "Yoksulların, çaresizlerin Allah'la kurdukları bu ısrarlı ilişki onların yardıma muhtaç olduğunu hatırlatmaktan öteye gitmediği zamanlarda beni ve evdekileri fazla tedirgin etmezdi. Bizden başkalarına da güvendikleri, böylece 'yüklerini taşıyacak' başka bir güç olduğu için rahat ettiğimiz bile söylenebilir. Ama bu rahatlık, Allah'ı, bizim gibi olmayanların bir gün bize karşı kullanabilecekleri bir güç ya da en azından bir kıskançlık konusu yaparak bizleri bazan tedirgin ederdi" (2003: 170). Pamuk'un şu satırlarının, Cumhuriyet'te dinselliğin algılanışı için önemli bir istisna oluşturduğunu sanıyorum: "Kaynağı Allah'tan uzak düşmekten çok, şehrin paylaştığı cemaat duygusundan uzak düşmek olan suçluluk duygularımı kişisel bir şey olarak yaşardım. İnanmak ve ait olmak arasındaki bu metafizik gerilim on iki yaşımdan sonra yerini cinsellik ile ilgili merak ve suçluluk duygularına bırakınca dini endişelerimin gücü azaldı" (2003: 178). "Cemaat duygusundan uzak düşmek", modernist Türk edebiyatının üzerinde hiç durmadığı neredeyse görmezlikten geldiği bir olgudur. Pamuk'un, burada bir istisna teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Buna rağmen, zaten pek de kuvvetli bir bireysel deneyime yaslanmayan dinsellikten

tında "sofu ebeveynler, laik evlâtlar" temasının izlenmesinde dile getirilmeyen şey, bu temanın bir burjuva ya da küçükburjuva ailesinde veya grubunda somutlaşmasıdır. Daha aşağıdakilerin dünyasında aileden veya yuvadan kopuşta esas âmil çoğunlukla dinsellik değildir. Peyami Safa'nın Doğu-Batı Sentezi'ni kovaladığı romanlardan, daha spiritüel, dolayısıyla zorunlu olarak dinsele indirgenemeyen bir mistizmi araştırdığı *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'na kadar eserleri, Cumhuriyet seçkinlerinin yahut onların konumlarına nazaran 'kenarda' duran insanların (unutulmuş bir akraba, kültürel bir yabancı, muhafazakârlığından ötürü dışlanan bir dost vb.) hikâyesini anlatır. Yahya Kemal, Orhan Pamuk ya da Peyami Safa'nın daha az kabiliyetli oldukları, dinsel deneyimin artistik belirleniminden kaçındıkları söylenemez.[14] Sorun onları kuşatan dinsel gerçeklikte ve bu gerçekliğin mekânında yatmaktadır.

Şerif Mardin, özelde laikliğin genelde de Kemalist modernizasyon projesinin, "kesik bir Gemeinschaft" olarak nitelediği mahallenin *ethos*'unu okulun temsil ettiği *logos*'la dönüştürmeyi, böylece bireyi modern *Gesellschaft*'ın bir üyesi yapmayı amaçladığını yazmıştı (1991: 72-76). Bu ikilemi, yani mahalle *ethos*'una karşılık okul *logos*'u kurgusunu; Türkiye'nin '50'lerde parlamenter demokrasiyi, '60'larda pazarı keşfetmesinden önceki dinselliğin esas arka planı olarak okuyabiliriz. Bu anlamda dinsellik, bir mahalle ideolojisi olarak varolmuştur. Bu ideolojiden, estetik bir değerler manzumesi üretilmesini bek-

---

kolayca uzaklaşabilmesi, yukarıda söylediklerimizi doğrulamaktadır. Zaten zor olsaydı, o vakit *Sanatçının Genç Bir Adam Olarak Portresi*'ni bir kez de Pamuk'tan okuyabilirdik.

14 Burada Şerif Mardin'in Türk entelektüellerinin temel karakteristiği olarak belirlediği, "daemonun bastırılması" (1991: 262-264) olgusundan sözedebiliriz. Bu bastırma, "*daemonik güç*" isteminin karşılığının ödenmesindeki zorluktan kaynaklanıyor. Mardin, entelektüelin daemona "yol vermesini" sağlayacak kültürel kodların yokluğunu vurgulamakta. Bense bu durumun tam olarak nedret dinselliğiyle açıklanabileceğini düşünüyorum; "daemon"un şer-şeytanla özdeşleştirilmesiyle ilgili olmayan bir şey bu. Bir taraftan daemona teslim olmaya izin vermeyen bir ahlâk, diğer taraftan daemonla yarışabilecek donanımdan mahrum bir kültür. Gerçekten gelişkin bir dinsellik, bireyin (sanatçının) daemonla 'rekabetine' izin verebilir.

lemek zaten insafsızlık olacaktır. Okul'un, hem mahalle *ethos*'unu yıkmayı amaçlayan hem de kendi varlığını kurumsallaştırmaya çalışan bir güç olarak ne yapıp ettiğini günümüz toplumsal manzarasına bakarak çıkarsayabiliriz. Sonuç pek ümit verici değildir. Genel eğitim süreç ve pratiklerinin perişan hâlini bir yana bırakırsak, TESEV'in 2004 yılında yaptığı İmam-Hatip Araştırması, imam-hatiplilerin kendilerini iyi ahlâklı meslek sahipleri olarak gördüklerini ortaya koymuştur.[15] imam-hatip liselerinde okuyanların esas heyecanı, toplumsal dışlanmaya verdikleri tepkide açığa çıkıyor. Bugün artık 'ne o ne öteki' deme lüksüne sahip değiliz; Türkiye'nin büyük bir kısmı üstelik hızla, formu tahrip edilmiş, muhtevası boşaltılmış bir mahalle *ethos*'una geri dönmeyi deniyor; okulun *logos*'u epeydir kendi medenîleştirici misyonundan vazgeçmiş ve milliyetçi bir histeryaya tâbi olmuş durumda.

Buraya kadar söylenenlerden iki hususun öne çıktığını belirteceğim; birincisi, hem Türk toplumunu hem de bu topluma içkin dinselliği anlamak üzere, dinin "millî bir sorun" olarak kavramsallaştırılması, bir başka deyişle, dinin neye izin verip neye vermediğini, bu durumların birinde ya da ötekinde nasıl varolduğunu incelemek gerekecektir. Din kendinde ya da başka toplumsal ögelerle birlikte, nasıl bir tutunuma sahiptir? İkinci husus, bu problematizasyonun dinin sosyolojik gerçekliğiyle desteklenmesinin önündeki kavramsal ve toplumsal engellerin analiz edilmesidir. Burada, Türk Müslümanlığının, sanılanın aksine önemli bir dinsellik zemini sunmadığını savunuyorum. Bunun nedenlerine eğilmek mecburiyetindeyiz. İlk elde söylenebilecek olan, buradaki kusurun bütünüyle İslâmcılara aktarılmasıyla bir yere varılamayacağıdır. İslâmcıların sorumluluğu, dine atfedilen bütünselliğin kurulmasında yatar. Bu istikamette şimdiye kadar atılan adımlar, İslâmcılığın premodern tarihiyle karşılaştırıldığında parlak sayılmaz. Ayrıca devletin dinsellikle ilişkisinde de hâlâ karanlık bir nokta bulunmaktadır. Devletin dini toplumsal denetim aracısı olarak

15 Bkz. http://www.tesev.org.tr/etkinlik/ihl.php (12.5.2005).

kullanma politikasında radikal bir değişiklik yoktur. Devlet eliyle oluşturulan yarı-ruhban bir sınıf geniş toplumsal kesimlerin dinsellik örüntülerine hiçbir etkisi bulunmadan varolmaya devam etmektedir. Öbür kutupta, dinselliği hâlâ bir siyasal rejim sorunu olarak algılamaya devam eden, sözgelimi üniversiteyi mahkeme, akademisyenleri de savcı rolüne indirgeyen farklı bir reaksiyoner tutum hakimiyetini sürdürmektedir.[16] Dolayısıyla, dini millî bir mesele olarak kurmanın önünde, sadece teorik, sadece sosyolojik değil, aynı zamanda kurumsal engeller de mevcuttur.

Dinin bu çerçevede millî bir mesele olarak kavranılmasında önemli bir payı olan Şerif Mardin'in Türkiye'de sosyal bilimler pratiğinde birbirini bütünleyen iki katkısından sözedilebilir. Birincisi, dinin bir toplumsal kurum olarak ele alınması gerektiğini hatırlatan sosyolojik ısrardır: gerek dinselliğin içeriden ya da dışarıdan 'özselleştirilmesine' dayalı mistifikasyona ve kabalaştırılarak 'görülmesini' reddetmekte ısrar; gerekse dinin –özellikle de İslâm'ın– şartlar ne olursa olursa olsun 'görülmemesine' (ya da tek taraflı görülmesine) bağlı laisist tutumun yoksayıcı bağlamından çıkartılmasında ısrar.[17] İkincisi, bu boyutla ilişkili olarak, Türk modernleşmesinin Kemalist tarihyazımının ve ideolojik perspektifin sunduğu kopmuşluk içerisinde değil, Osmanlı modernleşmesinin bir devamı içerisinde okunmasını öneren tarihsel yaklaşımdır. Böylece Şerif Mardin'in katkılarıyla 1980'li yıllara kadar devam eden ve Türk akademyasının müesses nizamı içerisinde hem bilimsel hem de aslında örgütsel olarak belirleyici olan iki paradigmanın eleştirisine varıyoruz. Zaten Şerif Mardin'in eserlerinin yoğun bir şekilde üniversite dışında da tartışılmaya başlanması bu ta-

16 Bu ülkede, bir devlet üniversitesinde doktora tezi olarak kabul edilen, Türkiye, İran ve Mısır'da modernleşme ve İslâmcı hareketlerin gelişimini mukayeseli olarak inceleyen bir kitabın yazarının akademik hayattan çıkarıldığını ve kitaba dayanarak hakkında suç duyuruları yapıldığını lütfen unutmayalım. Söz konusu çalışma, Alev Erkilet'in, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (1999) başlıklı çalışmasıdır.

17 Özellikle *Din ve İdeoloji* (1983) kitabının ufuk açıcı olduğunu söylemek durumundayız.

rihe tesadüf eder. Mardin'in başka çalışmaları, örneğin Türkiye için son derece önemli olan ancak bu öneme karşılık kısır bir alan olarak kalmaya devam eden "düşünce tarihi" kalıbındaki iki önemli çalışması, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962; 2004a) ve *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908* (1964; 2004b) belirli bir tarihçi kümesi dışında, hiçbir zaman diğer metinleri kadar yankı uyandırmamıştır. Gerçekçi bir değerlendirme, bize, Mardin'in bu iki boyuttaki katkılarının aslında bir "paradigma değişikliği" mahiyetinde olmadığını ve Mardin'in bizzat kendisinin belirttiği üzere araştırma soruları biçiminde ortaya konulduğunu söyleyecektir (Mardin, 2004c: 114-158).[18] Hatta, özellikle dinselliğe ilişkin verili sosyolojik literatüre baktığımızda, Mardin'in yapmaya çalıştığı şeyin, din sosyolojisi alanında fonksiyonalist ve evrimci bağlamın dışındaki verimleri kullanmaya çalışmak olduğu görülecektir. Keza "tarihsel süreklilik", özellikle de modernizasyon süreçlerinin mahiyeti dikkate alınırsa, vurgulanması 'zorunlu' sınıfına giren bir kategoriyi oluşturur. Buna rağmen, Mardin'in çizdiği çerçevenin dinin bir araştırma sorusu olarak akademya tarafından kabûlüne ilişkin bazı önyargıları yıktığı ortadadır. İlginç olan şey, özellikle İngilizce konuşulan dünyada Türkiye ve İslâm üzerine yazılanların, Şerif Mardin'in geride bıraktığı yerden konuşmayı ısrarla sürdürmeleridir.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi (1996) "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, no. 66, 153-198.

Ahmet, Haşim (1989) *Üç Eser, Bize Göre Gurabâhâne-i Laklakan Frankfurt Seyahatnamesi*, MEB Yayınları, İstanbul.

Aktay, Yasin (1997) *Body, Text Identity, The Islamist Discourse of Authenticity In Modern Turkey*, Middle East Technical University, Department of Sociology, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara.

Dahrendorf, Ralf (1968) *Society and Democracy in Germany*, Weidenfeld and Nicolson, London.

18 Aynı söyleşide Mardin, araştırma programının herhangi bir takipçisinin olmadığından yakınıyor. Türk üniversitelerinin hâlini düşünürsek, bu durum şaşırtıcı olmasa gerektir.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç (2005) *Bir Yazarın Günlüğü I-II*, çev. Kayhan Yükseler, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ellman, Richard (1983) *James Joyce*, Oxford University Press, New York.

Erkilet [Başer], Alev (1999) *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, Yöneliş Yayınları, İstanbul.

Fazlur, Rahman (1981) *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1969) *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Mardin, Şerif (1983) *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (1991) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Bütün Eserleri 8, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2004a) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Bütün Eserleri: 5, çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, Yayına Hazırlayan: Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2004b) *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, Bütün Eserleri 1, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2004c) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Bütün Eserleri 6, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2003) *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Simmel, Georg (1997) *Essays on Religion*, (der.) Ludwig Nieder, Yale University Press, New Heaven and London.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1962) *Yahya Kemal*, Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti Neşriyatı, no. 2, Berksoy Matbaası, İstanbul.

Yahya, Kemal (1976a) *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, Yahya Kemal Enstitüsü ve İstanbul Fetih Cemiyeti ortak yayını, Baha Matbaası, İstanbul.

Yahya, Kemal (1976b) *Siyâsî ve Edebî Hatıralar*, Yahya Kemal Enstitüsü ve İstanbul Fetih Cemiyeti ortak yayını, Baha Matbaası, İstanbul.

Weber, Max (1996) *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul.

ŞERİF MARDİN'İ OKUMAK: MODERNLEŞME, YORUMBİLGİSEL YAKLAŞIM VE TÜRKİYE

E. FUAT KEYMAN

Son yıllarda "altertanif moderniteler", "global moderniteler" ya da "çoklu moderniteler" kavramları içinde yapılan modernite tartışmaları içinde önemli bir gönderim-noktası olan "İki Modernite Kuramı" adlı çalışmasında Charles Taylor, sosyal bilimler içinde toplumsal değişime iki farklı yaklaşım olduğunu vurgular.[1] En genel düzeyde modernitenin toplumsal değişime anlam veren bir kavram olduğunu öneren Taylor'a göre, bu farklı iki yaklaşım *"akültüralist"* ve *"kültüralist"* modernite kuramları olarak adlandırılabilir. Modern zamanlarda sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan "akültüralist modernite kuramı", modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığın gelişmesini eşanlamlı tutarak toplumsal değişime yaklaşır. Bu nedenle, "modern Batıdır", "modern sekülerdir", "modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır" ve "Batılı-olmayan öznenin modernleşmesi ancak ve ancak kendisini Batıya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekânında kurma ile olasılık kazanır" gibi önermeler akültüralist modernite kuramının hareket tarzını simgeler. Buna karşın, kültüralist modernite kuramı, toplumsal deği-

1 C. Taylor, "Two Theories of Modernity", D.P. Goankar (der.) *Alternative Modernities* içinde, Dule University Pres, Indiana, 2001.

şim olgusuna yaklaşırken modernliğe ait kurumsal süreçlerle-modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanır, bu anlamda da eleştirel, kültürel farklılıkları tanıyan, modern ile Batıyı özdeşleştirmeyen ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışan bir toplumsal değişim anlayışına ve çözümlemesine sahiptir.

Taylor'un iki modernite kuramı temelinde yaptığı genel çözümlemeyi Türkiye'de yaşanan modernleşme sürecine uygulayabiliriz. Türkiye'de de modernleşme üzerine olan akademik ve kamusal tartışmaları *akültüralist* ve *kültüralist* modernite kuramları ve bu kuramların çerçevelediği toplumsal değişim anlayışları içinde okuyabiliriz.[2] Dahası, Türkiye'de yapılan modernleşme tartışmaları içinde akültüralist yaklaşımın farklı eklemlenmeler içinde egemen olduğunu önerebilir, ancak son yıllarda bu yaklaşıma alternatif ve kültüralist modernite kuramı temelinde yapılan modernleşme üzerine çalışmaların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bugün akademik ve kamusal söylem içinde egemen olan Türkiye çözümlemeleri, modernleşme sürecini, ya ulus-devlet kurma ve çağdaşlaşma tarihi, ya dışa-bağımlı kapitalist gelişme tarihi ya da toplum üzerinde baskıcı bir otoriter devlet tarihi olarak okurken, aralarındaki farklara rağmen akültüralist nitelikleri içinde benzeşmektedirler. Bu yaklaşım içinde, modernleşme tarihi belli bir özü olan, lineer ve sürekli bir toplumsal değişim olarak okunmakta ve böylece uluslaşma, çağdaşlaşma, ekonomik kalkınma, otoriter devlet geleneği gibi kodlarla okunmaktadır. Bu yaklaşımlar içinde, kurumsal düzeyde modernleşme ile kültürel ve benlik düzeyinde modernleşme süreçleri arasındaki gerilimler ve karmaşık bağlantılar göz ardı edilmekte ve modern Türkiye tarihi tek bir öze indirgenmektedir: ya çağdaşlaştırıcı ulus-devlet, ya dışa bağımlılık ya da otorite-güçlü devlet.

Buna karşın, Türkiye'nin modernleşme tarihi, bu tarihin ta-

2 Bu yaklaşımlar için bkz. E.F. Keyman, *Türkiye'de Devlet Sorunu: Küreselleşme, Modernleşme, Demokratikleşme*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, 2005, çıkacak.

şıdığı sorunlar, aynı zamanda da içerdiği karmaşık nitelik, akültüralist değil aksine kültüralist bir modernite kuramına ve bu kuram temelinde yapılacak toplumsal değişim çözümlemelerini gerekli kılmaktadır. Türkiye'nin Batılılaşma serüveni, demokratikleşme eksiği, kültürel kimlik sorunları, milliyetçilik, Avrupa entegrasyonu, dış politika, v.b. süreçlere ve sorunlara, kültüralist modernite kuramı temelinde analitik, çok-nedenli, çok-boyutlu ve tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşmak, bize yerel, içe kapalı ve indirgemeci, dolayısıyla da akültüralist tartışmaların gerisinde bir alanda Türk modernleşmesini anlama ve eleştirel çözümleme olasılığını verecektir. Ama hemen altını çizmemiz gereken nokta şudur: bu çözümleme, hem makro-kuramsal düzeyde modernite tartışmasını yapabilecek hem de mikro-günlük yaşam düzeyinde "toplumsal olana" yaklaşabilecek epistemik, kuramsal ve yöntemsel açılımları ortaya çıkartacak bir potansiyeli içerdiği sürece başarılı olacaktır. Tam da bu noktada, Türkiye'de sosyal bilimin gelişmesine çok önemli katkılarda bulunan Şerif Mardin'in ismi ortaya çıkar. Türkiye'de modernleşme süreci üzerine yapmış olduğu çözümleme tarzının ve bilgi üretiminin çok-yönlülüğü temeline ve kültürden siyaset sosyolojisine, felsefi söyleminin zengin yapısından mikro düzeydeki kapsamlı tarihsel ve yorumbilgisel çalışmalarına kadar geniş bir yelpaze içinde, Şerif Mardin hem sistemik hem de özgün bilgi üretimini yaşama geçiren bir toplum bilimcidir, felsefecidir, epistemolojisttir, siyasal kuramcıdır ve yöntemcidir.

Fakat daha da önemlisi, Şerif Mardin'in akademik ve kamusal söylem içinde son yirmi yılda ortaya çıkan modernite tartışmasını çok daha önce başlatmış olması ve "Türk modernleşmesi"ni kültüralist kuram içinde çözümlemesidir. Mardin 1970'li yıllarda kültüralist modernite kuramını geliştirmeye başlamış ve kurduğu önemli ve özgün toplumsal değişim çözümlemesiyle de, bugünün doğasını anlamamız ve eleştirel çözümlememiz için çok önemli bir kaynak olmuştur. Bu anlamda Mardin'i okumak, "kültüralist modernite kuramı" temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak, çok-

yönlü, çok-katmanlı bir modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlemelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumlulukları/olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümlemeyi okumaktır. Mardin'i okumak, aynı zamanda, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivizme alternatif bir yorumbilgisel sesi dinlemek ve toplumsal değişimi kendi bağlamında "anlama" girişiminde bulunmaktır. Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kamusal tartışma içinde son yıllarda yeni yeni gündeme getirilen kültüralist modernite kuramı ve yorum bilimsel yaklaşımı, 1970'lerde geliştirmeye başlamış özgün bir düşünür ve toplumsal değişim üzerine yaptığı önemli ve özgün çözümlemelerle, *"paradigma kurucu"* bir bilim insanıdır.

Bu çalışmada Mardin'in modern Türkiye'yi anlamamız ve eleştirel çözümlememizde paradigma kurucu nitelikte olan kültüralist modernite kuramını ve bu toplumsal değişime yorumbilgisel yaklaşımını açımlamaya çalışacağım. Yukarıda belirttiğim gibi, bu açılım Mardin'in çok-boyutlu bilimsel kimliğinin ve Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişimine yaptığı önemli katkıların sadece bir boyutudur, bu nedenle de çalışma sadece Mardin'in "bir toplumsal değişim olarak modernite" olgusu üzerine yaptığı önemli ve özgün katkıyla sınırlıdır. Mardin'in modernite kuramı ve yorumbilgisel yaklaşımını açımlamada, ilk önce bu olgular üzerine kısa bir analitik çözümleme yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Daha sonra, çalışma Mardin'in özgün ve paradigma kurucu toplumsal değişim anlayışının üzerinde yoğunlaşacak.

Kültüralist Modernite Kuramı ve Yorumbilgisel Yaklaşım

Son yıllarda modernite üzerine yapılan eleştirel çözümlemeler, aralarındaki farklılıklara rağmen, akültüralist modernite kuramının gerisine giden ve modernleşme sürecinin iç gerilimlerini ve çelişkilerini ortaya çıkartan ortak bir özellik taşımakta-

dırlar.[3] Çalışmanın başında vurguladığım gibi, bu çözümlemeler, Taylor'un terminolojisi içinde, kültüralist modernite kuramı olarak adlandırılabilirler. Bu kurama göre, modernleşme süreci merkezi bir gerilim ve çelişki içerir. Ve belki de bu merkezi çelişki ve gerilim nedeniyle, modernite kendisini tarihsel değişim ve dönüşüm içinde yeniden-üreten bir dinamizme de sahiptir. Yine belki bu nedenledir ki, son yıllarda ortaya çıkan postmodernite ve küreselleşme tartışmaları, her ne kadar modernite eleştirisi içermekle birlikte, son kertede modernleşme sürecine içsel tartışmalardır ve bu tartışmaların sonucunda modernite ortadan kalkmamakta, aksine farklı bir yapı ve nitelikte kendisini yeniden-üretmektedir. Modernleşme sürecinin taşıdığı merkezi çelişki, içerdiği kurumsal (ya da toplumsal) modernleşme ve kültürel modernleşme olguları arasında sürekli yaşanan gerilim ile ilişkilidir.[4] Modernleşme, hem ulus-devlet, kapitalizm ve sanayileşme temelinde kurumsal bir yapıyı ve bu yapı temelinde toplum yönetimini içermektedir, hem de toplumsal benlik düzeyinde seküler ve rasyonel akıl temelinde hareket eden özgür bir bireysel benlik oluşumunu yaşama geçirmektedir. Akültüralist modernite kuramı bu iki oluşumun eşzamanlı ve modernleşme süreci içinde birlikte ortaya çıkacağını varsayarken, kurumsal düzeyin kültürel düzeyi de yaratacağını önerir. Halbuki modern zamanlar bize göstermiştir ki, kurumsal düzey ve kültürel düzey sürekli bir gerilim ve çelişki içinde olmuş ve kültürel modernleşme ve modern benlik oluşturma süreçleri içinde oluşan kimlik, tanınma, özgürlük, eşitlik talepleri kurumsal modernleşmeye direnç göstermişlerdir. Kültüralist modernite kuramının önemi, modernleşme sürecine bu çelişki ve gerilim içinde bakmasıdır ve bu gerilimi pozitivist özne-nesne ayrımına indirgemek yerine "anlamaya" çalışmasıdır. Bu noktada, kültürel modernite kuramının ikinci genel özelliğine, diğer bir deyişle toplumsal süreçlere, değişime ve sorunlara yorumbilgisel yaklaşıma

3 Bu yaklaşımlar için bkz. G. Delanty, *Social Theory in a Changing World*, Polity, Londra, 1999.

4 B. Smart, *Facing Modernity*, Sage, Londra, 1999.

geliyoruz. Modernleşme sürecinin, taşıdığı merkezi çelişkiyi temelinde yeniden-üretim dinamizmini anlamak, yorumbilgisel yaklaşım yoluyla olasıdır.

Yorumbilgisi (Hermeneutik), tarihsel kökleri Yunan mitolojisine giden ve tanrı Hermes'ten türetilen bir terimdir. Yunan mitolojisinde Hermes dil ve konuşmayı yaratan tanrıdır.[5] Tanrıların habercisi olan ve tanrıların sözlerini insanlara taşıyan Hermes, hem sözlerin ileticisi durumundadır, hem de sözlerin daha iyi anlaşılmasını amaçlamaktadır. Fakat Hermes, tanrıların habercisi rolünü oynarken, tanrıların mesajlarını açımlama ve açıklama, dolayısıyla "yorumlama" işlevini de üstlenmektedir. Fakat, Hermes, dilin taşıdığı ikilemi, diğer bir deyişle dilin hem doğruları ve yanlışları eşzamanlı içermek, hem de yorumlama sürecine dönük olarak her zaman anlam değişikliğine açık olmak niteliklerini, çözmüş bir tanrı değildir. Bu nedenle, Hermes'in taşıdığı tanrı sözleri, insanlara iletilirken, belli bir yorumlama sürecinden geçmektedirler. Tanrı sözlerinin taşıdıkları anlamların yorumlama süreci içinde oluşması, söz ile sözün taşıdığı anlam arasında bire bir bir ilişkinin olmadığını, aksine anlamın yorumlama yoluyla kurulduğunu bize göstermektedir. Bu anlamda, Hermes'in yaptığı, aslında, "bir tür çeviri"dir, eğer çeviriyi sadece çevirme eylemini değil, aynı zamanda "açıklama", "açık kılma" ve "açımlama" eylemlerini taşıyan bir etkinlik olarak düşünürsek.

"Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi" Hermes'le başlayan yorumbilgisel yaklaşımın tarihsel gelişimi günümüze kadar, ciddi değişimler ve dönüşümler geçirerek gelmektedir. Hermes'le başlayan tarih, din adamlarının/felsefecilerinin İncil'i okumaları ve yorumlamalarıyla devam eder ve Aydınlanma dönemi ve modernliteyle birlikte, toplumsal süreçler, olgular ve kurumlar üzerine "belli bir bilgi üretim tarzı"na dönüşür. Bugüne geldiğimizde, yorumbilgisel yaklaşımın "modern bir eleştirel söylem" olarak toplumsal değişimi pozitivist yöntemle açıklama tarzına ciddi bir alternatif oluşturduğunu görüyo-

5 B.F. Dellaloğlu, *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması*, Bağlam, Istanbul, 1998.

ruz.[6] Günümüzde, yorumbilgisel yaklaşım, toplumsal süreçleri ya da toplumsal olguları nesneleştirerek açıklama istemini fetişleştiren pozitivist/Kartezyen yöntemin aksine, özne ile nesne arasına iletişimsel ve diyaloğa dayalı bir ilişki kurarak, bu süreçleri ve olguları açıklama ve anlamamıza katkıda bulunmayı amaçlayan, modern bir eleştirel söylem olarak varlığını sürdürmektedir.[7] Modern ve günümüzün toplumbilimi alanını taradığımızda, yorumbilgisel yaklaşımın, Wilhelm Dilthey'le birlikte "toplum bilimlerde bir yöntem", Martin Hiedegger'le birlikte "varlığın fenemolojik yorumbilgisi", Hans-Georg Gadamer'le birlikte "felsefi yorumbilgisi" ve Cliford Gertz'le birlikte "uygulamalı yorumbilgisi" olarak kullanıldığını gözlüyoruz. Aynı zamanda, Jaques Derrida'nın "yapıçözümü tekniği"nin ve Michel Foucault'un "söylem analizi"nin, "radikal yorumbilgisel yaklaşım" olarak değerlendiğini de görüyoruz. Jurgen Habermas da, yorumbilgisinin, modern bilgi üretimi içinde, pozitivist ve eleştirel kuramların yanında, kendi özgüllüğü olan ve pratik akıl ve bilişsel rasyonellikle bağlantılı bir alan oluşturduğunu önerir.[8]

Aralarındaki farklılıklara rağmen, tüm bu yaklaşımlar, üç ortak nokta temelinde, yorumbilgisel yaklaşım içinde görülebilirler: (a) Modern bir eleştirel kuram olarak yorumbilgisel yaklaşım, "metin" dediğimiz şeyin sadece yazılı dokümanları içermediğini, aynı zamanda, kültürün ve kültürel biçimlerin varolduğu ve geliştiği temel alan olarak da ele alınması gerektiğini vurgular; (b) Bu metin anlayışı, bize *metnin tarihsel ve söylemsel kurulmuş* bir "anlam sistemi"ni simgelediğini, dolayısıyla nesnelere yüklenilen "anlamların" kendilerinin de belli bir tarihsellik içinde oluştuğunu ve böylece metnin temel işlevinin de "anlam" dediğimiz şeyin nesnel değil, aksine toplumsal bir iletişim süreci içinde yaratıldığını gösterir; ve (c) Bu bağlamda, modern bir eleştirel söylem tarzında hareket eden

6 J.P. Surber, *Culture and Critique*, Westview Press, Boulder, 1998.

7 D. Michelfelder ve R.P. Palmer (der.) *Dialogue and Deconstruction*, SUNY, New York, 1989.

8 A. Honneth, *The Critique of Power*, The MIT Press, Cambridge, 1992.

yorumbilgisel yaklaşım, toplumsal pratiklerin "bir anlam-sistemi olarak" tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğuna dikkatimizi çekerken, yöntemsel düzeyde de, yapılması gereken epistemolojik girişimin, "salt açıklama" (explanation) değil, "açıklamayı içeren anlama işlemi" (understanding) olduğunu vurgular. Yorumbilimsel yaklaşım, "toplumsal olguları/pratikleri" tarihsellikleri içinde anlama/açıklama yöntemi olarak hareket eder.

Toplumsal değişim olarak modernleşme sürecine yorumbilgisel yaklaşım, hem yukarıda belirttiğimiz kurumsal modernite ile kültürel modernite arasındaki gerilimleri anlamayı, hem de bu gerilimden çıkan toplumsal olguları, sorunları ve talepleri kendi bağlamları içinde tarihsel ve eleştirel çözümlemeyi olanaklı kılar. Türkiye'de modernleşme süreci içinde bu gerilimin önemli tezahürlerinden birisi de, merkez-çevre ilişkileri ve din olgusudur. Bu süreci anlamak için, hem modern Türkiye tarihini kültüralist modernite kuramı içinde düşünmemiz, hem de modernleşme sürecini ve bu sürecin içerdiği gerilimleri ve değişimleri yorumbilgisel yaklaşım içinde değerlendirmemiz faydalı olacaktır. Şerif Mardin bu ikili kuramsal/yöntemsel açılımın Türkiye'de öncüsü ve paradigma kurucu bilim insanıdır. Bu anlamda da, Mardin'i okumak ve öğrenmek, *özgün ve paradigma kurucu* bir metni okumak, modernleşme sürecine farklı bakmak ve bu sürecin değişimini anlamaktır. Aşağıda, Mardin'in özgün ve paradigma kurucu modernite kuramını ve yorumbilgisel yaklaşımını açımlamaya çalışacağım.

Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi

Daha önce belirttiğim gibi, Türkiye'de modernite tartışmasını ilk yapan, modernleşme sürecine modernite sorunsalı içinden yaklaşan ilk toplum bilimci Şerif Mardin'dir. Mardin'in "Türkiye'de Toplum ve Siyaset", "Siyasal ve Sosyal Bilimler", "Türkiye'de Din ve Siyaset" ve "Türk Modernleşmesi" adlı derin ve kapsamlı çalışmaları, özgün bir modernite tartışmasını bize vermektedir, modernite sorunsalı içinden bakıldığı zaman gö-

rülebilecek modernleşme sürecinin taşıdığı gerilimleri, çelişkileri ve bu temelde de bu sürecin karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Mardin, bu bağlamda, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma istencini "bir modernite projesi" olarak tanımlar ve bu projenin Osmanlı'yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgemeden, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle-kırılmanın eşzamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir "değişim/dönüşüm" projesi olarak ele alır.[9]

Bu ele alışın kapsamlı açılımını Mardin'in Cumhuriyet'in kuruluş dönemi üzerine yaptığı, Atatürk'ün düşünce dünyası çözümlemelerini de içeren çalışmalarında buluyoruz. Mardin'e göre bir "modernite projesi" olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Osmanlı İmporatorluğu'yla bir süreklilik ilişkisi taşır ve bu anlamda imparatorluğun kalıntılarının radikal bir "reorganizasyonu"dur. Ama aynı zamanda bir kopuşu da yaşama geçirir, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'yla Türkiye Cumhuriyeti arasındaki "sınır, yalnız Cumhuriyet'in asıl kuruculariının tavırlarının radikalleşmesinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak *kavramsallaştırılmasında* ortaya çıkar".[10] Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti bir kırılmayı temsil eder ve kendi ifadesini "olmayan bir şey için (modern ulus, milli kimlik, genel irade) sanki varmış gibi çalışmasında" bulur. Mardin'e göre, bu olmayan bir şeye ontolojik bir nitelik vererek modern bir ulus tasarımı ve modernite kavramsallaştırması, kendini açık bir şekilde Atatürk'ün düşünce dünyasında ve bu dünya üzerinde şekillenen Kemalizm'in "reformcu" ve "ütopyacı" gelişme modelinde göstermektedir. Kemalizm hem ütopyacı, hem de reformcudur. Ütopyacıdır; çünkü maddi varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern toplum inşasını kendine başlangıç noktası olarak almaktadır. Aynı zamanda reformcudur da;

---

9 Mardin'in bu düşüncelerinin açılımı için bkz. E.F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa, İstanbul, 2001.

10 Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (13. baskı), s. 65.

çünkü kavramsallaştırma düzeyinde istenen ve bir tasarım, bir tasavvur olan toplum anlayışının yaşama geçmesini, toplumsal değişim olarak tanımlar.

Bu bağlamda, Mardin'den dinlersek; "Reformcu'yu, kendi toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkarak toplum kavramına yeni bir biçim vermek isteyen kişi olarak tanımlamıştık. Reformcu'nun ileride ortaya çıkarmayı amaçladığı topluluk türünün dayandığı veriler de genellikle ayrıntılı ve bilinçli değildir. Kurulması istenen topluluk bir 'tasarım', bir 'tasavvur'dur ve tıpkı 'sosyal devlet' teriminde olduğu gibi genel kavramlarla anlatılmak zorunda kalman 'proje'lerden ibarettir. Bu iki uçlu belirsizlikten yani toplum imgesinin bir 'benzetme' ve toplumu değiştirme isteğinin bir 'proje' olmasından dolayı, reform hareketlerini incelemek birçoğunun sandığının tersine metodolojik zorluklarla dolu bir araştırma alanıdır". Bu noktada, Mardin'den üç önemli ders alıyoruz; birincisi, kuruluş dönemini niteleyen ve tanımlayan ögenin, bu dönemin sadece modernizasyon sürecinin yeni bir biçimi olarak ele alınmaması gerektiği, fakat kuruluşun aktif özneyi (ulus-devlet) içeren, hem bir toplum tasarımı, hem de bir toplum kavramsallaştırması olarak hareket eden bir "değişim projesi" olmasıdır. İkincisi, bu projenin ütopyacı ve reformcu nitelikleri içinde bir "modernite projesi" olarak tanımlanması gerektiği ve anlamını, Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak *kavramsallaştırılmasında* bulduğudur. Üçüncü olarak, bu projenin, bir taraftan bir toplum "benzetmesi" temelinde hareket etmesi, diğer taraftan da bir değişim "projesi" olması nedeniyle, olması gereken ile olanı birleştirmesinde zorluklar, çelişkiler, belirsizlikler taşımasıdır.

Bu dersler bize, bir modernizasyon biçimi olarak değil, fakat bir modernite projesi olarak düşünülmesi gereken Kemalizmi anlamak için de önemli ipuçları vermektedir:

(i) Kemalizmi bir "kavramsallaştırma eylemi" olarak düşünmek, bize onun belli epistemolojik ve normatif aksiyomlar temelinde bir ulus kurma projesi olduğunu göstermektedir. Bu kurma hem bir değişim projesidir, hem de bir toplum tasarı-

mıdır. Bir değişim olarak, Kemalizm moderniteyi, bir toplumsal/tarihsel olgu olarak geleneksel topluluktan-modern toplu-ma geçiş temelinde tanımlar ve dört boyutlu bir değişim/dönüşümü amaçlar: "1. Kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; 2. Evren düzeni'ni anlamada, din'den pozitif bilim anlayışına geçiş; 3. 'Avam-havas' ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan 'halkçı' bir topluluğa geçiş; 4. Bir ümmet topluluğundan bir ulusal devlet'e geçiş".

(ii) Bu değişim projesi, epistemolojik düzeyde, modern epistemolojinin evrensellik savını kabul ederek, Türk modernleşmesini, "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaşması" olarak tanımlar. Tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırma, modernitenin taşıyıcı öznesini olarak devleti görür, siyasal rasyonalleşmeyi ekonomik ve kültürel olana öncül ve belirleyici konuma yükseltir ve böylece de ekonomik ve kültürel yaşamın modernleşmesinin devlet yoluyla gerçekleşebileceğini varsayar. Modern-toplum ile ulus-devlet arasındaki birliktelik ve özdeşlik ancak ekonomik olanı ve kültürel yaşamı modern olana dönüştürmekle mümkün olacaktır.

(iii) Bu dönüştürme eylemi içinde, normatif düzeyde öncül kabul edilen unsurlar, "yeni bir onur anlayışı", pozitivizm ve rasyonalizm temelinde tanımlanmış "bilim anlayışı", devlete/topluma verdikleri hizmetler ekseninde tanımlanmış "halk" anlayışı ve hem siyasal, hem de etik özne olarak devlet anlayışıdır. Bu normatif ilkeler, hem geçmişle bir sürekliliği, hem de bir kırılmayı/kopuşu, bu temelde de modernite projesinin evrensele içersenmiş özgüllüğünü temsil ederler. Yeni onur anlayışı, patrimonyal devletten modern ulus-devlete geçişte, bir modernite projesi olarak "Atatürk reformlarının derin temelini ortaya koyar" ve kişisel otoriteden, Weberci dille, yasalara dayalı rasyonel otoriteye geçişi simgeler. Bu da, daha modern bir toplumun oluşumunun temelidir. Bilim ise sadece "akıl yoluyla" toplumsala yaklaşmayı nitelemez, aynı zamanda da "ahlaki" bir niteliktedir; ulusal kimliğin hem seküler akıl te-

melinde tanımlanması, hem de gelenekten (geçmişten ve dinsel olandan) bağımsızlaşan benlik olarak kurgulanması, rasyonalizm/pozitivizm ekseninde tanımlanan bilim anlayışını modern toplumsal yaşamın tanımlayıcı ögesi ve aynı zamanda da bu yaşamı oluşturan ilişkilerin ahlaki boyutunu niteleyen temel ölçüt yapar. Bu bağlamda da, bilim genel iradenin ve toplum için iyi olanın hem üst-belirleyici ögesidir, hem de temel ahlaki gönderim-noktasıdır.

(iv) Mardin'e göre, bu yeni onur ve bilim anlayışını toplumsal olana eklemleyen, eğitilerek modern benliğe dönüştürülmesi beklenen "halk"tır. Halk, Osmanlı İmparatorluğu içindeki "ümmet" anlayışının seküler akılla hareket etmesi beklenen modern benliğe dönüştürülmesi sürecinin temel "nesne"sidir. Türk modernleşmesi "halk"a, modernitenin modern benlik anlayışını kuran "düşünen, değiştiren özne" niteliğini vermez, aksine halk dönüştürülmesi, denetlenmesi ve eğitilmesi gereken nesnedir.[11] Halk, modernleştikçe hem akıl yoluyla düşünmeyi, hem de ahlaki olanın temelini kuran "bilim anlayışını" elde edecek ve nesne konumundan Kemalist çağdaşlaşma istencinin taşıyıcısı ve temsilcisi konumuna geçecektir. Bu süreç, devlet-toplum ilişkilerinin "hizmet" temelinde kurulmasını sağlayan organik toplumun oluşma sürecidir. Fakat, aşağıda ayrıntılı bir biçimde inceleneceği gibi, Mardin bu dönüştürme sürecinin, diğer bir deyişle kültürel modernleşme sürecinin sıkıntılarını, başarısızlıklarını ve sorunlu yapısının altını çizmektedir. Kemalizm ulus-devlet yaratmakta ve yeni bir onur anlayışını yaratmakta başarılıdır, ama aynı başarıyı bir "sosyal ethos" yaratmakta, dolayısıyla seküler akıl temelinde kurgulanmış modern ulusal kimlik yaratmakta gösterememiştir. Bu da bize, siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme süreçlerinin, modernizasyon paradigmasının varsaydığı süreklilik

11 Bu bağlamda, Mardin'in modernite anlayışı hem Adorno'nun eleştirel kuramı, hem de Foucault'un yönetsel mentalite (governmentality) çözümlemesiyle benzeşmektedir. Bu kuram ve çözümlemenin ayrıntılı açılımı için bkz. E.F. Keyman, *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey, 1997 ve M. Dean, *Governmentality*, Sage, Londra, 1999.

ve paralellik ilkelerinin aksine, çelişkili ve karmaşık süreçler olduğunu göstermektedir. Bu çelişkili ve karmaşık yapının bugünün Türkiye toplumunda da kendisini göstermesi (dinsel, etnik ve geleneksel olanın yeniden-canlanması bağlamında), Mardin'in modernite çözümlemesinin önemini ve güncelliğini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

(v) Türk modernleşmesine anlam veren Kemalizmin yeni bir "onur", "bilim" ve "halk" anlayışlarına ek olarak ortaya çıkan, ama bununla birlikte bu üç anlayışı da betimlemesi, çerçevelemesi ve daha da önemlisi belirlemesi temelinde *a priori* bir epistemik ve normatif öncüllüğe sahip öge, hem siyasal hem de etik özne konumlarını içinde taşıyan "ulus-devlet"tir. Mardin, modernizasyon paradigmasının tanımlamadığı ve kuramsal bir araştırma öznesi olarak ele almadığı devlet sorununa kapsamlı yaklaşımı içinde, Türk modernleşmesini anlamamıza çok önemli katkılarda bulunmaktadır.[12] Mardin'e göre ulus-devlet kurmak Türk modernleşmesinin tanımlayıcı unsurudur; Türkiye Cumhuriyetin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması eyleminin Türk modernitesini tanımlaması temelinde, ulus-devlet sadece modernleşme sürecinin "kırılma/kopuş" noktasını nitelemez, aynı zamanda modernleşme sürecinin epistemik ve normatif sınırlarını da çizer. Siyasal özne olarak ulus-devlet, sadece siyasal alanın değil, fakat özel alanın da sınırlarını çizdiği ölçüde ve modernite tarihinin egemen ve ayrıcalıklı bir ögesi olarak hareket ettiği sürece, Türk modernleşmesinin özünde siyasal bir modernite projesi olduğunu bize göstermektedir. Ama aynı zamanda, etik bir özne olarak devlet, toplumu anlama ve çözümleme eyleminin de epistemik ve normatif bağlamını kurmaktadır. Türkiye'de devlet, bir anlamda Durkheimci niteliği içinde, bilişsel ve ahlaki bir herustik (yorumsal) aygıttır ve bize hegemonik bir "yorumsal ve söylemsel" Türkiye resmi çizer. Bu temelde de, Mardin'den, varolan

12 Mardin'in bu kapsamlı çalışmasının ayrıntılı açılımları için kendisinin *Türk Modernleşmesi* (İletişim, 2004, 13. baskı), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İletişim, 2004, 10. baskı), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İletişim, 2003, 11. baskı) ve *Din ve İdeoloji* (İletişim, 2004, 13. baskı) kitaplarına başvurulabilir.

Türkiye çözümlemelerinin niye devlet eksenli olduğunu, niye bu çözümlemeler içinde makro düzeye günlük yaşam üzerinde öncüllük verildiğini öğrenebiliriz. Devlet siyasetin bağlamını çerçeveler, fakat belki de daha önemli olarak, toplumu anlamanın ve toplumla ilgili bilgi üretiminin de sınırlarını çizmekte ve böylece "epistemik ve normatif ilkeleri şekillendiren (hegemonik) etik bir özne" konumunu da üstlenmektedir.

Bu bağlamda da, Mardin'in Türk modernleşmesi sürecini çözümlemesi özgündür, kapsamlıdır, derindir ve günceldir. Mardin bize bugün yapılan Türkiye çözümlemelerinde hakim kuramsal-siyasal konumları simgeleyen devletçi ve anti-devletçiliğin gerisinde bir alanda "Türkiye'de devlet sorunu"na eleştirel yaklaşma olanağı verir. Aynı zamanda da, bu olanağın toplumbilimsel ve yöntemsel kaynaklarını Mardin'in modernite çözümlemesinde buluruz. Mardin okumak devlet-merkezci Türk modernleşmesinin eleştirel bir çözümlemesini bize sunmaktadır. Üstelik Mardin'in bu çözümlemeyi yaparken kullandığı analitik ve yorumbilgisel yöntem, bugün Türkiye'de yaşadığımız ve devlet-toplum ilişkilerinde ciddi kopmalar ve çelişkiler yaratan sorulara çözüm bulmamızda başvurmamız gereken önemli bir kaynaktır.

Mardin'den alacağımız bu yöntemsel ve kuramsal dersleri, onun çalışmaları içinde öne çıkmış üç alanda somutlaştırabiliriz, ki bu alanlarda da Mardin'in toplumbilimsel söylemi ve Türk modernleşme çözümlemesi önemini ve güncelliğini korumaktadır. Bu alanlar Türkiye'de siyaset-toplum ilişkilerini anlamada kullandığımız "merkez-çevre anlayışı", modernleşme sürecinin çelişkili ve karmaşık yapısını niteleyen "Türkiye'de din ve siyaset" ilişkisi ve "modern Türk sosyal bilimlerinde yöntem sorunu"dur. Çalışmamın bundan sonraki bölümlerinde bu alanlar üzerinde odaklaşacağım.

Merkez-Çevre Çelişkisi

Cumhuriyet ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki süreklilik ve kopukluk ilişkisini ortaya çıkartan ve betimleyen en önemli

kavram, "merkez-çevre ilişkisi"dir. Mardin'in Türk modernleşme tarihini çözümlemesi, Max Weber'e dayanan yanıyla, sadece toplumbilimsel bir çözüm değil, aynı zamanda bir siyasal tarih, bir siyasal modernite kuramıdır. Mardin, Weberci kavramlarla, modernleşme tarihini "toplum yönetimi sorunsalı" içinde okur ve bu anlamda da Mardin'in okuması bugün Michel Foucault'un geliştirdiği "yönetim mentalitesi" (ya da siyasal akıl) kavramıyla da benzerlik gösterir ve yönetim olgusunu kendi özgüllüğü ve tarihselliği içinde ele alır.[13]

"Toplumun bir merkezi vardır" ve bu merkez güçlülüğü ve tarihsel oluşumu temelinde toplumdan topluma farklılık gösterir: bu saptamayla başlayan Mardin, merkez kavramının temelini, Hobbes siyasal kuramında devleti tanımlayan "Leviathan"da görür. Avrupa'da ulus-devlet ekseninde gelişen merkez kavramı modernleşme tarihimizi tanımlayan temel kavramlardan birisidir. Fakat, Avrupa'dan farklı olarak, merkez-çevre ilişkisi Türk modernleşmesinde bir "karşı karşıya gelme, bir çatışma" ilişkisi şeklinde üretilmiş ve yeniden-üretilmiştir. "Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktu ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu".[14] Bu süreç Cumhuriyet'le de birlikte devam etmiştir ve moderniteye "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" tanımını vermiştir. Mardin'e göre süreklilik merkez anlayışında ve merkez-çevre çatışmasındadır, kırılma ise bu ilişkinin "ulus-devlet" ekseninde yaşanmasıdır.

Ulus-devlet eksenli merkez anlayışı, modernitenin çevreyi modern benliğe dönüştürmekle olasılık kazanacağını varsayar ve bunu yaparken de çevreyi oluşturan kültürel biçimleri ve sembolik kimlik kurgularını tanımak yerine, onların varlığını reddeder. Bu noktada, "tam bir ulus-devlet" anlayışı modern devlet oluşumuna özdeşleşecek "organik ve homojen ulus" an-

---

13 "Yönetim mentalitesi" kavramını 'governmentality' için kullanıyorum. Bu kavram için bkz. M. Dean, *Governmentality*, Sage, Londra, 2000.

14 Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 37.

layışıyla beraber hareket eder. Bu nedenle, merkez endeksli toplum yönetimi, kamusal yararı ve genel iradeyi devletle özdeş siyasal alanda belirlerken, çevreyi de "modernleşecek, rasyonelleşecek ve çağdaşlaşacak modern ulus" olarak tanımlama eğilimindedir.[15] Çevre farklılıkları içermemeli, aksine "homojen ve organik bir toplumsal bütünlük" olarak varlığını sürdürmelidir. Mardin'e göre, bu anlayış farklılıkların ontolojik varlığını yadsıdığı sürece, merkez-çevre uyumunu ancak ideoloji yoluyla gerçekleştirebilir. Fakat bu "İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yük"tür ve başarıya ulaşması çok zordur: "Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere gitme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yüktü bu".[16]

Gerçekten de ideolojiye aktarılan bu yük çok ağırdır, çünkü farklı kimlikleri ve anlayışları içeren çevre anlaşılmadan, mer-

15 Bu bağlamda, "merkez-çevre" anlayışı Türkiye'de devlet-sivil toplum ilişkilerini çözümlemede de önemli bir araçtır. Mardin'in sivil toplum üzerine çalışması, bu bağlamda, çok önemli bir noktayı ortaya çıkarmaktadır. Mardin Türkiye'de sivil toplumun Batı anlamında gelişmediğini önerdiği çalışmasında, oryantalizm tuzağına düşmemektedir ve sivil toplumun eksikliğini yaratan nedenleri Türk modernleşme sürecinin tarihsel ve söylemsel çelişkilerinde aramaktadır. Bu çelişkiler, (a) merkez anlayışının "milli çıkar" söyleminin kişisel hak ve özgürlükler temelinde değil, fakat "kolektif bir anlam" taşımasından, (b) bu kollektivist anlayışın "devlete bağlı meşruiyet" kurgusunun temeli olmasından ve (c) demokratik geleneğimizin 'Batı 'kamuoyu'nun tarihsel temeli olmadan gelişen 'biçimi'ne ve İslâmî popülizme" dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, sivil toplum "merkez-çevre anlayışı" temelinde gelişen toplum yönetim tarzı içinde, "bir boşluğu, bir eksikliği" simgelemektedir. Bu bağlamda ayrıntılı bilgi için bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 9-19.

16 Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 64.

kez eksenli yönetim tarzım ideolojiye indirgemek, bir anlamda "kültürel optimizm"dir, diğer anlamda da merkez-çevre kopukluğunu yaratmaktır. Bu kopukluk, özünde merkezin sorunudur. Bu nedenle, Mardin'e göre merkez'in taşıdığı sorunlar çevre anlaşılamadan saptanamaz. Kuruluş döneminindeki muhalefet hareketinden, Demokrat Parti'ye kadar (bu bağlamda Refah Partisi örneğini de verebiliriz) 'merkez'de oluşan sorunlar ve değişimler, merkez-çevre kopukluğundan ve merkezin ideoloji yoluyla çevreye karşı karşı geliştirdiği katı tutumdan kaynaklanmıştır.

Mardin'in çevre çözümlemesini özetleyen sözlerini alıntılayalım: "Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca, çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmilik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin *betes-noires*'ıdır. Ama rastlantısal gelişimler kadar, modernleştirmecilerin siyasetleri de çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiye'sinin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıkları vurgulayan yanını tamı tamına ortadan kaldırmasa da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha sonraları, bürokrasi-karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzeyde etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Parti'ye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağladı. Merkezin büyük bir kuşkuyla baktığı çevresel tutumun yanlarından birinin, ortak temalar çevresinde taşranın birleşmesi anlamında bir birlik oluşturması da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için Demokrat Parti'nin kullandığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklenmedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur".[17]

17 Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 75.

Mardin'in merkez-çevre ilişkileri üzerine yaptığı bu yorumbilgisel çözümleme, merkez temelli yönetimin tarihsel çelişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Bugün de bu sorunu yaşadığımız düşünülürse, Mardin'in çözümlemesi güncelliğini korumaktadır. Çevrenin tarihsel ve söylemsel kurulmuş niteliği anlaşılamadan ve bu nedenle çevreyi oluşturan farklılıklar, çelişkiler ve karmaşıklıklar gözardı edilerek gelişen merkez-temelli yönetim anlayışı dün yaşadığı sorunları bugün de yaşayacaktır. Mardin bize bu durumu çok açık bir biçimde göstermektedir, ama onun çözümlemesi sadece tematik bir durum saptaması değildir, aynı zamanda çözüm önerilerini ve olasılıklarını da içermektedir. Bu olasılığın kaynağı, çevresel kimliği kuran dinsel söylemde ve bu kimliğin eleştirel irdelenmesi temelinde geliştirilecek bir "Türkiye'de din-siyaset ilişkisi" çözümlemesinde yatmaktadır.

Modernleşme, Din ve Siyaset

"Merkez-çevre" anlayışıyla Türk modernleşme tarihinin "toplum yönetimi paradigması" içinde siyasal-sosyolojik çözümlemesini yapan ve bunu yaparken de bu tarihin olumsallıklarını, yeniden-üretim mekanizmalarını ve çelişkilerini kapsamlı bir tarzda irdeleyen Mardin, daha sonra çevreyi kuran en önemli ideoloji, toplumsal hareket ve aktör olan "din" üzerinde odaklaşır. Bir toplumsal olgu olan İslâm üzerinde odaklaşma, özelde Türkiye'de din-siyaset ilişkilerinin çok derin bir eleştirel çözümlemesini bize sunarken, aynı zamanda daha genel bir düzeyde de, Mardin'in Türk modernleşme tarihinin modernite sorunsalı içinden ve yorumbilgisel yaklaşım temelinde okumasına önemli bir katkıda bulunmaktadır.

Bu katkının temel nedeni şudur: Bir toplumsal olgu olarak İslâm üzerinde odaklaşmak, Mardin'i modernizasyon paradigmasının modernite-din ilişkileri bağlamında taşıdığı iki ciddi yanılgıya düşmemesini sağlamaktadır. Modernizasyon paradigmasının "modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığı" temelinde kurduğu tipolojik ve teleolojik tarih anlayışı, bir taraftan

siyasal ve ekonomik modernizasyonun geleneksel ideolojileri ve kültürel ilişkileri zaman içinde ortadan kaldıracağını ve modern bir benlik yaratacağını varsaymaktadır, diğer taraftan da bir toplumsal oluşumu kuran ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkiler arasında işlevsel bir bağlantı olduğunu öngörerek, geleneğin ulusal kimlik üzerindeki etkilerini gözardı etmektedir. Diğer bir deyişle ve daha somut bir düzeyde, modernizasyon paradigması ulus-devlet kurulmasının, ulusal ekonomi yaratılmasının, ekonomik kalkınmanın ve sanayileşme-kentleşme sürecinin, geleneksel toplumu aşama aşama ve lineer bir zaman birimi içinde yok edeceğini ve modern tarihin dışına atacağını varsaymaktadır.

İkinci olarak da, işlevsel yöntemi içinde, geleneğin uluslaşma süreci içinde marjinalleşeceğini öngörerek, sembolik düzeyde ve günlük yaşamsal pratikte kendini çok ciddi bir biçimde gösteren gelenek-toplumsal kimlik oluşumu ilişkisini anlayamamaktadır. Bu ilişki görüldüğü zamanda da, işlevselcilik içinde, bu ilişkinin kendi bağlamı ve özgüllüğü içinde çözümlenmesi yerine, makro düzeyde indirgemeci ve çıkarsamacı bir yönteme gidilmekte, geleneğin varlığı ve gücü ekonomik kriz ya da siyasal kriz gibi dışsal faktörlerle açıklanmaya çalışılmaktadır.

Bu nedenle, akültüralist modernite kuramı temelinde yapılan Türkiye çözümlemeleri, 1980'lerden başlayarak giderek önem ve güç kazanan bir kültürel kod, bir siyasal ve ekonomik aktör, bir toplumsal hareket olarak yeniden-canlanan İslâmî kimlik toplumsal olgusunu büyük bir şaşkınlık içinde izlemişler, her yapılan açıklama yanılgıyla sonuçlanmış, her yapılan siyasi çözüm önerisi bu yükselmeyi önlemek yerine güçlendirmiştir. Bir taraftan siyasal düzeyde, Türkiye'de siyaset alanının krizi, merkez sağ ve sol partilerinin yaşadıkları sorunlar temelinde yapılan çözümlemeler, diğer taraftan da ekonomik düzeyde, bağımlı sanayileşme modelinin krizi, ulusal ekonominin hem sınıfsal hem de örgütsel temelde yaşadığı sorunlara ve değişimlere gönderimle yapılan çözümlemeler indirgemeci ve pozitivist yöntemleriyle dinsel kimliğin yükselmesi olgusuna yaklaşmışlardır. Bu yaklaşımlarının sonucunda

ve makro-çözümleme tarzlarıyla, geleneğin gücünü görebilecek kavramsal yapıya sahip olamamışlardır ve en önemlisi de, modernite-gelenek ilişkisinin çok-boyutlu yapısını gözardı ederek, İslâmî kimliğin yeniden-canlanmasını sürekli dışsal faktörlerle açıklama gayreti içinde olmuşlardır. Aynı zamanda, modernleşen, kentleşen Türkiye'de yok olması gereken geleneğin canlanması, İslâmî kimliğin modernle eşzamanlı varlığını sürdürmesi, (türban sorunu temelinde gördüğümüz gibi) çevreden merkezin tam da göbeğine yerleşmesi ve sadece kültürel değil, ekonomik ve siyasal alanlarda da çok yönlü varolması; tüm bu değişim ve dönüşümleri akültüralist kuram içinde "tipolojik ve teleolojik tarih" anlayışıyla açıklamanın yöntemsel sıkıntısı, bizim için daha farklı bir din-siyaset, modernite-din ilişkisi çözümlemesini gerekli kılmaktadır. Tam da bu noktada, Mardin'in Türk modernleşme tarihi okuması ve eleştirel çözümlemesi önemini bir kat daha artırmaktadır.

Mardin'in Türk modernleşmesini yorumbilgisel yaklaşımla okuması ve Türkiye'de din-siyaset ilişkileri üzerine yaptığı eleştirel çözümleme akültüralist kuramın yukarıda belirttiğim yanılgılarına düşmemektedir. Kültüral modernite kuramı içinden Mardin'in yaptığı okumaysa, dinsel söylemin son yıllardaki yükselişini, bir kültürel kod ve bir kimlik oluşumu olarak yeniden-canlanmasının olasılığını çok önceden görmüştür. Bu okuma için yeniden-canlanma ne şaşırtıcı bir toplumsal olgudur, ne de sadece dışsal faktörlerle açıklanabilecek bir gelişimdir. Mardin'in din-siyaset ilişkisini okuması merkez-çevre anlayışını modernite sorunsalı içinde geliştirdiği ölçüde ve bu geliştirme sürecinde siyasal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki gerilimlerin altını çizmesi bağlamında, hem tipolojik ve teleolojik tarih anlayışının dinsel söylemin yok olacağı yanılgısını taşımamaktadır, hem de İslâm'ın kültürel modernleşme içinde ciddi bir sembolik güç, bir kimlik kurgusu olarak varlığını tanımaktadır. Böylece, Mardin bize bir taraftan siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme arasındaki gerilimi anlatırken, diğer taraftan da Türk modernleşmesini bu gerilim içinde çözümlemenin bugün karşılaştığımız dinsel

söylemin yeniden-canlanması olgusunun tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu görmemize önemli bir katkıda bulunmaktadır.[18] Bu katkı aynı zamanda, modernizasyon kuramının pozitivist yönteminin indirgemeci ve çıkarsamacı hareket tarzından farklı olarak, bize toplumsal olguların çok-boyutlu, çoknedenselli ve tarihsel kurulmuşluğunu tanımanın yöntemsel düzeyde önemini de göstermektedir.

Mardin'in Türk modernleşmesi okumasında merkez-çevre ilişkisi kendisini salt siyasi boyutta modern kurumları oluşturan merkez ile geleneksel çevre arasındaki ilişkide değil, fakat kültürel modernleşme boyutunda ulus-devlet kurma sürecinin "toplumsal bir etos" yaratmadaki zorlukları bağlamında, "aydınlar kültürü ile halk kültürü arasındaki gerilim" olarak da göstermektedir. Bu noktada, "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" Osmanlı İmparatorluğu'yla bir süreklilik ilişkisindedir. "Halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürüldü. Şerif Hulusi'nin belirttiği gibi, halkla alakalanan yazarlarımız bile halkla alakalandıkları zaman onun cehaletini göstermeye çalışmışlardır. Cumhuriyet bu 'köhne' kültürel kalıpları cahil halktan söküp atacak olan kurtarıcı olarak gösteriliyordu. Daha sonra, 1950 ve 1960'larda, bazı yazarların hakiki anlamda halka dönük bir edebiyat aramalarının nedeni bu ayrılıktır. 'Medeniyet' arama salt seçkinler katında yürütülen bir faaliyet olmuştur. Bizim buradaki araştırmamız bakımından en önemli özellik budur".[19]

Bu süreklilik içinde, ulus-devlet bir kırılma/kopuş noktası olsa bile, bir modernite projesi olarak Kemalizm, İslâm'ın günlük yaşamsal düzeyde önemli bir sembolik güç, ciddi bir kimlik kurgusu olduğunu görmemiştir. Kemalist modernleşme istenci, Mardin'in "kültürel optimizm" olarak adlandırdığı hareket tarzıyla, "volk" İslâmı çevre içindeki önemini "idrak etme-

18 Siyasal modernite ile kültürel modernite arasındaki gerilimin önemli bir kuramsal çözümlemesi için bkz. G. Delanty, *Social Theory in a Changing World*, Polity, Londra, 1999.

19 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 146.

miş"tir ve siyasal düzeyde başlattıkları uluslaşma sürecinin kültürel modernleşmeyi beraberinde getireceği varsayımıyla din olgusuna yaklaşmıştır. Bu nedenle de, Mardin'in önemle vurguladığı gibi; "Cumhuriyet Türkiye"sinde din meselesini, bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarüs edilen bu meselelerin çerçevesi içine sokmak gerekir. Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması, seçkinlerin, dine önem veren kimseler olsalar bile, 'halk İslâmı'm kuraldışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyet seçkinleri İslâm'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişlerdir. Bunun sonucu 'kültürel optimizm' olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslâm'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır. Meselenin bu kadar kolay olmadığının incelemesini önce 'volk İslâm' açısından ele almak istiyorum".[20]

"Volk İslâm" açısından ele alındığı zaman, modernleşme ne salt bir ulus-devlet temelinde siyasi modernizasyon sürecidir, ne de dışa bağımlı kapitalist gelişmeyi niteleyen bir ekonomik modernizasyon sürecidir; modernleşme aynı zamanda kültürel bir değişim/dönüşüm sürecini de içermektedir ve bu noktada da gerilimler, çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Mardin'in okuması bu çelişkilerin ve gerilimlerin modernleşme tarihine "içsel" faktörler ve bu tarihi tanımlayan kurucu ögeler olduğunu çözümlemekte ve bugün yaşanan merkez-çevre ilişkilerinin karmaşık yapısını çok önceden göstermektedir. Bu temelde, Mardin'den bugün yaşadığımız dinsel kimliğin yeniden-canlanması olgusuna, bu olgunun kendi bağlamı içinde, dolayısıyla "volk İslâm-modernite ilişkisi" çerçevesinde anlaşılması olasılığını öğreniriz.[21] İkinci olarak, volk İslâm'ın sembolik gücünü ve çevre kimliği oluşum sürecine katkısını öğreniriz, ki bu öğren-

20 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 147.

21 Bu bağlamda önemli bir kaynak Şerif Mardin'in Türkiye'de İslâm ve toplumsal değişimi incelerken örnek olarak ele aldığı Bediüzzaman Said Nursi olayıdır. Ayrıntı için bkz. Ş. Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim, İstanbul, 1992.

me bizim hem Kemalizmin seçkinci kültür temelinde kültürel kimlik yaratmada yaşadığı sorunları anlamamızı olanaklı kılacaktır, hem de çevrenin homojen olmayan, dinamizmi ve gerilimleri birarada yaşayan yapısını görmemize yolaçacaktır.

Kemalizm bağlamında Mardin şu saptamayı yapmaktadır: "Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathi olmuştur. Bu sathilik dahi bir dereceye kadar İslâmî geçmişimizin zorunlu bir sonucudur".[22] Bu saptama bugün yaşadığımız modernite krizini anlamamızda çok önemlidir: Sadece devlet-siyasal İslâm ilişkilerinde yaşanan gerilimin İslâm'ın sosyolojik bir toplumsal olgu olarak varlığını güçlü bir şekilde sürdürmesini engellemediği gerçeğini anlamamız açısından değil, aynı zamanda da din-siyaset ilişkilerine bakış açımızda günlük yaşamsal düzeyin önemini ve bu temelde mikro-çözümlemenin ve kültürel boyutun modernleşme tarihinin kapsamlı bir irdelemesi için önemini vurgulaması nedeniyle de dikkate değerdir.

Mardin'in Türkiye'de din-siyaset ilişkilerini çözümlemesi, dinsel kimlik oluşumunun tarihsel ve sembolik niteliği kadar, değişebilirliğinin de altını çizmekte ve bugün gözlediğimiz İslâmî kimliğin değişik yüzlerini çok önceden saptamaktadır. Mardin'in Kemalizmin "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır" önermesi volk İslâm'ın Kemalizmden etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Aksine, modernleşme tarihi seçkinler kültürü-halk kültürü kopukluğunu içermekle birlikte, İslâmî kimlik cumhuriyet ideolojisinden, kanunlarından ve "tüzel kişiliği"nden etkilenmiş, kendisini bu temelde değiştirme sürecine girmiştir. Diğer bir deyişle, Mardin'e göre, modernleşme tarihi aynı zamanda İslâm'ın

22 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 149.

"ümmet strüktürünün dışına itilme" tarihidir de: "Modern Türkiye'de 'volk İslâm'ı ele aldığımız zaman onun bir yönde değişik bir veçheye girme imkânı ile karşılaştığını da görüyoruz: Cumhuriyetin kanunları ve siyasal partiler gibi ikincil toplulukların görevlerini üstüne almış olan yapılar İslâm'ı uzun vadede *ümmet* strüktürünün dışına iteceklerdir. Bundan kastettiğim, Cumhuriyet'in her şeye rağmen tüzel kişiliğe verdiği meşruiyet ve ona tanıdığı önemli bir yeni alternatifi yaratmış olmasıdır. Din, bu yapılardan istifade ettiği derecede, *ümmet* strüktüründeki yapısına benzemeyen bir yapı kazanacaktır. Din, artık devletin kontrolünün dışında gelişmek imkânlarını da kazanmıştır. Siyasi partiler dini 'istismar' etsinler veya etmesinler dini kullanmalarında onları Osmanlı toplumunun özelliklerinden çok uzaklaştıran bir tutumla işe girişmek mecburiyetindedirler. Partilerin yalnız ortodoks Sünni İslâm'ı katı şekliyle desteklemeleri artık mümkün değildir".[23]

Mardin'in İslâm-Kemalizm ilişkisi temelinde yaptığı ve dîn-siyaset bağlantısını irdeleyen bu üç-boyutlu saptama (İslâmî söylemin Kemalizm ile etkileşimi içinde ümmet niteliği ile kırılma yaşaması, dinsel söylemin devlet denetimi dışında gelişme potansiyeli ve yalnız ortodoks Sünni İslâm temelinde gelişecek siyasi parti-din ilişkisinin ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalacağı), sadece modernite tarihimizin taşıdığı çelişkileri ve dinamizmi çözümlemesi bağlamında değil, aynı zamanda bugünün Türkiye'sinde siyasal olanın yaşadığı sorunları çok önceden tesbit etmiş olması temelinde çok önemlidir.

Sonuç: Makro-Mikro İlişkisi ve Moderniteyi Anlamak

Fakat bu noktada altını çizmemiz gerekir ki, Mardin'in Türk modernleşmesini, hem merkez-çevre anlayışı, hem sivil toplum sorunu, hem de din-siyaset ilişkileri temelinde çözümleme tarzı, her şeyden önce bize yöntemsel boyutun önemini göster-

23 Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 156.

mektedir. Yöntemsel düzeyde, makro çözümlemeler yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettikleri için, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşın, Mardin bize makro ve mikro çözümlemelerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümleme sürecini zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır. Mardin hem ciddi ve kapsamlı bir modernite tartışması yapmaktadır, hem de Türk modernleşmesini modernite sorunsalı içinden çözümlerken mikro düzeyin, dolayısıyla günlük yaşamsal düzeyin önemini vurgulamaktadır. Mardin'in bu niteliği, kendisinin Türkiye'de toplum bilim alanında yapılan çözümlemelerdeki makro-düzeyin egemenliğini eleştirmesinde de açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Mardin toplum bilim alanının yapısal niteliğini değerlendirirken şu saptamada bulunur. Bu uzun, ama çok net ve açıklayıcı saptamayı uzun haliyle alıntılayalım: "Daha keskin bir ifadeyle, toplumsal yaşamın iki ana yönünden birini sistematik biçimde ihmal etmeleri üzerinde duracağım. Eğer bu yönler 'yüz yüze etkileşim içindeki insanlar' ile 'bu etkinliklerin içinde gömülü olduğu daha geniş çaptaki toplumsal ilişkiler'den oluşuyorsa, ele aldığım grup ikincisini 'gerçek anlamda' tek önemli konu olarak görüyor. Yaklaşımları, toplumsal analizin 'makro' boyutuna yönelik seçici bir ilgi olarak nitelendirilebilir; böyle bir bakış ayrıca tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiği kısıtlamaları başlangıç döneminin bir özelliği sayar. Bu bilim adamları, tahakkümün zorunlu bir boyutu, yani tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da 'söylemini' anlatmazlar. Böylece daha genel bir anlamda bütün mikro sosyoloji alanı güdük bırakılır. Dolayısıyla üzerinde durduğum düşünürler kimlik süreçlerini, dinin kurumsal olmayan temelini ve toplumsal süreçlere renk katan kişisel tarihleri bağımsız, içerikten yoksun, boş ve yüzeysel olaylar sayıp göz ardı ederler. Bu özelliklerin birçoğunu bireysel işler olarak sınıflandırırlar ve 'iş'in başlı başına bir toplumsal analiz kategorisi olduğuna dair modern görüşleri atlarlar." [24]

---

24 Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, s. 56.

Bunun temel nedenlerinden birisi, makro-düzeye eğilirken, makro-mikro ilişkisinin ve bu ilişki üzerine yapılan ve araştırıldığı zaman (Batı) toplum kuramı içinde bulunabilecek olan çözümlemelerin gözardı edilmesidir. Mardin'e göre, "Söz konusu bilim adamları Batı toplum analizindeki en son değişiklikleri bulup çarçabuk benimsemişlerdir; yine de Batı toplum kuramının toplumun makro ve mikro unsurları arasındaki bağlantıya gösterdikleri kapsamlı ilgiyi bütünüyle ihmal etmişlerdir. Açıklanması gereken bu zıtlıktır."[25] Bu temelde de, Mardin'in Türk modernleşmesi üzerine yaptığı eleştirel çözümlemelerden çıkartılacak ders şudur: "Benim araştırmalarımdan çıkartılması gereken metodolojik ders, devlet geleneğini tevarüs edenlerce kullanılan sadece Batı'ya özgü mekanik-pozitivist ya da işlevselci toplum görüşlerinin yaşam-dünyasını ve 'günlük' olanı hesaba katarak zenginleştirileceğidir. Günümüzde Türkiye araştırmaları açısından, Durkheim ya da Marx'a oranla, dialojik unsurları betimlemesi ve ritüel hiyerarşi altüstlüklerini açıklama bakımından Mihail Bakhtin'in daha uygun olduğu söylenebilir; ama Türk araştırmacılarının Bakhtin'in kültürel tarih düzeyiyle bağlantı kurması biraz zaman alacaktır."[26]

Bugün Türkiye'de yaşadığımız geç-modern zamanları niteleyen modernite krizi ve eşzamanlı olarak devlet-toplum/birey ilişkilerinde ortaya çıkan değişim ve dönüşüm, bize hem demokratikleşme olasılığını verirken, hem de etnik ve dinsel milliyetçi-toplulukçu siyasal söylemlerin ve hareketlerin güçlendiği bir siyaset anlayışını gündeme getirmektedir. Akademik ve kamusal söylem içinde demokratikleşme olasılığını yaşama geçirmek, her şeyden önce epistemik ve yöntemsel bir açılıma ve indirgemeci ve çıkarsamacı bakış tarzlarını toplum bilim alanında egemen kılan modernizasyon paradigmasından kopuşu gerekli kılmaktadır. Bu açılım, hem modernite tartışmasını toplum bilim alanının merkezine yerleştirmekle, hem

25 Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", s. 57.

26 Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", s. 69.

de Türk modernleşme tarihinin makro-mikro düzeylerin karşılıklı ilişkiselliğini tanıyan bir eleştirel çözümlemesiyle olasılık kazanacaktır. Şerif Mardin bizlere sunduğu kapsamlı, derin ve paradigma kurucu nitelikteki modernite kuramı ve yorumbilgisel yaklaşımıyla, bu olasılığın en önemli kaynağı ve birincil gönderim-noktasıdır. Mardin'i okumak, bu niteliği, güncelliği, değeri içinde, bugün olduğu kadar yarın da Türkiye'de modernleşme sürecinin özgün ve öğretici çözümlemesini okumaktır.

LAİKLEŞME TİPOLOJİSİ VE TÜRKİYE'DEKİ LAİKLİK DENEYİMİ[1]

BAHATTİN AKŞİT

Giriş: Hıristiyan ve Müslüman Ülkelerde Laikleşme Tipolojileri

Suriye Şam Üniversitesi'nde Batı Felsefesi profesörü olan Sadık El-Azım "İslâmiyet laikleşebilir mi?" sorusunu sorup şu cevabı veriyordu: Dogma açısından "hayır", İslâmiyet ile laiklik bağdaşamaz; ama tarihsel olarak "evet", tarihsel toplumlarda ve devletlerde İslâmiyet ve laiklik birlikte var olmuşlardır (El-Azm, 1999: 23). Bence bu yanlış bir soruya doğru bir cevaptır. Daha doğrusu bir felsefecinin sorabileceği bu soru sosyolojik olarak yanlıştır, çünkü hiçbir din veya kutsallık laikleşemez veya laikleştirilemez. Sosyolojik olarak dinsel/kutsal ile kutsal olmayan, laik olan, "profane" olan birbirine zıtlık içinde var olan, birbirinin var olmasını sağlayan, kısacası birbiri ile ilişki içinde var olan sembolik sistemlerdir (Asad, 2003). Sosyolojik olarak sorulması gereken soru İslâm toplumlarında kutsallık, dinsellik veya dindarlık ile kutsal olmayan, laiklik veya "sekü-

1 Kırgızistan'ın Osh kentinde AGİT'in Demokratik Kurumlar ve İnsan Hakları bölümünün 3-4 Aralık 2003 tarihinde örgütlediği bir konferansta sunulan İngilizce bir tebliğin bir kısmı yeniden Türkçe olarak yazılarak ve geliştirilerek bu yazıya alınmıştır.

larizm" ilişkileri hangi şartlar altında hangi biçimleri almıştır veya almaktadır. Dinin devletle olan ilişkileri, siyasal toplum ile ilişkileri, kamusal alan veya sivil toplum ile ilişkileri hangi biçimleri almıştır? İslâm toplumlarının laikleşme tipolojisi veya kuramı geliştirilebilir mi?

Benim bir sosyolog olarak soracağım sorular bunlardır. Bu soruların cevaplarının verilip verilemeyeceği veya benim bu cevapları verip veremeyeceğim ayrı bir sorudur. Hemen şunu belirteyim ki 1960'lar ve 1970'lerde bir sosyoloji öğrencisiyken veya öğrencilikten bir araştırmacı olmaya geçiş dönemimde bu soruları sormuyordum ve bu sorulara cevap aramıyordum. O tarihlerden başlayarak Şerif Mardin bu soruları sormuş ve cevaplar vermeye çalışmıştır (Mardin, 1969, 1973, 1982 ve 1989), ben ise bu soruların önemini henüz anlayamamıştım.[2] Sanıyorum bu önemsememenin arkasında o zamanlar geçerli olan sosyolojik yaklaşımların paylaştığı bir laikleşme kuramının var olması yatıyordu. Köklerini aydınlanma döneminden alan bu laikleşme kuramına göre bütün dinler laiklik, akılcılık, bilim, teknoloji ve felsefenin karşısında gerileyecekler, devletten, ekonomiden, bilimden, sanattan ve diğer laikleşen alanlardan farklılaşarak ayrılacaklar ve özel alana çekileceklerdi. Buradaki vurgu dinin kamusal alandan özel alana çekilmesiydi. Hıristiyanlığın Protestanlık mezhebinin geçirdiği dönüşüm, Hıristiyanlığın Katolik ve Ortodoks mezheplerine

2 Ben kendi adıma gecikmiş bir şekilde din sosyolojisi ile ilgilenmeye şöyle başladım: Chicago Üniversitesi'nde Geertz'in dersini aldım ve kitabını (Geertz, 1968) okudum. Daha sonra Fazlur Rahman'ın dersini aldım ve onun başkanlığını yaptığı bir araştırma projesine katıldım; araştırmanın başlığı şöyleydi: "toplumsal değişme, İslâmiyet ve İmam-Hatip Okulları" (Rahman, 1982; Akşit, 1991). Bunlar benim için 1970'lerin ikinci yarısı ve 1980'lerin başlarındaki başlangıçlardır. Chicago'da 1970'lerin başlarında öğrenmeye başladığım Arapça'yı Türkiye'ye döndüğümde saklamak ve unutmak durumunda kaldım, çünkü İslâmiyet ve Orta Doğu Ülkeleri sosyolojisi çalışmak Türkiye'de kabul gören bir şey değildi, hatta tam tersine yaftalanan bir şeydi. Şerif Mardin bu tür yaftalamalara göğüs gererek araştırma programını erken tarihte oluşturdu, sonuçlarına da katlanarak Türkiye'nin ve dünyanın en önemli sosyologlarından birisi oldu. Bilindiği gibi Türkiye'de din ve İslâmiyet sosyolojisi çalışmak 1980'lerin ikinci yarısından başlayarak 1990'larda meşru hale gelmiş ve yaygınlaşmıştır (Şaylan, 1987; Taper, 1991).

genellendiği gibi İslâmiyet'e ve diğer dinlere de genellenmişti. Şerif Mardin İslâmiyet açısından bu genellemeleri sorgulamaya başlamış ve dinselleşme ile laikleşmenin nasıl iç içe geçerek ve birbirlerine tepki ve etki içinde geliştiklerini araştırmaya koyulmuştu (Mardin, 1969, 1973, 1982, 1989 ve 2005).

Kuzey Afrika'daki İslâm toplumları üzerine yaptığı antropolojik araştırmalardan yola çıkan Gellner, 1980'lerin başından başlayarak İslâmiyet'in laikleşemeyeceğini iddia etmiş ve bunu İslâm tarihindeki İbni Haldun'un döngüsel değişme kuramını modernitenin düz çizgiselliğine dönüştürerek göstermeye çalışmıştır. Gellner'e göre kentleşme, ilk ve orta öğretimin yaygınlaşması ve sanayileşme ile birlikte, kitaba dayalı ve köktenci İslâmiyet, halk İslâmiyet'ini reddedecek ve milliyetçiliğin homojenleştirici işlevlerini üstlenecektir (Gellner, 1981 ve 1992). İslâmiyet'in hakim olduğu toplumlarda milliyetçilik veya sosyalizm gibi laik ideolojiler değil İslâmiyet'in kitaba dayalı, "püriten" ve köktenci olan versiyonu hakim olacaktır.[3] El-Azm, bu yazının başındaki soruyu Gellner'e bir cevap vermek için sormaktadır. Esasında sosyolojik olarak yapılması gereken şey hem Hıristiyanlık'ta hem de İslâmiyet'te laiklik biçimlerinin bir tipolojisini geliştirip üst düzeyde genellemeye kaçmayan "İslâmiyetler", "modernleşmeler" (Al-Azmeh, 1993) ve "laikleşmeler" kuramları oluşturmaktır. Ben bu yazıda uzun dönemde yapılabilecek böyle bir araştırma programına bir başlangıç yapmayı deneyeceğim.

Gellner'in kuramına yöneltilebilecek birçok eleştiriden bir tanesi laikleşme kuramı açısından çok önemlidir. Gellner'e göre sanayileşen, modernleşen ve ulus-devletin vatandaşlık eğitimine tâbi olan toplum, kitabi ve köktenci İslâmiyet çerçevesinde homojenleşmekte ve bütünleşmektedir (Gellner, 1981 ve 1992). Ancak, sanayileşmiş modern ekonomi ve modern

3 Gellner'e göre kitaba dayalı olmayan batıl ve irrasyonel olarak görülen "halk" İslâmiyet'i geri kalmışlığın nedeni olarak görülüp reddedilecek kitaba dayalı köktenci İslâmiyet de kurtuluş yolu olarak algılanacaktır. Gellner bu durumun dünya dinleri arasından sadece İslâmiyet için geçerli olduğunu ileri sürmüştür (Gellner, 1981 ve 1992).

devlet, homojenleşme ve bütünleşme kadar farklılaşma ve uzmanlaşmayla birlikte oluşmaktadır. Yani ekonomi, devlet, teknoloji, bilim, hukuk gibi alanlar hem birbirlerinden hem de dinden farklılaşmakta ve özerkleşmektedir. Bu farklılaşma ve özerkleşme laikleşmenin en önemli boyutlarından birisidir. Gellner, İslâmiyet laikleşemez derken bu alanların farklılaşmayacağını söylüyor olamaz. Bu eskiden söylendiği gibi "eşyanın tabiatı"na aykırıdır. Gellner'in belirtmek istediği laikleşmenin bir başka boyutu olan dinin özel alana çekilmesinin İslâmiyet'in hakim olduğu toplumlarda gerçekleşmeyeceğidir. Gellner'in söylediğini İslâmiyet özel alana çekilmeden kamusal alanda kalacaktır diye anlayabiliriz. Laikleşme kuramını Protestanlığın dışındaki Katolikliğin geçirdiği tarihsel süreçler açısından sorgulayan ve yeniden formüle eden Casonova (1994) İslâmiyet'in laikleşme ile olan ilişkisini araştırmamızı sağlayacak ipuçları sunmaktadır. Bu araştırmaların çerçevesi olabilecek bir laikleşme tipolojisi veya kuramının ana çerçevesinin ortaya konulması, Gellner'in ortaya attığı ve İslâm toplumları ne kadar çok modernleşirlerse o kadar çok İslâmlaşacaklardır şeklindeki paradoksal durumun aşılması yönünde ipuçları sağlayacaktır.

Casonova'ya göre (1994), bir ülkenin veya toplumun laikleşmiş olduğunu söylediğimiz zaman üç farklı boyutta değerlendirme yapıyoruz: farklılaşma, özel alana çekilme ve dinselliğin azalması. Bu boyutların sosyolojik çerçevesinin kısaca ortaya konulması yararlı olacaktır. 1. Bu boyutlardan birincisi ekonomi, siyaset, sivil toplum, bilim, felsefe, sanat gibi alanların birbirinden ve dinden farklılaşması ve göreli özerklik kazanmasıdır. Adam Smith'in pazardaki gizli el dediği ekonomik sistemdeki süreçlerin Parsons ve Habermas ve birçok sosyal bilimci tarafından dil-toplum-kültür dışı veya "hayat dünyası" dışı mekanizmalar yolu ile nasıl yönetildiği ve bu süreçlerin nasıl bir farklılaşma ve özerkleşme çerçevesinde geliştiği ayrıntılı olarak anlatılmıştır (Parsons ve Platt, 1973; Habermas, 1984 ve 1987). Aynı şekilde siyasal sistem de iktidar mekanizmaları yoluyla yönetilmektedir. Hem modern ekonomi hem

de modern devletin istense bile toplum veya din tarafından yönetilmesi söz konusu değildir. Son iki-üç yüzyılda modernleşmenin getirdiği farklılaşma ve özerkleşme ekonomi ve devlet düzeyinde kalmamış diğer alanlarda da benzer gelişmeler olmuştur. Modern toplumlar için laikleşmenin olmazsa olmaz birinci boyutu bu farklılaşmalardır. Her alanda farklılaşma yolu ile nasıl göreli özerk alt alanların ortaya çıktığı ve bunun modernleşmenin en başat dinamiklerinden birisi olduğu farklı sosyolojik yaklaşımlar tarafından tekrar tekrar gösterilmiştir (Parsons ve Platt, 1973; Habermas, 1984 ve 1987; Bourdieu and Waquant, 1992). Chatterjee'nin (2004) siyasal toplum ve sivil toplum farklılaşması kavram çiftini Hindistan'daki analizler için kullanması da bu farklılaşmanın Batı dışındaki toplumların analizinde de çok yararlı olduğunun bir göstergesi olabilir. 2. Laikleşmenin ikinci boyutu dinin özel alana çekilmesi veya itilmesidir. Bu Hıristiyanlık'taki bazı Protestan denominasyonlar için söz konusudur. Ancak evanjelik ve köktendinci bazı Protestan kiliseler özel alana çekilmeyi reddetmişler ve kamusal alana ve hatta siyasal alanda faaliyet göstermektedirler. Hıristiyanlığın Katolik ve Ortodoks mezhepleri ise uzun yıllar devleti kontrol etmek için mücadele vermişler ve ancak yirminci yüzyılın son çeyreğinde kamusal alanda ve sivil toplum alanında temsil edilmek şartı ile devlet ve siyaset alanın kontrolünden vazgeçmişlerdir (Casonova, 1994). 3. Laikleşmenin üçüncü boyutu ise dinsel faaliyetlerin yoğunluğunun ve yaygınlığının azalması ile ilgilidir. Bu bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır ancak eğilim düz çizgisel olmadığı gibi geri döndürülmez olduğu da söylenemez (Casonova, 1994).

Hıristiyanlık dünyasındaki laikleşme serüvenini yukarıdaki üç boyutu da dikkate alarak yedili bir sınıflandırma veya tipoloji içinde ortaya koyabiliriz. 1. Birinci tip belki de tarihsel olarak ilk ortaya çıkan Birleşik Krallık'taki Anglikan kilisesidir. Kilise yeni ortaya çıkmakta olan ulus-devlet ile birlikte ulus devletin bir kurumu olarak ulus öncesi hiyerarşiden koparılmış ve kurumlaştırılmıştır (Durham, 2003). 2. İkinci tipteki laikleşmede devlet bütün din ve mezheplere eşit mesafede durmaktadır.

İSTANBUL TİCARET ÜNİ

Durham'a (2003) göre ABD'deki durum budur. Casonova'ya (1994) göre ise ABD'deki durum karışıktır: Evangelik Protestanlık sivil toplum alanındaki yerinden köktendinciliğe ve oradan da siyasal toplumun sağ kanadına doğru kaymıştır. ABD'deki Katoliklik ise özel alandan kamusal alana doğru kaymıştır. 3. Üçüncü tip laiklikleşmede devlet yine bütün dinlere eşit mesafede durmaktadır; ancak ikinci tiptekinden farklı olarak devlet bu din ve mezheplere topluma daha iyi hizmet vermeleri için destek vermektedir. Durham'a (2003) göre laik devlet ile din arasındaki ilişki bu duruma yakın olmalıdır. Bu laiklik tipine en yakın ülkenin Almanya olduğu söylenebilir (Willaime, 2003 ve 2004). 4. Dördüncü tip laikleşme Fransa'daki radikal veya Jakoben laikliktir. Fransa'daki çatışmalı laikleşme deneyiminde Katolik Kilisesi'nin toprakları halka dağıtılarak kilisenin gücü kırılmıştır. Dinsel sembol ve işaretlerin siyasal alanda ve kamusal alanda temsil edilmemesi ve Kilisenin kamusal alandan elini çekerek özel alandaki inananlara hizmet vermesi laik devletin laikliğinin kanıtı sayılmıştır (Willaime, 2003 ve 2004). 5. Beşinci tip laikleşme İspanya'da yakın zamanlara kadar süren mücadeleler sonucunda ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesinin devleti ve siyasal alanı kontrol etme iddiasından vazgeçmesi ve devletin de Kilisenin kamusal alanda ve sivil toplum alanında temsil edilmesini kabul etmesi bu tip laikliğin esasını teşkil etmektedir. Casonova'nın (1994) özel alana çekilmeyi reddeden "kamusal dinler" dediği duruma birinci örnek İspanya'daki laikleşmedir. 6. Hıristiyanlık dünyasındaki altıncı tip laikleşme, Sovyet dönemindeki zorlamalı laikleşmeye direnen Polonya'daki ulusallaşmış Katolikliğin 1990'lardaki sivil toplum alanında temsil edilmeyi kabul ederek siyasal alandan çekilmesidir (Casonova, 1994). 7. Yedinci tip laikleşme Brezilya'da halkın kurtuluşu için çalışmaya başlayan rahiplerin ve kurtuluşçu teolojinin ortaya çıkması ile birlikte oligarşik kilisenin halkın kilisesi haline dönüşmesidir (Casonova, 1994). 8. Hıristiyanlıktaki sekizinci ve belki de sonuncu tip laikleşme Yunanistan'da bugünlerde yaşanmakta olan Ortodoks Kilisenin devletten ayrılması ve devletin laikleşmesidir.

İslâm dünyasındaki laikleşme tipolojisini nasıl ortaya koyabiliriz? Her ne kadar İslâmiyet'in laikleşmeye dirençli olduğunu iddia etse de Gellner'in 1981'de yayımlanan *Muslim Society* (Müslüman Toplum) kitabında bir laikleşme/İslâmlaşma tipolojisi ortaya konulmuştur. Gellner'in İslâm toplumlarının laikleşmeden modernleşecekleri tezindeki paradoksu yine Gellner'in ipuçlarını verdiği bir tipoloji yoluyla aşmak mümkün görünmektedir. Gellner (1981: 69), *Muslim Society* kitabındaki birinci bölümün sonlarına doğru bir yerde iki boyut çerçevesinde İslâm toplumlarının bir "modernleşme" tipolojisini geliştirmektedir. Bu boyutlardan birincisi dinselliğin derecesi ile ilgilidir. Bir uçta köktenci veya çok yoğun dinsellik öbür uçta ılımlı dindarlık veya laiklik bulunmaktadır. İkinci boyut ise siyasal-sosyal muhafazakârlık ve köktencilik ile ilgilidir. Bir uçta siyasal-sosyal köktencilik öbür uçta muhafazakârlık bulunmaktadır (Gellner, 1981: 69). Bu boyutlardan her birisini ikişer seçenekli yaptığımızda dört tip ortaya çıkmaktadır. Bu dört "modernleşme" tipini ortaya koyunca başka "modernleşme" tipler de sırayla ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi Gellner'in laikleşmeden modernleşme tezine uygun olarak geliştirdiği tipoloji laikleşme tipolojisi değil "modernleşme tipolojisidir". İslâm toplumlarının bu şekilde ortaya konacak tipolojisi aynı zamanda bir laikleşme tipolojisi olarak da görülebilir. Tipolojideki alternatiflerin her birisini tanımlayarak ve örnekleyerek ortaya koyduğumuzda ortaya çıkan tablonun laikleşmeyi ilgilendirmeyen sadece bir modernleşme tipolojisi değil bir laikleşme-dinselleşme tipolojisi olduğu görülecektir.

Gellner'in tipolojisindeki dört tipi veya örneği ortaya koyalım ilk olarak. 1. Birinci tip ılımlı dindarlık veya laiklik ile radikal veya köktenci siyasal-sosyal kurumların bir arada gittiği modernleşmedir. Gellner (1981: 69) bu tipe örnek olarak Türkiye'yi vermektedir. Türkiye'deki laikleşme-İslâmlaşma deneyimi başta Şerif Mardin (1969, 1973, 1982, 1989 ve 2005) olmak üzere birçok sosyal bilimci tarafından araştırılmıştır, ben çok yakın zamanda çıkan bir iki örneğe daha atıfta bulunacağım (Saktanber, 2002; Özdalga, 2003; Gülalp, 2003). 2. Gellner'in

şemasındaki ikinci tipte Türkiye'deki gibi köktenci siyasal-sosyal kurumlaşma ile köktenci İslâmlaştırma (Türkiye'deki ılımlı dindarlıktan farklı olarak) birlikte gelişmişlerdir. Bu dönüşüme örnek olarak Cezayir ve Libya verilmektedir (Gellner, 1981: 69). 3. Üçüncü tip modernleşmede ise Türkiye'deki gibi ılımlı dindarlık veya laiklik vardır ancak Türkiye'den farklı olarak muhafazakâr-geleneksel siyasal-sosyal kurumlaşma "korunmuş" veya icat edilerek yeniden üretilmiştir. Fas bu tür laikleşmenin/modernleşmenin örneğini oluşturmaktadır. 4. Türkiye laikleşmesinin tam zıddı olan modernleşmede köktenci dinsellik veya İslâmlaştırma, muhafazakâr-geleneksel siyasal-sosyal kurumlaşma ile birleştirilmiş ve Suudi Arabistan modeli oluşturulmuştur: "Hanbali mezhebi kökenli Vahabilik". Bu model petrol dolarları desteği ile yirminci yüzyıl boyunca bütün dünyaya ihraç edilmeye çalışılmıştır (Gellner, 1981: 69; Azmeh, 1993: 104-121). Gellner'in açtığı tipleştirme yolundan devam ederek diğer seçenekleri de ortaya koyabiliriz. 5. Beşinci tip Tunus örneğidir ve Türkiye örneği ile Fas örneği arasında bir yerdedir. Ilımlı dindarlık ılımlı reformist siyasal-sosyal kurumlaşma ile birleştirilmiştir. 6. Altıncı tip modernleşme olarak İran örneğini ele almak durumundayız. Daha önceki Sünni İslâmiyet'in yaygın olduğu beş örnekten farklı olarak İran Şiiliğin yaygın olduğu toplumdaki dönüşümü örneklemektedir. Şah zamanındaki zorlamalı laiklik ve köktenci sosyal reformlardan İslâm devriminin getirdiği köktenci İslâmiyet ve Sünnileştirme bir radikal değişmeden öbür uçtaki radikal değişmeye geçiş gibi görünmektedir. Köktenci dinsellik ile hem köktenci hem de "geleneksel" siyasal-sosyal kurumlaştırma bir arada bulunmaktadır (Najmabadi, 1991; Parsa, 1989). 7. Mısır örneğini de melez veya hibrid bir tip olarak ortaya koymak durumundayız. Nasır'ın liderliğinde gerçekleşen devrim köktenci siyasal-sosyal kurumlaşmayı ılımlı laiklikleşme veya dindarlıkla birlikte götürmeye çalışmış ancak toplumsal düzeyde köktenci İslâmiyet'in çıkmasını da engelleyememiştir. Bazı bakımlardan Türkiye'ye benzemektedir, bazı bakımlardan Cezayir ve Libya'ya benzemektedir. Bazı bakımlardan da hiçbirine benzememekte

ve özgül bir yol ortaya koymaktadır (Asad, 2003). 8. Irak'ta Saddam zamanında Sünni azınlığa dayalı Baas partisinin empoze ettiği milliyetçi ve laik rejim radikal siyasal-sosyal kurumlaşmalar ve ılımlı dindarlık olarak ele alınabilir. Ancak Şii muhalefetin dinsel ve siyasal radikalliğine yol açan bir laikleşmedir bu (Joseph, 1991). 9. Suriye'de Şii azınlığa dayalı Baas partisinin empoze ettiği milliyetçi laik rejim ise Saddam dönemindeki Irak'taki duruma benzemektedir ancak burada da Sünni muhalefetin radikalleşmesi söz konusudur. 10. Onuncu yol Pakistan modelidir. Bilindiği gibi 1970'lerin sonundan itibaren dünyaya yayılan "radikal" İslâmiyet, Suudi Arabistan'dan, Mısır'dan, İran'dan ve Pakistan'dan yayılmıştır. Pakistan'daki İslâmlaştırma sanki Gellner'in tezinin uygulanmasıdır. Pakistan'da ulusal kimlik "İslâmiyet" üzerinden kurulmuş ve Hindistan'dan bu kimlik hayata geçirilmek üzere ayrılınmıştır. Başlangıçta söz konusu olan "modernist" İslâmiyet'tir. Fakat daha sonra "köktenci İslâmiyet" yaygınlık kazanmış ve benim Chicago Üniversitesi'nde dersini aldığım hocam Fazlur Rahman'm idam edilmesini isteyecek düzeye gelmiştir (Rahman, 1982; Jalal, 1991). 11. On birinci örnek Orta Asya'daki Müslüman cumhuriyetlerdir. Sovyet dönemindeki zorlamalı ve radikal laikleştirme deneyimi 1991'deki bağımsızlık ile sona ermiştir. Son 14 yıldaki dinsellik ve laikleşme deneyimi Orta Asya'daki toplumları ilginç bir deneyim çerçevesine oturtmaktadır. Bu tipteki devlet, dinlere ve mezheplere veya dindarlık modellerine eşit mesafede durmaya çalışmakta ve çoğulcu bir dinsellik ve laiklik durumu ortaya çıkmaktadır (Froese, 2004; Şen ve Akşit, 2005).

Laikleş(tir)me / İslâmlaş(tır)ma Tiplerinin Kesiştiği Alanlar Olarak Kazakistan ve Kırgızistan Örnekleri: Bir Alan Araştırmasından Gözlemler

On birinci laikleşme/modernleşme tipi/yolu olarak verdiğim Orta Asya toplumlarındaki durumu uzunca ele alacağımız Türkiye örneğinden önce kısaca ele almak istiyorum. Çünkü bir önceki bölümde ele aldığımız tiplerin/yolların sadece tak-

sonomik kurgular olmayıp "modeller" olduğunu göreceğiz. Daha da ileri giderek bu modellerin sadece model olmadığı aynı zamanda bir alanda birbirleriyle yarışan, rekabet eden, mücadele eden "aktörler", "özne ajanlar" veya paydaşlar/"stake holders" olduğunu Kazakistan ve Kırgızistan'da Mustafa Şen ile birlikte yaptığımız alan araştırması sırasında çok açık olarak gözlemledik.[4] "Alan araştırması" deyimindeki "alan/saha" kavramını Bourdieu'nun (Bourdieu ve Wacquant, 1992) kullandığı anlamdaki "field"in karşılığı olarak kullanacak olursak, Kazakistan ve Kırgızistan'da "dinsel alan"ın kurulması veya oluş(turul)masını gözlemledik. Ulusal devletlerin sınırları içinde bir "ulus aşırı dinsel alan" oluşmaktadır.

Bu ulus aşırı dinsel alanda kimler var? Farklı "habitus"lar ile farklı "dinsel sermayeler" ile farklı "özne-ajan"lar var. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nın imamları var; Türkiye Diyanet İşleri ve bazı üniversitelerin ilahiyat fakültelerinin birlikte kurdukları ilahiyat fakülteleri var; Türkiye'deki dinsel cemaatlerin vakıfları, dernekleri, liseleri ve ilahiyat fakülteleri var. Türkiye'den giden resmi ve gayri resmi kurum ve örgüt temsilcilerinin ortak söylemi bütün bu "kurum ve kuruluşların" ve faaliyetlerin birbirlerini tamamladığı ve "Hanefi Mezhebi" ortak paydasında buluştukları yönündedir. "Hanefilik" ortak söyleminin sadece Türkiye'den giden resmi kurum ve cemaatleri birleştirdiği iddiası yok bu ortak söylemde. Bu söylem, şöyle bir söylemi de mümkün kılıyor: "her ne kadar bilmeseler de Kazak ve Kırgızlar da Hanefi mezhebine dahildirler ve onlar ile bizim ortaklık kurmamız daha kolay"dır. Buradaki "biz" Türkiye'deki laikleşme deneyimi çerçevesinde ortaya çıkan İslâmiyet'i bu ülkelere ihraç edenlerdir. "Onlar" ise Türkiye'deki İslâmiyet'ten farklı tip "İslâmiyet"leri ihraç etmeye çalışanlardır. Bu farklı tip "İslâmiyet"lerin başında yukarda dördüncü tip olarak ve Türkiye modelinin tam zıt kutbuna koyduğumuz Suudi Arabis-

4 Alan Araştırması 2004 Eylül ve Ekim aylarında ODTÜ Bilimsel Araştırma Projeleri Fonu desteği ile "Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kazakistan ve Kırgızistan'daki Hizmetleri/Faaliyetleri" başlığı altında yürütülmüştür (Şen ve Akşit, 2005).

tan'daki "Hanbalilik kökenli Vahabilik" var. Kökten dinsellik ile muhafazakâr sosyal-siyasal kurumlaşmayı birleştiren bu modelinin militanlaşmış versiyonundan bu ülkelerdeki "devlet" dahil "aktör"lerin birçoğu korkmakta ve çekinmektedir.

Kazakistan ve Kırgızistan'da kurulmakta olan dinsel alandaki "model"ler bizim saptayabildiğimiz kadarınca Türkiye modeli ve Suudi Arabistan modeli başta olmak üzere İran modeli, Mısır modeli ve Pakistan modelidir. Açık söylemek gerekirse bizim alanda kaldığımız süre içinde Türkiye modelinin dışındaki modellerin temsilcilerinden randevu alıp görüşme yapmamız pek fazla mümkün olamadı. Biz daha çok Türkiye modelinin temsilcileri, Kazakistan ve Kırgızistan'da oluşmakta olan dinsel örgütlenmelerin temsilcileri ile görüşebildik. Bütün bunların dışında bu ülkelerde oluşmakta olan dinsel alanın içinde ancak belki de bir alt-alan olarak ele alınması gereken İslâmiyet dışındaki dinler ve onların temsilcileri bulunmaktadır. Bu ülkelerdeki Rus nüfusa hitap eden "Rus Ortodoks Kilisesi" vardır. Buna ek olarak Katolik ve Protestan birçok kilise bu ülkelerdeki dinsel alana girmeye çalışmaktadırlar. "İslâmiyet" alanının içindeki aktörlerin hemen hepsi Ortodoksluk dışındaki Hıristiyanlık faaliyetlerini "misyonerlik" olarak nitelemektedir. Misyonerlik ve "para dağıtma" bu söylemin iki temel kavramı gibi görünmektedir. Biz bu "misyonerlik" alt alanı üzerinde de henüz bir çalışma yapabilmiş değiliz.

Kazakistan ve Kırgızistan'da oluşmakta olan dinsel örgütlenmeler arasında farklılıklar olmakla birlikte oldukça benzer bir yapı ortaya çıkmaktadır. Türkiye'deki Diyanet İşleri yapılanmasını bilenler bu iki ülkede oluşmakta olan yapının farklılığını vurgulamaktadır. Görüşme yaptığımız hemen herkes burada oluşmakta olan yapıya devletin karışmadığını söylemektedirler. Teorik olarak devlet bütün dinlere, mezheplere ve modellere eşit mesafede durmaktadır. Hiçbirisine herhangi bir parasal destek sağlamamaktadır. İmamların, baş imamların ve diğer din işlerinde çalışanların maaşlarını devlet hiçbir şekilde ödememektedir. Her iki ülkede de ülke çapında din işlerini düzenleyen bir Din İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Sovyetler döne-

mindeki müftülük yerini böyle bir örgütlenmeye bırakmıştır. Din İşleri Başkanlığı'nın başkanı üç yılda bir ülkedeki imamlar ve başimamların oyları ile seçilmektedir. Her ildeki imamlar ayrıca o ilin baş imamım seçmektedir. İmamların maaşları cemaatten ve diğer bağışlardan elde edilen gelirler ile sağlanmaktadır. Neredeyse her türlü din hizmeti "bağışa" tâbidir. Her ildeki baş imamlık topladıkları gelirlerle o ildeki din görevlilerinin maaşlarını ödemekte ve yüzde otuzluk bir miktarını da Din İşleri Başkanlığı'na göndermektedirler. Kazakistan ve Kırgızistan'da ortaya çıkan bu model Hıristiyan ülkelerde ortaya çıkan ve Almanya'da uygulandığını belirttiğim ikinci modele benzemektedir. Yani devlet bütün din ve mezheplere eşit mesafede durmakta ve ne dini kontrol etmektedir ne de din tarafından kontrol edilmektedir. Gözlemleyebildiğimiz kadar Kazakistan ve Kırgızistan'daki modelin en büyük zaafı din görevlilerinin maaşlarının bağışlardan toplanarak ödenmesidir. Bu durum din görevlilerini "popülerleşmeye" veya bu ülkelerde birbiri ile yarışan diğer ülke modellerinin temsilcilerinin bağışlarına bağımlı kılmaktadır. Değişmeye ve dönüşmeye devam eden bu modelin on yıl sonra nerede olacağı ise araştırmacılar olarak bizlerin merakla gözlemleyeceğimiz bir konudur.

Birinci bölümde geliştirmeye çalıştığım tipolojideki tiplerin, yolların veya modellerin önemini görgül bir araştırma çerçevesinde bu bölümde kısaca belirttikten sonra Türkiye modelini biraz daha ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışacağım.

Türkiye'de Laikleş(tir)me/İslâmlaş(tır)ma Deneyimi

Laikleşmenin Kısa Sosyolojik Anlatımı[5]

Dinsel ve etnik farklılaşmaların bugün içinde bulunduğumuz toplumsal ve siyasal bunalımın odak noktalarından ikisi

5 Bu alt bölüme, "Türkiye'de Kent-köy, Sınıf, Din ve Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış" başlıklı (*Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1998, s. 193-225) yazımın bir kısmı değiştirilerek ve kısaltılarak alınmıştır.

olduğunu birçok sosyal bilimci ve siyaset alanındaki aktörler kabul edeceklerdir; ancak bu iki alanda bunalımdan çıkış yönünde gelişmeler olup olmadığı ve eğer gelişmeler var ise bunların devam edip etmeyeceği tartışma konusudur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin çekirdeği olan ulus-devletin modern ve laik vatandaş kimliğini oluşturabilmek için dinsel mensubiyet ve kimlikler ile ilgili çeşitlenmeleri kamusal alandan dışlayarak özel alana itmesi 1930'larda geçerli olan laiklik modeline, özellikle birçok başka alanda örnek aldığımız Fransız laikleşme modeline uygundur. Devletin teokratik monarşi olmaktan çıkarılarak laik cumhuriyetin ilan edilmesi ve hemen çok kısa bir süre içinde halifeliğin kaldırılması ile medrese, tarikat, tekke, zaviye ve dini vakıfların kapatılması bu sürecin temel tarihsel anlarını ve olaylarını oluşturmuştur. Aydın din adamı yetiştirmek için az sayıda imam-hatip okulu ve Darü'l Fünun'da bir ilahiyat fakültesi açılması 1924'te kararlaştırılmıştır. Ancak her iki kuruma da 1920 ve 1930'ların laik ve pozitivist ideolojik ortamı içinde fazla öğrenci rağbet etmemiş ve 1933'de her ikisi de kapatılmıştır (Akşit, 1991). Şeriye ve Evkaf Bakanlığı'nın ilga edilmesiyle birlikte kamusal alandaki ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili bütün hükümler yasama, yürütme ve yargı güçlerine verilirken dini ibadet ve inanç konularını düzenlemek üzere Başbakanlığa bağlı bir Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. 1930'ların başında ise bütün cami ve mescitlerin idaresi ile buralarda görevli olan imam ve vaizler Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne verilmiştir. 1950 yılında cami ve mescitlerin idaresi ve buralarda görevli olan imam ve vaizlerin kadroları yeniden Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir (Demirkol, 1996). Modern ulus devletin herhangi bir müdürlük veya genel müdürlüğünün bürokratik örgütlenmesinden farklı olmayan Diyanet İşleri Başkanlığı yıllar içinde giderek büyümüş ve bugünkü 80 bin civarındaki cami ve mescit ile buralarda görevli imam ve vaizler ile bütün il ve ilçelerdeki müftüleri ve merkezdeki teşkilatı kucaklayan büyük bir kuruluş haline gelmiştir. Bu gelişmeye paralel olarak imam-hatip okulları da 1950'lerden itibaren yeniden açılmış (Akşit, 1991) ve sayı-

ları artarak 1997'de 8 yıllık temel eğitim yasası geçerkenki tartışmalı konumuna ulaşmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1990'larda tartışılmaya başlayan konumu ise yıllar içinde kurulan bir işlev ve kimlik belirlemesiyle ilgilidir. Başlangıçta dini ibadet ve inanç konularını düzenlemek üzere kurulan Başkanlık 1950'den sonraki yıllar içinde Sünni ibadet ve inançların düzenlenmesi ve camilerin yönetimi işlevine doğru evrimleşmiş ve bu kapsam dışında kalanları, özellikle Alevileri ve diğer inanç sahiplerini, görev sınırlarının dışında tutma durumuna gelmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olarak son yıllarda gelişmeye başlayan "yeni söylem"e aşağıdaki alt bölümde değineceğim.

Türkiye'de 1970'lerin sonundan başlayarak 1980'ler ve 1990'ların başında dinsel yayınlar ile dinsel medya alanlarında hızlı bir gelişme görülmüştür. Dini canlanmanın ve "siyasal İslâm'ın" gelişmesini daha çok bu alandaki gelişmelerle birlikte gözlemlemek mümkün olabilmiştir (Şaylan, 1987; Tapper, 1991; Akşit, 1991; Ayata, 1991; Güneş-Ayata, 1991; Acar, 1991; Özdalga, 2003). Ancak 1990'ların ortasına doğru "siyasal İslâm"ın partileşmiş kanadının, Refah Partisi'nin, iki büyük şehir belediyesi dahil birçok belediyede seçimleri kazanması ve 1996-1997'de bir yıl süreyle genel seçimlerde en çok oy alan parti olarak ve bir koalisyon hükümeti çerçevesinde iktidara gelmesi bu konuyu Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ve siyasal sistemin en bunalımlı odağı haline getirmiştir. 1997 yılının ilk aylarında artmaya başlayan siyasal sistem içindeki ciddi olaylar süreci çerçevesinde Refah Partisi'nin başbakanlığı üstlendiği koalisyon yılın ortalarına doğru iktidardan düşmüş ve ikinci en çok oy alan partinin başbakanlığını yaptığı yeni bir koalisyon hükümeti kurulmuştur. Bu gelişmelere paralel olarak Refah Partisi aleyhine Anayasa Mahkemesi'nde açılan dava Ocak 1998'de partinin kapatılması kararıyla sonuçlanmıştır. Daha sonra kurulan Fazilet Partisi 1999 seçimlerine katılmış ve 2001 yılında kapatılmıştır. Aynı yıl "siyasal İslâmcı" olarak nitelenen "milli görüş" Saadet Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) olarak ikiye bölünmüştür. Bir sonraki yıl

yapılan 2002 genel seçimlerinde "siyasal İslâm" tezinden uzaklaşıp "muhafazakâr demokrasi" nitelemesini benimseyen AKP tek başına iktidar olmasını sağlayacak oyu almıştır. "Siyasal İslâm"ın içerdiği program üzerine tartışmalar 1995'lerde başlamış ve 1997'deki iktidardan düşme deneyimi ile hızlanmıştır. Türkiye'deki laikleşme deneyimi ve İslâmiyet'in devlet, kamusal alan ve sivil toplum ile ilişkileri açısından bu tartışma önemlidir. Bir sonraki alt bölümde 1995'teki bir metin bu konulara ışık tuttuğu için ve bir yol ayrımını vurguladığını düşündüğüm için kendi başına ele alınıp incelenecektir. Ona geçmeden önce yirminci yüzyılın sonu itibariyle laikleşme ve İslâmlaşmanın yelpazesini kısaca ortaya koymaya çalışayım.

Önce dindar kesimdeki çeşitlenmeyi ele alayım. Dindar halkın büyük çoğunluğuna göre İslâmiyet, imanın beş şartını yerine getirmektir. İbadet etmek, hayırseverlik, iş ahlakına uyarak çok çalışmak ve milletine, memleketine ve insanlığa faydalı olmak inanan bir insanın yapacağı şeylerdir. Hayırlı faaliyetler sadece cami yaptırmak ve diğer dini işlerle kısıtlı değildir; okul yapılmasına katkıda bulunmak; Çocuk Esirgeme Kurumu veya diğer kurumların faaliyetlerine katkıda bulunmak, yurt yaptırmak, burs vermek gibi faaliyetler de dindarların yapması gereken hayırlı faaliyetlerdir. Bu kesimdeki dindarların inanışlarına göre İslâmiyet akılcı bir dindir; ilim ve teknoloji İslâmiyet tarafından yüksek bir yere konulmaktadır. Bu grupta yer alan dindarlar bir toplumda farklı görüş ve inanışların olabileceğini kabul etmekte ve farklılıklara hoşgörüyle yaklaşmanın bir arada ve bir toplum olarak varolmanın şartı olarak görmektedirler. Bu yaklaşımı paylaşanların konumu "demokrat-çoğulcu Müslümanlık" veya "kültürel İslâm" olarak adlandırılabilir. İslâmiyet'in modern toplum, devlet, ekonomi ve bilim ile barışık olduğu görüşü bu konumun temelini oluşturur.

Öte yandan, Türkiye'de son 15-20 yıl içinde "siyasal İslâm" veya "radikal köktenci İslâm" olarak adlandırılabilecek bir dinsel, ideolojik ve siyasal konum ortaya çıkmıştır. Bu konumdakilerin İslâmiyet yorumuna toplumsal hayat kutsal metinler çerçevesinde kurulmak zorundadır. Bu durumda kutsal

metinler toplumun ve devletin değişmez ve mutlak anayasası olmak durumundadır ve tartışılması söz konusu olamaz. Bu yaklaşım çerçevesinde demokrasinin kurulması ve gelişmesi söz konusu değildir. Farklı görüşler arasındaki tartışmalar başından yasaklanmıştır. Bu yaklaşıma göre, bütün kurumlar kutsal emirlere göre kurulmak durumundadır; devlet, siyasal sistem, iktisadi yapı, eğitim, kültürel değerler ve aile kutsal metinlerde emredildiği gibi olmak durumundadır. Bu durumda farklı alternatif çözümler aramak, bunlar arasında seçim yapmak söz konusu olamaz. Bu radikal ve köktenci görüşe göre var olan toplum "modern cahiliye" döneminde olup siyasete hakim olan güçler ve partiler dünyaya hakim durumda olan düzenin güçleri ve partileridir. Bu konumda olanlara karşı tarafta olanlar tarafından "dinci", "İslâmcı", "siyasal İslâm", "köktendinci" ve "şeriatçı" gibi adlandırmalar yapılmaktadır.

Burada şu ana kadar sözü edilen yaklaşımlar daha çok Sünni kesim içinde söz konusudur. Alevilik içinde ortaya çıkabilecek konumlar ayrıca ele alınmak durumundadır. Sünnilik eğitim düzeyinin artması ve kente göçlerle birlikte Gellner'in (1981 ve 1992) savladığı kitabileşme veya yazılı kaynaklara daha çok dönme eğilimi göstermiştir. Alevilik ise köylerdeki radikal dönüşümler sonucu ortaya çıkan göçlerle birlikte geleneksel cemaat örgütlenmesini ve ritüellerini sürdüremez hale gelmiştir (Shankland, 1993). Bu durum, Alevi kesimdeki birey, hane ve toplulukların laik ve sol siyasal akımlarla ilişki geliştirmelerine ve bu akımlara tarihsel ve kültürel katkılar yapmalarına yol açmıştır. Ancak, son 10-15 yıl içinde Alevi inanışı, kentsel ve yazılı kaynakları kullanan bir akım haline gelmeye başlamıştır. Bu yönde yapılan yayınlar ve büyük kentlerde cemevlerinin kurulması böyle bir gelişmenin göstergeleri olabilir. Ancak bu düşünceler birer hipotezdir ve yeni araştırmalarla sınanmaları gerekmektedir.

Laik kesimdeki çeşitlenmeleri ise ikiye ayırarak tartışmak mümkündür. Çoğulcu yaklaşımı benimseyen laiklere göre İslâmiyet sadece şeriat değildir; İslâmiyet tasavvuftur; İslâm felsefesidir; fıkıhtır; kelamdır; halk inanışlarıdır; farklı toplum-

larda ve çağlarda farklı akımlar olarak ortaya çıkmıştır. Çoğulcu laik görüşe göre İslâmiyet de çoğulcudur. Siyasal bir akım olarak şeriatçı İslâm veya siyasal İslâm son yüz elli yılın ürünüdür. İslâmiyet'i köktendinci şeriatçılıkla özdeşleştirmek köktendincilere dolaylı destek vermektir. İslâm'a dayalı bir parti iktidara geldiğinde köktendinci ve şeriatçı uygulamalar yapmaya kalkışabilirler. Ancak, çözüm bu parti ve akımların kapatılması veya demokratik olmayan bir şekilde yok edilmesi değildir. Demokratik mücadele ile laik ve demokrat bir toplumda var olmayı benimsemiş "demokrat Müslümanlar" oluşacaktır. Ancak böyle bir oluşum bir toplumdaki demokratik mücadele geleneğinin gücüne ve siyasal dengelere bağlıdır. Bu konumdaki laiklere "demokrat-çoğulcu laikler", "liberal demokratlar" veya "numaralı cumhuriyetçiler" gibi isimler verilmektedir.

Laik kesimin daha köktenci olanlarına göre siyasal İslâmcılar iktidara geldiğinde toplumdaki bütün kurumları şeriat esaslarına göre düzenleyecektir. Modern toplum ve devletin temeli olan rasyonel ve bilimsel düşünceyi ve onun gerektirdiği laik yaklaşımı yok edecektir. Ayrıca, anayasa çerçevesinde hareket eden parlamenter demokrasiyi ve o çerçevede oluşturulan yasaları şeriata uymadığı için yadsıyacaklardır. Dogmatik, köktedinci, otoriter ve hatta totaliter eğilimleri içinde barındıran İslâmcı akımların laiklik dışı parti ve örgütlenmeleri kapatılmalı ve yasaklanmalıdır. Bu görüşleri savunma konumunda olanlara karşıtları tarafından "kökten laik", "jakoben laik" veya "laikçi" gibi isimler verilmektedir.

Burada mümkün olan konumlar ikisi İslâmî kesimde ve ikisi laik kesimde olmak üzere dörtlü bir şekilde sunulmuştur. Her konumun birçok çeşitlemesi geliştirilebilir. Bu o kadar çoğaltılabilir ki bir toplumda var olan insanların sayısına kadar çıkarılabilir. Günümüzdeki Türkiye'de yukarda ortaya konan dört konumlu profilin siyasal, toplumsal ve kültürel olarak anlamlı ve önemli sonuçlar doğurabilecek düzeyde oluşmakta olduğu hipotezi bu yazıda iddia edilmektedir. Daha da ileri gidilerek Müslüman kesim içindeki "demokrat Müslüman" ko-

num ile laik kesim içindeki "çoğulcu-demokrat laik" kesimlerin Türkiye toplumunun çoğunluğunu oluşturma eğilimi içinde olduğu da iddia edilmektedir. Ancak, toplumun "kökten-dinci" kesim ile "kökten laik" kesimler etrafında kutuplaşması da ihtimal dışı değildir. Bu olasılıklardan hangisi gerçekleşirse o Türkiye'deki laiklik ve demokrasi deneyiminin özgül rengini oluşturacaktır. Buraya kadar olan bölümü bu bölümün başında da belirttiğim gibi 1998 yılında yazdım (Akşit, 1998). O tarihten bu yana gözlemlediğimiz değişmeler bu yazdıklarımı değiştirmemi gerektirmeyecek hatta onları "doğrulayacak" yöndedir. Kendi sırtımı "sıvazlamak" olarak yorumlanabilecek olan bu cümleden sonra hemen şunu söylemeliyim: Ben kendi adıma 1990'ların başına kadar "siyasal İslâmcı" bir partinin 1995'te yüzde yirmi beş oy alacağını ve iktidara geleceğini hiçbir şekilde kestiremedim. Bu yüzden 1997-1998'de yaptığım, eğilimlere ilişkin bazı yorumların daha sonra yanlışlanmaması büyük bir başarı değildir.

Devleti Ele Geçirmeye Yönelik Siyasal İslâm ile Devlet-Dışı Kamusal Alandaki Kültürel İslâm Tartışmasında Bir Yol Ayrımı (mı?)

İktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Başbakanlık Müsteşarı olan Ömer Dinçer'in bir yazısı (Dinçer, 1995), Türkiye'de Siyasal İslâm'ın 1995'te Refah Partisi iktidar ortağı olma noktasındayken geldiği yol ayrımının bir göstergesi olarak alınabilir gibi geliyor bana. Sivas'ta 19-21 Mayıs 1995'te yapılan bir sempozyumda sunulan bir konuşmanın *Bilgi ve Hikmet* dergisinde 1995 yılında yayımlanmış hali olan yazının başlığı şöyledir: "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm". O zamanlar Marmara Üniversitesi İşletme Fakültesi'nde profesör olan Dinçer'in sunuş yaptığı sempozyumun başlığı da aynıdır. Dinçer bu yazısında küreselleşen bir dünyada modern devlet ile İslâm'ın ilişkisinin ne olması gerektiği konusunu sorgulamaktadır. Bu yazı 2003 yılı sonu ile 2004 yılı başında gazetelerde tartışma konusu olmuş ve Ankara Üni-

versitesi Senatosu 30.12.2003 tarihinde yaptığı toplantıda bu yazı dolayısıyla Profesör Ö. Dinçer'i kınayan ve müsteşarlık görevinden istifa çağrısı yapan bir karar almıştır. Bu kararda "Cumhuriyet ve laiklik ilkesine bağlılık, ister bir üniversite öğretim üyesi, ister Başbakanlık müsteşarı olsun herkes için anayasal bir zorunluluktur" denilmekte ve Ömer Dinçer'in bu yazısında bu ilkeye bağlılık içermeyen düşüncelerin savunulduğu belirtilmektedir (Ankara Üniversitesi Senatosu, 30.12.2003 tarihli ve 1943 sayılı karar). Ömer Dinçer'in söz konusu yazısı Ankara Üniversitesi Senatosu'nun yaptığı okumaya cevaz verebileceği gibi siyasal İslâm'ın devleti ele geçirmekten vazgeçmesi gerektiği ve sivil toplum ve kamusal alanda kalmasının daha doğru olacağı yönünde bir okumaya da cevaz verebilmektedir. Yanılmış olmam ihtimali de vardır, ancak nasıl böyle bir sonuca ulaştığımı ben kısaca açıklayayım, okuyucu kendisi karar versin.

Ömer Dinçer'in yazısı "siyasal İslâm" veya "kültürel İslâm" kavramlarına karşı çıkarak başlamaktadır. Dinçer şöyle demektedir: "Daha üst ve genel bir kavram olan İslâm'ın bir alt ögesiyle zikredilmesi –yani siyasal İslâm, kültürel İslâm, sosyal İslâm şeklindeki ayrımlar– onun kapsamını daraltır ve bütünlüğünden koparır" (Dinçer, 1995: 3). Ancak, birkaç paragraf sonra "İslâmî hareketleri ve İslâmî gelişmeleri tarif ederken, siyaset öncelikli İslâmî hareketler ya da kültürel öncelikli İslâmî hareketler kavramlarını kullanmak daha doğru olur" diyerek benim bir önceki bölümde sözünü ettiğim iki eğilimi veya gelişmeyi kabul etmekte ve küreselleşen dünyada bu iki eğilimin geleceğinin ne olabileceğini tartışacağını belirtmektedir. Daha sonra Türkiye'deki modernleşme deneyiminin yukardan aşağıya doğru dayatmacı bir bürokratik modernleşme olduğunu belirtmekte ve "siyaset öncelikli" eğilimin (mesela Refah Partisi'nin) devleti ele geçirmesi durumunda var olan devlet ve bürokrasi mekanizmalarını kullanacağım bunun da İslâm açısından "önemli mahsurlar doğuracağım" belirtmekte ve şöyle demektedir: "Sizin bu mekanizmayı ele geçirdiğiniz takdirde toplumda bir değişmeyi başlatacak olmanız, tıpkı da-

ha öncekilerin yaptığı gibi totaliter bir değişmeyi öngörür. Halbuki İslâm'ın buna cevaz vermediğini ... dayatmacı olamayacağını hepimiz biliyoruz" (Dinçer, 1995: 4). Daha sonra "kültürel öncelikli İslâmî hareketleri" (verdiği örnekler, Nurculuk, Fethullahcılık, Süleymancılık ve diğer tarikata dayalı vakıf ve dernekler) ele almakta ve modern bürokratik yapının onları iki seçenekle karşı karşıya bıraktığını belirtmektedir: "Ya Müslüman kimliğini bırak siyasal güçte karar mercii olarak yer al... ya da tamamıyla siyasetten uzak kal" (Dinçer, 1995: 4). Bunlardan birincisinin "riyakârlık" olacağını ikincisinin de "dayatmacılık" karşısında teslimiyet olacağını belirtmekte (Dinçer, 1995: 4) ve Lenin'in meşhur sorusunu sormaktadır: Bu durumda ne yapmalı?

İktisadi, siyasal ve kültürel alanların küreselleşme ile birlikte geçirmekte oldukları üç temel değişme veya dönüşüm ortaya konularak bu soru cevaplanmaya çalışılmaktadır. Ele alınan birinci dönüşüm siyasal ve iktisadi örgütlenmelerin küçülmeleri ve ademi merkeziyetçilik çerçevesinde yetkilerin çevre, yerel ve özel örgütlenmelere devredilmesi eğilimidir. Bu eğilim karşısında Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden olan devletçilik ilkesinin geçerliliğini yitirdiği savunulmaktadır (Dinçer, 1995: 5). Aynı şekilde "halk için ve halk adına yönetim diye tarif edilen cumhuriyet" kavramının da katılımcılık lehine geçerliliğini yitirdiği belirtilmektedir (Dinçer, 1995: 5). Ele alınan ikinci eğilim küresel rekabettir. Küresel rekabetin birtakım ulus üstü bölgesel örgütlenmelere katılmayı gerektirdiği belirtilmekte ve bu sürecin ulusal devletin egemenliğini aşındırdığı saptaması yapılmaktadır. Bu değişmelerin ulus altındaki yerel kültürlerin öne çıkmasının da önünü açtığı ayrıca belirtilmektedir (Dinçer, 1995: 5). Üçüncü dönüşüm eğilimi olarak laik milliyetçiliğin zayıfladığı belirtilmekte ve şöyle denmektedir: "... Türkiye'de cumhuriyet ilkesinin yerini katılımcı bir yönetime devretmesi gerektiği ve nihayet laiklik ilkesinin yerinin İslâm'la bütünleşmesinin gerekli olduğu kanaatini taşımaktayım" (Dinçer, 1995: 6). Bu cümlede bir muğlaklık vardır. Sert olan laiklik ilkesinin İslâm ile "barışması" mı kas-

tedilmektedir ("devletin halkı ile barışması" söyleminde olduğu gibi), yoksa imam-hatip okullarında olduğu gibi hem laik hem dinsel olan melez bir durum mu kastedilmektedir? "Laiklik ilkesinin yerinin İslâm ile bütünleşmesi" ne demektir? Açık olarak söylenemeyen bir şey mi vardır, yoksa henüz açıklığa kavuşmamış bir devlet-din ilişkisi mi kastedilmektedir? Birinci bölümde batıdaki laiklik tiplerini anlatırken söylediğim din ile bütünleşme, dine mesafeli olma, dini kontrol etme, bütün dinlere aynı mesafede olma seçeneklerinden hangisi kastedilmektedir?

Bu soruların cevabı Dinçer'in yazısının geri kalanında da tam olarak değilse bile biraz açıklığa kavuşmaktadır. Yazının geri kalanında Türkiye Cumhuriyeti'nin üç temel ilkesi olan "Cumhuriyetçilik", "Milliyetçilik" ve "Laiklik" ilkelerinin 21. yüzyıldaki gelişme eğilimleri karşısında değişmek ve dönüşmek eğiliminde olduğu ve bunun "siyaset öncelikli" ve "kültürel öncelikli" İslâmî hareketleri de değiştireceği ve birbirine yaklaştırıp bütünleştireceği beklentisi ortaya konulmaktadır (Dinçer, 1995: 6). Bütün bu gelişmelerin İslâmiyet'in yerel toplumlar ve kültürler düzeyinde önünün açılacağı ve bunun toplumsal dinamiklik ve girişimciliğe yol açacağı belirtilmekte ve Türkiye'de doğan bu enerjinin Ortadoğu, Orta Asya, Kafkasya, Balkanlar ve Güney Asya'da ürünlerinin alınacağı şeklindeki beklenti (Dinçer, 1995: 7) ile makale sona ermektedir.

Bu metnin bir yol ayrımına işaret ettiğini nereden çıkarıyorum. Ankara Üniversitesi Senatosu'nun veya 2002 seçimlerinden sonra ana muhalefet partisi olan CHP'nin ileri sürdüğü gibi bu metin laik cumhuriyetçi ulus-devletin yıkılıp yerine İslâmcı veya teokratik bir devletin kurulması önerisi olarak ele alınabilir mi? Sanıyorum bu cümlenin birinci yarısı doğrudur. Ancak ikinci yarısının doğru olmadığını düşünüyorum. Bu metnin oldukça açık ve net bir şekilde "siyaset öncelikli" ve "kültürel öncelikli" İslâmcı hareketlere önerdiği yol şudur: Devletin ele geçirilmesi ve bir İslâmlaştırma programının yukardan aşağı uygulanması yerine devletin ademi merkezileşmesi ve demokratikleşmesi yoluyla siyasal ve sosyal kurumlar-

daki radikal laikliğin zayıflatılması ve toplumsal kurumlaşma ve örgütlenmelerin İslâmlaştırılması. 2004 yılı boyunca kamuoyunda ve parlamentoda tartışılan "Kamu Yönetimi Reformu Kanunu" ve onu tamamlayan diğer kanunlar bu yönde atılmış önemli adımlardır. Bu yasalaştırma faaliyetleri Avrupa Birliği uyum yasaları ile de çakışmaktadır. Bilindiği gibi bu kanunlardaki bazı maddeler Cumhurbaşkanı tarafından toplumun genelini ilgilendiren yetkilerin yerel yönetimlere, toplumun özelini ilgilendiren yetkilerin de merkezi devlete verildiği gerekçesi ile "veto" edilmiştir. Siyasal toplum ve sivil toplum eski sağ ve sol bağlamından çıkarak bu yeni bağlamda ikiye ayrılma eğilimindedir: Bir tarafta milliyetçi, ulus-devletçi, merkezileşmeci eğilimler öbür tarafta sivil toplumcu, İslâmcı, demokratikleşmeci ve yerelleşmeci eğilimler. Siyasal toplum ve sivil toplum bu yeni bağlamda yeniden inşa edilmek durumundadır. Türkiye'nin yaşamakta olduğu krizli geçiş süreci bununla ilgilidir ve henüz eğilimlerin ne yöne doğru ağırlıklı olarak gelişeceği açıklık kazanmamıştır. Toplumsallık nedir? Sivil toplum nedir? Kamusal alan nedir? Vatandaşlık ve insan hakları nasıl ilişkilendirilebilir? Etnik milliyetçilik nedir? "Toplumsallığın krizi" nasıl anlaşılır ve aşılır? (Nalçaoğlu, 2005).[6] Sosyo-

6 Toplumsalın krizi ile ilgili bir yazıyı meslektaşım H. Nalçaoğlu, "Toplumun muhafazakârlaşması ve toplumsalın krizi" başlığı ile *Radikal İki*'de 17 Nisan 2005'te yayımlamıştır. Bu yazıda Nalçaoğlu, "Özal süreci" diye adlandırdığı 1980'den bu yana yaşanan ve neo-liberal küresel dünyaya açılmanın getirdiği "toplumsal dönüşümleri" kısaca tartıştıktan sonra son yıllarda, aylarda hatta günlerde yaşanan "toplumsalın krizi" konusuna eğilmektedir: "Gelelim daha dar ve yakın zaman aralığına. İşte bu zaman aralığı ironik bir biçimde Türkiye'den 'toplumsal dönüşüm' talep ediyor diyebiliriz... Aslına bakacak olursak toplumsal dönüşüm terimi kendi içinde bir tekrar içeriyor. Zira, benim anladığım anlamıyla toplum zaten dönüşüm demektir ve bu dönüşüm tanımı gereği kendiliğinden ve uzun zaman dilimlerinde gerçekleşir. İşte ironinin nedeni: AB sürecinde Türkiye çok geniş zaman aralıklarında sindirerek yaşaması gereken bir dönüşümü yaşıyor. Türkiye'nin 'toplumsalı' AB 'normları' ile karşılaştıkça afallıyor, sarsılıyor ve adeta panik halindeki bir kazazede gibi şuursuz tepki ve reflekslerle kendine sözde akılcı bir çıkış yolu arıyor" (Nalçaoğlu, 2005: 7). Kolektif zihniyet değişimini içeren toplumsal dönüşümün neden kısa zamanda gerçekleşmeyeceğini anlatan Nalçaoğlu, son zamanlarda gerçekleşen "kitap yakma", "bayrak krizi", "linç girişimi" gibi olayların zaten sağda ve muhafazakâr olan toplumun daha sağcılaşması ve muhafazakârlaşması olarak değil ya-

lojinin tartışageldiği bu sorular kamuoyunda tartışılan sorular haline gelmiştir. Bu tartışmaların şiddet ve silah kullanan eylemlere dönüşmeden devam edebilmesi çoğulcu ve demokratik üst düzeyde karmaşıklaşmış sivil topluma ulaşmanın önemli koşullarından birisidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Yeni Bir Söylem (mi?)

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun kurucu eylemlerinden birisi şeyhülislamlığın, medreselerin, tarikatların, zaviyelerin ve tekkelerin kapatılmasıdır. Medreseler yeniden yapılandırılsın mı, dinsel eğitim cemaatlere mi bırakılsın, yoksa medreseler kapatılıp imam-hatip okulları mı açılsın sorusu bağlamındaki tartışmaların on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki serüvenini ve paradokslarını başka bir yazıda ortaya koymaya çalıştım (Akşit, 1991). Şeyhülislamlığın kapatılarak din hizmetlerinin ve dinsel önderliğin cemaatlere mi bırakılması veya Diyanet İşleri Başkanlığı kurularak merkezi bir yönetim altında mı tutulması tartışmalarına girmeden (Demirkol, 1996),[7] Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) bugünkü başkanının bir yazısı (Bardakoğlu, 2004) üzerinde durarak Türkiye laikleşme deneyiminin bugün nerede olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Bir önceki altbölümdeki bir işletme profesörünün siyaset ve devlet açısından İslâm neresidir sorusuna verdiği cevabı incelemiştim. Bu altbölümde bir ilahiyat profesörünün Türkiye laikliğinin özgüllüğü nedir sorusuna verdiği cevabı irdelemek istiyorum.

Yukarda "Kazakistan ve Kırgızistan'da Diyanet İşleri Başkanlığının Faaliyetleri" konusunda yaptığımız araştırmadan söz ederken de belirttiğim gibi Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkan-

---

şanmak durumunda kalan çok hızlı toplumsal dönüşümlerin krizleri olarak algılanmasının daha doğru olacağını ileri sürerek tartışmaktadır.

7 Diyanet İşleri Başkanlığı üzerine bir doktora tezi, Chicago Üniversitesi'nde Fazlur Rahman'ın öğrencisi olan ve Rahman'ın dersini birlikte aldığımız ve mütevazı bir konumdan doğru AÜ İlahiyat Fakültesi'ndeki doktora tezinin danışmanı olduğum Bekir Demirkol tarafından yazılmıştır (Demirkol, 1996).

lığı modeli sadece Türkiye'yi ilgilendirmemektedir. Laikleşme-İslâmlaşma tiplerini tartıştığım bütün ülkeler için bu model ilgiyle izlenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nı Ankara'daki merkezi ve Türkiye'deki 80.000 cami ile bu dinsel mekânlardaki imamlar ve müftüler olarak düşünmemek gerekmektedir.[8] Bir sivil toplum kuruluşu olan Diyanet Vakfı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nm yurtiçi ve yurtdışı faaliyetlerinde çok önemli bir destek üstlenmiştir. Ayrıca, Türkiye'deki dinsel cemaatler bağlamında kurulan vakıflar, dernekler ve okulların (Özdalga, 2003) Türkiye laikleşme modelinin tamamlayıcısı olarak düşünülmesi yerinde olabilir.

Bardakoğlu'nun kısaca ele alıp özetlemek istediğim yazısı Utah Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi'nde "Ilımlı İslâm" konusunda düzenlenen bir konferansta İngilizce olarak sunulmuş ve daha sonra hem İngilizce hem Türkçe olarak Diyanet İşleri Başkanlığı Web sayfasına konulmuştur. Yazı şu saptama ile başlamaktadır: "Modern Türkiye, demokratik kültürünü sürekli geliştirerek din ve laiklik arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır (Bardakoğlu, 2004: 1). Bardakoğlu, İslâm'ın Türkiye'de algılanması, öğretilmesi ve uygulanmasına katkıda bulunan kuruluşları Diyanet İşleri Başkanlığı, dini cemaatler, vakıflar, dernekler, özel ve kamu eğitim kuruluşları, çeşitli yayın ve medya kuruluşları olarak sıralamakta ve hemen sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tarihsel ve toplumsal konumu konusuna yoğunlaşmaktadır.

Bu konuşmanın ABD'deki bir üniversitede yapıldığını ve Türkiye'de "bilindiği varsayılan" bazı şeylerin açıklanmaya çalışıldığını ve bu süreç içinde de yeni bazı söylemlerin ortaya çıktığını düşünüyorum. Birinci ele aldığı konu Osmanlı devletindeki şeyhülislamlığın laik bir devlet olan Türkiye Cumhuri-

8 Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görevli imamların sayısını düşündüğümüz zaman yurtiçindeki taşra teşkilatına bağlı 75-80.000 camide görev yapanları dikkate almak gerekir. Bir de yurtdışı teşkilatında görev yapanları dikkate almak gerekir. Yurtdışında on yedi ülkede din hizmetleri müşavirlikleri, yirmi kentte de din hizmetleri ataşelikleri bulunmaktadır. Din hizmetleri müşavirliği bulunan Kazakistan'da Türkiye'nin yaptırdığı camilerde Türkiye'den gönderilen imamlar görev yapmaktadır (Şen ve Akşit, 2005).

yeti'nde Diyanet İşleri Başkanlığı olarak devam ediyor olmasıdır. Bardakoğlu devamlılığın olduğunu açık olarak belirtmektedir. Ancak bir kopuşun da olduğu zımni olarak vardır. Osmanlı'da aynı zamanda halife olan sultan dinsel yetkilerini şeyhülislama devretmektedir, oysa laik devletin dinsel yetki veya karizması yoktur. Tek üstlendiği şey vatandaşlarına din işlerinin görülmesinin yönetimidir. Bunu da devlet adına Diyanet İşleri başkanlığı yürütecektir. İfade şöyledir: "Osmanlı metotlarının bir dereceye kadar sürdürülmesi amaçlanıyordu ve bu tip faaliyetlerin devletin laik yapısı ile bağdaşır şekilde olacağı hedefleniyordu" (Bardakoğlu, 2004: 1). Bardakoğlu'nun bu konumu sorunlaştırma gibi bir kaygısı yok gibidir. Halifeliği bile üstlenmiş olan Osmanlı Sultanlığında bile din işlerinin yürütülmesinin şeyhülislamlığa devredilmiş olması göz önüne alındığında, sanki bu sorumluluğu üstlenmiş olan laik bir devlette bu işin ehil olan din adamlarına devredilmesinin yadırganacak hiçbir tarafı olmadığı zımni olarak belirtilmektedir. Hatta bu durumun bir önceki durumdan daha olması gerektiği gibi olduğu bile belirtilmekte olabilir.

Bu bağlamda İslâm'da ruhban sınıfın olmadığı, dolayısıyla Bardakoğlu'nun "ahlaki dindarlık" dediği dindarlık biçimini yerleştirecek olan imam ve müftülerin ruhbanlık kategorisine girip girmeyecekleri tartışılır gibi olmaktadır. Ancak İslâmiyet'in başlangıcından beri din adamlarının dini öğretme ve ibadetlerin yerine getirilmesini sağlama gibi işlevleri olduğu belirtilmektedir. Bu işlevleri din adamlarının içinde bulundukları toplumların yapısına göre üstlendikleri belirtilerek çıkabilecek bir tartışma sonlandırılmaktadır. Ulemanın Allah ile kul arasına girerek şirk yapmaması şartıyla din hizmeti vermek İslâm'a aykırı sayılmamaktadır. Tartışma sonunda ulaşılan sonuç şöyle ortaya konmaktadır: "Türkiye'de diyanetin şu andaki statüsü ve fonksiyonu ile kurulmuş olması İslâmiyet'te ruhban sınıfının olmaması fikrine aykırı değildir. Diyanetin din işlerinin düzenlenmesi ve din hizmetlerinin sağlanmasına yönelik toplumsal bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz" (Bardakoğlu, 2004: 1). Peki benzer bir "toplumsal ihtiyaca"

dayalı olarak ortaya çıktığı söylenebilecek olan dini cemaatler ile onların kurduğu sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerini hangi bağlamda ele almak durumundayız? Şu cümledeki yarı kamusal kurumlar derken onlar mı kastediliyor, yoksa sadece diyanet vakfı mı anlatılmak isteniyor: "Bu faktörlere bağlı olarak, sivil, bağımsız, yarı kamu ve kamu kurumları din işlerini organize etmek ve yönetmek için ortaya çıktı" (Bardakoğlu, 2004: 1). Diyanet dışı dini cemaatler ve onlara dayalı sivil toplum kuruluşlarının "din işlerini organize etmek ve yönetmek" bağlamında üstlendikleri role yazının başlangıcındaki paragrafta atıf yapılmakta ancak sonuçları tartışılmamaktadır.

Bardakoğlu'nun yazısının bir sonraki bölümünde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye laikleşme deneyimindeki yeri üç temel konu bağlamında ele alınarak incelenmektedir: 1. Birinci konu diyanetin bir kamu kuruluşu olmasıdır. 2. İkinci konu diyanetin bağımsız bir kurum olarak ele alınmasıdır. 3. Üçüncü konu diyanetin sivil bir kuruluş olarak ortaya konmasıdır. (Bardakoğlu, 2004: 2). Bardakoğlu'nun yazısının başlığı "İslâm'da Ilımlılık"tır. Bardakoğlu'na göre Türkiye'deki laikleşme deneyimi ve İslâmiyet alanındaki gelişmeler mezhepler üstü, hoşgörülü ve ılımlı bir İslâmiyet'in Türkiye'de diğer ülkelerdekinden benzersiz bir şekilde ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur. Türkiye'deki demokratik ve sivil deneyimler ve çoğulcu kültür yapısı Türkiye'ye özgü bir laikleşmenin ve bununla ilişkili olarak İslâm'ın ılımlı ve hoşgörülü yönde gelişmesinin yolunu açmıştır. Bu nasıl olmuştur sorusu yukarda ortaya konan üç konu bağlamında açılmıştır.

Birinci konu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik bir devletin akılcı-yasal bürokratik yapısı içinde bir kamu kuruluşu olarak kurulması ve bugünkü geldiği konuma doğru gelişmesidir. Merkez teşkilatında ana hizmet birimleri olarak din işleri yüksek kurulu başkanlığı, mushafları inceleme kurulu başkanlığı, din hizmetleri dairesi başkanlığı, din eğitimi dairesi başkanlığı, hac dairesi başkanlığı, dini yayınlar dairesi başkanlığı ve dış ilişkiler dairesi başkanlığı olmak üzere yedi başkanlığın kurulmuş ve çalışıyor olması belirtilmeye değerdir. Danışma ve de-

netim birimleri olarak üç birim ve yardımcı birimler olarak da altı birim bulunmaktadır. Taşra teşkilatında ise il ve ilçe müftülükleri ve eğitim merkezi müdürlüklerini dikkate almak gerekmektedir. Müftülüklere bağlı olarak imam-hatipler, vaizler, müezzin-kayyımlar, kuran kursu öğreticilerini ve bu kadroların 75-80.000 civarındaki camilere dağıldığını dikkate almak gerekmektedir. Yurtdışı teşkilatı olarak da 17 ülkedeki din hizmetleri müşavirliklerini ve yurtdışındaki 20 kentteki din hizmeti ataşeliklerini dikkate almak gerekmektedir. Modern akılcı-yasal devletin içinde böylesine muazzam bir gelişmenin laiklikle çelişip çelişmediği tartışmasına Bardakoğlu'nun verdiği cevap çelişmemektedir yönündedir ve cevabını dört kurala dayandırarak vermektedir: "1. Dinler, devlet işlerinde baskın ve etkin olmamalıdırlar. 2. Bireylerin dini yaşamlarındaki kısıtlanamaz özgürlükler ve din hürriyeti koşulu anayasal koruma altında bulunmaktadır. 3. Dinin istismarının ve kötüye kullanılmasının engellenmesi, kamu menfaatinin korunması için gereklidir. 4. Devlet, kamu düzeni ve kamu haklarının koruyucusu olarak, dini hak ve özgürlükleri güvence altına almak yetkisine sahiptir" (Bardakoğlu, 2004: 2). Bu ilkeler vaaz edilerek söylenmek istenen şöyle midir: Modern, laik ve Weberci anlamda akılcı-yasal olan Türkiye Cumhuriyeti devleti ve onun bir kolu olan Diyanet İşleri Başkanlığı bu ilkelere göre yapılandırıldığı için din ve devlet arasında herhangi bir çelişki yoktur, birinin diğerine hükmetmesi söz konusu değildir. Ancak durumun böyle olduğunu bir sosyolog olarak söyleyebilmem için ülkedeki siyasal ve toplumsal güçlerin böyle bir "denge" durumunu oluşturmak üzere mücadele ettiklerini ve sonuçta bu noktaya geldiklerini göstermem gerekmektedir. Bunun için Diyanet İşleri Başkanlığı'nı (DİB) odak alan ve onun şu güçlerle ilişkilerini inceleyen birçok araştırma yapılmak durumundadır: Devletin değişik kolları (Althusser'in deyimi ile devletin ideolojik ve bastırıcı aygıtları), Sünni cemaatler, Alevi cemaatler, toplumun farklı sınıf ve tabakaları ve etnik gruplarının dinsel yönelimleri ve bunun gibi birçok konu. Şimdilik tartışmaların sürdüğünü ancak bir denge durumunun

ortaya çıkmakta olduğunu söylersem çok mu iyimser olurum bilemiyorum.

Ancak denge durumunun bir destekleyicisi olarak DİB'in kamu kurumu olduğu kadar, ikinci özelliği olarak "Diyanet bağımsız bir kurumdur" denmektedir. Cümle şöyledir: "Diyanet bağımsız bir (kamu) kurumdur, çünkü o akademik faaliyetlerinde, İslâmî konulardaki entelektüel tartışmalarda, dini bilgilerin üretimi ve onu topluma yaymakta özgür olmaktan yanadır" (Bardakoğlu, 2004: 2). Bu cümle olması istenen durumu ifade etmektedir. Durumun bu olmadığının belirtilmesine veya durumun dışardan böyle görünmediğinin söylenmesi ihtimaline karşı bazı "argüman"lar[9] ortaya konmuştur. Bu argümanlar dinin laik devlet tarafından yorumlanmasının söz konusu olamayacağını içerdiği gibi dinin yorumlanmasının kültürel tarihsel koşullar ile ilişkisi ve sosyolojisini de içermektedir. Ancak benim anladığım kadarıyla "DİB'in bağımsızlığı" önermesi ile kastedilen (belki de talep edilen) anlam kamu üniversiteleri için geçerli olan bilimsel özerklik ve akademiklik kurallarının burada da geçerli olması olabilir.

Ancak üçüncü özellik veya konu olarak ele alınan "Diyanet sivil bir kuruluştur" önermesinin diyaneti akademik kurumlardan ayırdığı belirtilmektedir. Bu özelliğin Türkiye'de uzun yıllardır uygulanan demokrasinin bir sonucu olduğu işaret edilerek DİB'in toplumdaki huzur ve barışı korumak yönünde ve halkın ihtiyaçları ve talepleri bağlamında halka bilgi sunduğu ve aşırı yorumlar ile ilgilenmediği belirtilmektedir. Burada belirtilen bir diğer konu şöyle ifade edilmiştir: "Diyanet tek tip bir İslâm fikrini desteklememektedir" (Bardakoğlu, 2004: 3). İngilizce metinde "tek tip İslâm fikri" "an essentialist idea of Islam" olarak ifade edilmiştir. Kutsal metinlerin mutlaklığının "özcü olmayan" yorumlamaları yolu ile çoğulcu yorumlar

9 Türkçe'de "argüman" terimini karşılayacak bir kelimenin olmaması metin analizi, söylem analizi veya düpedüz sosyolojik veya felsefi tartışma yürütmeyi zorlaştıran bir durum. "Delil", "kanıt", "fikir" gibi sözcükler pek "argüman" terimini karşılamıyor. Ben bazen "şöyle bir argüman geliştirmiştir" yerine "şöyle bir tartışma yürütmüştür" diyorum, ancak tartışmayı daha çok "discussion" karşılığı olarak kullanmayı tercih ediyorum.

noktasına ulaşılması ve sivil toplum içinde yer alan dinsel otoritenin buradaki çoğulculuğu kabul etmiş olması çok önemlidir. Ancak bir sonraki paragrafta sanki bu önermenin sınırları ortaya koyulmakta ve şöyle denmektedir: "Ancak ve eğer ortak ve süregelen bir düşünceden sapma olursa o zaman Diyanet sağlam/kaynağa dayalı bilgi üretir" (Bardakoğlu, 2004: 3). Bu cümle ile tartışmaların ve "sapmaların" çözümünde kutsal metinlerin öncelikli olacağı belirtilmektedir. Dinsel bir kurum için bunun beklendiği gibi olduğu söylenebilir. Özcü olmama ve kutsal metinlere dayanma arasında ne kadar mesafenin olduğu daha ayrıntılı araştırmalar ile ortaya koyulabilir. Entellektül cihat olarak ele alınan (Rahman, 1982) içtihat kapısı aralanmış mıdır yoksa sonuna kadar mı açılmıştır bunu zaman gösterecektir. İçtihad kapısı sonuna kadar açılmış olsa bile Sünni İslâmiyet içindeki dört mezhebin dışına ne kadar çıkılacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün vatandaşların vergileri ile desteklendiği, dolayısıyla Hanefi mezhebi dışındaki diğer mezheplere, Şii ve Alevi vatandaşlara ve hatta diğer dinlerden vatandaşlara da hizmet vermesi gerektiği bir "argüman" olarak ortaya koyulur olmuştur. Özellikle Alevi vatandaşların bu konudaki itirazları sonucunda 1990'larda tartışmalar başlamış ancak ne yöndeki çözümlerin uygun olacağı konusu henüz açıklığa kavuşmamıştır. Halihazırdaki bazı uygulamalar sonucunda Alevi topluluklarının oturdukları köy ve kent mahallelerine camilerin yapılıp imamların tayin edilmesi Alevi kimliğinin Sünnileştirilmesi yönünde bir eğilim olarak algılanmaktadır. Alevilere yönelik yeni düzenlemelerin geliştirilmesi ve örneğin cemevlerinin yönetiminin ve desteklenmesinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılması ise ayrı sorunları beraberinde getirecek gibi görünmektedir. Aleviliğin İslâmiyet içinde var olan Sünnilik veya Şiilik geleneklerinden hangisine daha yakın olduğu, bunlardan tamamen bağımsız bir gelenek mi olduğu veya İslâmiyet dışında bir dinsellik mi olduğu yoğun olarak tartışılmaktadır (Fırat, 2004). Bu tartışmalar nereye doğru gelişecektir şimdiden kestirmek güçtür, en azından

benim açımdan güçtür. Ancak, bu gelişmelerin izlenmesi Türkiye laikliği ve İslâmlaşmasını anlamak açısından çok önemlidir.

Sonuç: Sivil Toplum ve Yeni Toplumsallık Biçimleri mi?

Şerif Mardin bir makalesinde (1998), Türkiye'deki laikleşme deneyiminin Osmanlı toplumunda devlet ve özel alan arasında var olan tasavvuf kurumları, ağyapılar ve benzer toplumsallık süreçlerini yok ettiğini belirtmiştir. Laik cumhuriyet, tek parti olan Cumhuriyet Halk Partisi, halk evleri ve benzer kültürel kulüp ve dernekleri kuvvetli merkezi devlet ile zayıf konumda olan toplum arasına koymaya çalışmıştır (Mardin, 1998: 225). Ancak bu kurumlaşmaların ortaya çıkan toplumsal ve kültürel boşluğu veya bir başka şekilde söyleyecek olursak anlamsal ve duygusal boşluğu doldurmaya yetmediğinin ortaya çıkarılması da Şerif Mardin'e nasip olmuştur. Benzer bir gözlemini 1973'te ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde verdiği bir seminerde Türkiye'de bilimin gelişememesini açıklamaya çalışırken ortaya koymuştu. Bunu Şerif Mardin'in nerede yazdığını bilemediğim için hatırladığım kadarıyla ve kendi yorumlamamla şöyle anlatacağım: Türkiye'de bilim şekilsel veya protokolcü bir şekilde yapılmaya çalışılır ve dolayısıyla Kuhn'vari devrimci bilimsel bilgi pek fazla üretilemez. Türkiye'de bilim, kendi tasavvuf, akıl veya düşünce geleneğinden çıkarak, onunla bir süreklilik ve kopuş bağlamında değil Batı'dan "nakil", "taklit" veya "transplantasyon" yoluyla yapılmaya başlamış ve bir türlü genişleyen ve sinerji içinde olan gelenek oluşturamamıştır. Kuantum fiziği sonrasında, 1940'larda yeni bilimler için yeni bir bilim felsefesi geliştiren Bachelard (1968: 32), bilimsel bilginin, bilimsel hayal gücü ve bilimsel rüya görme sayesinde ve sezgi ile bir süreklilik içinde üretildiğini belirtir. Bilimsel bilginin üretilmesi için "epistemolojik kopuş"un gerçekleşmesi ve "epistemolojik engellerin" (Bachelard, 1968: 43) aşılması gerektiğini de söyler. İdeolojilerin ve bir önceki aşamadaki "bi-

limsel bilgi"lerin aşılmasını yeni ve devrimci bilimsel bilgi üretmek için şart koşar. Bachelard, kuantum fiziğinin "diyalektik akılcı veya sürrasyonel" kütle kavramlaştırmasına ulaşabilmek için sadece pozitivist görgülcülüğün ve Newtoncu-Kantçı "klasik akılcılığın" değil Einsteincı "görelilikçi akılcığın" da aşılması gerektiğini veya bunlardan kopuşun gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Daha da önemlisi bütün bu kopuşlar ile aşılan önceki kavramlaştırmaların o toplumun ve bilim insanlarının zihniyetleri içinde bir süreklilik belirten bir "profil" oluşturması gerektiğini de belirtir (Bachelard, 1968). Türkiye'de bu süreklilik ve kopuşların gerçekleşmesi yavaş yavaş oluşmaktadır. Bu gözlemin şöyle bir saptama ile buluşturulması yerinde olacaktır: "Türk tarihinde süreklilikler, kırılmalar ve "arka plan" unsurlarının yeniden oluşturulması çalışması, bu yönde atılan küçük bir adım olabilir" (Mardin, 2005: 51). Bu cümlede, kanımca, Türkiye'deki laikleşme ve modernleşme tarihinin özgüllüğünün daha iyi anlaşılması yönünde atılacak adımlar işaret edilmektedir.

Türkiye laikleşme sürecinde ortaya çıkan anlamsal ve duygusal boşluğun doldurulması yeni toplumsallık biçimlerinin ve sivil toplumun gelişmesi ile mümkündür. Bilindiği gibi Türkiye'de her on yılda bir siyasal-toplumsal krizler yaşamak ve bu krizlerin askeri müdahalelerle aşılması ve fazla gelen toplumsallıkların budanması "gelenek" haline gelmişti. 1980'deki askeri müdahale ile küresel sistemle bütünleşme ve daha sonra Avrupa Birliği'ne bütünleşme süreçlerine girmek bu krizlerin sayısını azaltmamış hatta artırmış ancak çözümünün askeri müdahale olmadığı da öğrenilmiştir. Bu Türkiye demokrasisinin öğrenen bir sistem olmaya başlaması açısından önemli bir kazanımdır. Bu krizler ve askeri müdahaleler konusunu daha fazla uzatmadan 2001'de Milli Güvenlik Kurulu'ndaki bir tartışma sonucu patlak veren ekonomik krizin yeni toplumsallık biçimleri yoluyla aşıldığını ileri süreceğim. Bu toplumsallık biçimlerinden birisinin sivil toplum kuruluşları çeşitlenmesi olduğunu diğerinin ise AKP'nin ortaya çıkıp örgütlenmesi olduğunu belirteceğim. Hem sivil toplumun

hem AKP'nin sorgulanmaya başladığına 2005 Mart ve Nisan aylarında ortaya çıkan "Bayrak" krizinin işaret ettiğini düşünüyorum. Bu kriz yeni toplumsallık biçimlerine işaret ediyor olabilir. Şimdi bunları kısaca açarak bu yazıyı bitireyim.

AKP'nin yakaladığı toplumsallığın ve hayal ettiği çözüm ufkunun bir önceki bölümde çözümlemeye çalıştığım iki metin tarafından işaret edildiğini düşünüyorum. 2001 krizinden sonra hızla yükselmekte olan döviz değerlerinin AKP iktidara geldikten sonra düşmeye başlaması ortaya çıkan toplumsallık ve güven ortamının göstergesidir. Ancak yükselen Türk ve Kürt milliyetçiliklerinin bu ortamın yerinden çıkmasına ve krizlere doğru sürüklenmesine neden olup olmayacağını zaman gösterecektir.

Benim üzerinde durmak istediğim son konu sivil toplum kuruluşlarının çeşitlenmesi ile ilgilidir. Türkiye'de sivil toplum ve sivil toplum kuruluşları (STK) ile ilgili bir araştırmayı 2000-2002 yılları arasında iki meslektaşımla birlikte gerçekleştirdik ve ayrıntılarını başka yerlerde yazdık (Akşit, Serdar ve Tabakoğlu, 2002a, 2002b, 2003a, 2003b ve 2004). TÜBİTAK, TÜBA ve YÖK'ün oluşturduğu Sosyal ve Beşeri Bilim Araştırmaları Ortak Komitesi tarafından desteklenen bu araştırma çerçevesinde yüz yirmi civarında derinlemesine görüşme ve 900 civarında anket gerçekleştirilmiştir. Bu verilerin analizinden sivil toplum ve toplumsallık ile ilgili olarak şöyle bir sonuç ortaya çıkıyor: sivil toplum ve sivil toplum kuruluşları devlet ile olan ilişki ve çelişkiler bağlamında oluşum imkânı bulmaktadırlar. Devlet ile olan ilişkiler ve çelişkiler vatandaşlığın hakim ve muhalif milliyetçilik ile olan ilişkileri, sivil toplumun ve kamusal alanın laiklik-siyasal İslâm ve otoriterlik-demokratlık ile olan ilişkileri gibi boyutlar çerçevesinde belirlenmektedir. Otuz dokuz civarında STK'nın belirtilen boyutları ölçen Likert tipi önermelerden bir faktör analizi sonucu ortaya çıkan birinci faktör[10] bağlamındaki ortalamaları ile

10 Faktör analizi sonucu birinci faktöre giren önermeler ve faktör ile korelasyon katsayıları şöyledir: "Türkiye'de güçlü bir sivil toplumun önündeki önemli engellerden birinin baskıcı bir devletin varlığı olduğunu düşünüyorum" (-

yapılan "cluster/küme" analizi sonuçlarına göre bizim anket verdiğimiz STK'lar dokuz grup veya kümeye (cluster) ayrılmaktadır. En düşük soyutlama düzeyine göre ortaya çıkan kümeleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Birinci kümeye sol ve laik memur ve işçi sendikaları ile sol ve laik profesyonel meslek odaları girmiştir. Kamu Emekçileri Sendikaları Konfederasyonu, Türk Tabipler Birliği, Türk Mimar ve Mühendis Odaları Birliği ve Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu birinci kümeyi oluşturmaktadır. 2. İkinci kümeye AKUT, Çevre ve Kültür Değerlerini Koruma ve Tanıtma Vakfı, Kocaeli Yüksek Öğrenim Derneği ve Rotary gibi laik ve siyasal olarak nötr STK'lar girmiştir. 3. Üçüncü kümeye Atatürkçü Düşünce Derneği, Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği gibi siyasal İslâm'ın yükselişine karşı kurulmuş STK'lar gelmektedir. 4. Dördüncü kümede ikinci kümeye benzeyen oldukça nötr STK'lar toplanmıştır: TEMA, Lions ve Yardım Sevenler Derneği. 5. Beşinci kümede ılımlı Müslüman STK'lar yer almıştır: HAK-İş, Müstakil Sanayi ve İşadamları Derneği ve Milli Gençlik Vakfı. 6. Altıncı kümede Ülkü Ocakları ve Kamu Çalışanları Sendikaları Konfederasyonu gibi milliyetçi STK'lar bulunmaktadır. 7. Yedinci kümede Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu, Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Konfederasyonu, Sanayi ve Ticaret Odaları Birliği, Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu ve Kızılay gibi geçerli olan düzeninin ana direğini teşkil eden STK'lar bulunmaktadır. 8. Sekizinci kümede İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma

0,74); "Devletin özgürlükleri sınırlandırdığını düşünüyorum" (-0,73); "Türkiye'de vatandaşın devlet karşısında korunmasız ve güçsüz bırakıldığını düşünüyorum" (-0,62); "Türk siyaset geleneğinin Osmanlı'dan bugüne çok değişmediğini düşünüyorum" (-0,60); "Her koşulda öncelikli olan devletin kutsallığı değil kişisel hak ve özgürlüklerdir" (-0,60); "Ordunun siyasete müdahale etmesine karşıyım" (-0,55); "Türkiye'de "devlet baba" zihniyetinin hakim olduğunu düşünüyorum" (-0,49); "Türkiye'de siyaset siyasetçiler arasında bir çıkar ilişkisi alanı olmuş ve halka inememiştir" (-0,48); "'Bir dakika karanlık eylemi' gibi yurttaş eylemlerinin sivil toplum oluşumunda çok etkili olacağını düşünüyorum" (-0,44); "RTÜK'ün TV ve radyo kapatmasına karşıyım" (-0,44); "Türkiye'de aydınlar ve taşra arasında hep bir kopukluk olmuştur" (-0,30). Bu faktör analizinde açıklanan Varyans: 19,943 olmuş olup Alfa ise 0,76 dır (Akşit, Tabakoğlu ve Serdar; 2003a).

Derneği, Yeni Asya Vakfı ve İnsan Hak ve Hürriyetleri için İnsani Yardım Vakfı gibi 2001 yılında devlete muhalif olan İslâmiyet eğilimli STK'lar bulunmaktadır. 9. Dokuzuncu kümede ise Çağdaş Hukukçular Derneği, Avcılar Depremzede Derneği, İnsan Hakları Derneği, Toplum Sağlığı Vakfı ve Tarih Vakfı gibi var olan düzeni eleştiren sol STK'lar bulunmaktadır.

Mardin (1987, 1982 ve 1973) ve Heper'in (1992 ve 1985) kuvvetli devlet ve zayıf çevreye itilmiş toplum bağlamında Türkiye'deki STK'ların oluşma ve kümelenme dinamiğine bakmak yararlı olacaktır. 1950'lerde ve 1960'larda bir tarafta meslek kuruluşları ve sendikalar ortaya çıkıp şekillenmekte öbür tarafta cami yaptırma dernekleri ve yöre güzelleştirme dernekleri ortaya çıkıp yerlerini almaktadır. 1960'ların ikinci yarısında bu siyasal olarak nötr gibi görünen toplumsal-siyasal örgütlenmeler alanına sol parti, sendika, dernek ve kulüpler girmekte ve ortaya çıkan ideolojik ve siyasal mücadeleler hızla dönüşüm sağlayarak sağ, ülkücü ve İslâmcı parti, sendika ve derneklerin çıkmasına yol açmıştır. 1980 askeri müdahalesinden sonra ise sağ-sol kutuplaşması yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamış ve yerini sivil toplum kuruluşları çeşitlenmesine bırakmıştır. Günümüzde Türkiye'deki STK'ların sayısı 90.000 civarına ulaşmıştır. Bizim araştırmamızdaki otuz dokuz civarındaki STK'nın verilerine dayanarak yaptığımız küme analizi sonucu ortaya çıkan dokuz kümelik STK çeşitlenmesi 90.000 STK'ya uygulandığında nasıl bir çeşitlenme çıkar bilemiyorum. Ancak Türkiye'de hem "muhalifler" arasındaki "agonistik karşı kaşıya gelişler" biçiminde yaşanan çatışma türü, hem "düşmanlar" arasındaki "antagonistik mücadele"leri (Laclau, 1990; Mouffe, 1999) çağrıştıran tür yaygınlaşma sürecine girmiş gibi görünmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının çeşitlenmeleri ve kümelenmelerini sağlayan toplumsallık süreçleri tehdit altında olan bir şeyi korumak için veya dönüştürmek için kendi aralarında ve merkezi devlet ile ilişkilenmek veya mücadele etmekten mi geçmektedir? Bu soruyu sorgulayabilmemizi sağlayacak bir başka soruyu Şerif Mardin'in sorduğunu düşünüyorum. "Başka bir ifade ile 'modernleşme'

varyasyonları arkasında gizlenen gerçek öge ve bu modernleşme anlatımının en derindeki sorunu çeşitlilikle ilgili olmayıp aslında 'tek'in meşrulaştırma gücü ile mi ilgilidir?" (Mardin, 2005: 52). Bu iki soruya cevap bulmak üzere yapılacak araştırmalar sonucunda Batı ülkelerinde "sonunun geldiği" (Baudrillard, 1983) ilan edilen toplumsallığın Türkiye'de derinlerde bir yerden gelen dalgalar halinde dönüşmekte olduğunu mu gösterecektir? Yoksa toplumsallığın "bilgi toplumunda" makineler, internet, vücutlar ve akışkanlıklar bağlamında bir yandan sanal öte yandan ilişkisel maddesel alanda yeniden üretilmekte olduğunu mu gösterecektir? (Law, 1994). Türkiye'deki "toplumsallığın krizi" bu çekimlerin anaforuna girmiş olmaktan mı kaynaklanmaktadır? Ben bu soruların cevaplarını bilmiyorum. Bu soruların cevaplarını fazla iddialı olmadan "mütevazılığı elden bırakmayan bir sosyolojik yaklaşım" (Law, 1994) bağlamında araştırmalara devam etmek durumundayız.

KAYNAKÇA

Acar, E (1991) "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey, Three Islamic Women's Journals" Tapper, Richard (der.) *Islam in Modern Turkey* içinde, I. B. Taurus, Londra: 280-303.

Akşit, B. (1991) "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam- Hatip Schools" R. Tapper (der.) *Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State* içinde, Londra: I B Taurus and School for Oriental and African Studies, University of London.

Akşit, B. (1998) "Türkiye'de Kent-köy, Sınıf, Din ve Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış" *Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara: 193-225.

Akşit, B. Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2004) "İslâmî Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları" Aktay, Y. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, İletişim Yayınları: 664-681.

Akşit, B. ve Coşkun, M. K. (2004) "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları," Aktay, Y. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, İletişim Yayınları: 394-410.

Akşit, B. Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2003a) *Sivil Toplum ve Katılımın Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü*, (Araştırma Raporu) TÜBİTAK-TÜBA-YÖK Sosyal ve Beşeri Bilimler Arştırma Ortak Komitesi, Ankara: TÜBİTAK.

Akşit, B. Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2003b) "Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler" Pultar, G., İncirlioğlu, O. E., Akşit, B., (der.) *Kültür ve Modernite*, Ankara, Türkiye Kültür Araştırmaları ve Tetragon Yayım: 157-179.

Akşit, B. Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2002a) "Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Cemaatçilik Arasında Sıkışan/Gelişen Sivil Toplum," Dikmen, A. A. (der.) *Cumhuriyet Döneminde Siyasal Düşünce ve Modernleşme*, Türk Sosyal Bilimler Derneği ve Imaj Yayınları, Ankara, 2002: 401-427.

Akşit, B. Tabakoğlu, B. ve Serdar, A. (2002b) "Türkiye'de Sivil Toplum Söylemleri: STK Yöneticileri ve Üyelerinden Devlete ve Topluma Bir Bakış", (Discourses of Sivil Society in Turkey, Opinions of Members and Managers of Civil Society Organizaitons towards State and Sociesty) A. Örnek (der.) *Sivil Toplum Kuruluşları, Yerelleşme ve Yerel Yönetimler*, Tarih Vakfı Yayınları/History Foundation Publication, İstanbul, 2002: 133-154.

Ankara Üniversitesi Senatosu (2003) "Başbakanlık Müsteşarı Prof. Dr. Ömer Dinçer'in "Bilgi ve Hikmet" dergisinde yayımlanan konuşması hakkında Ankara Üniversitesi Senatosu'nun Açıklaması" 30.12.2003 tarihli ve 1943 sayılı karar.

Ayata, S. (1991) "Traditional Sufi Orders on the Periphery, Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon" Tapper, Richard (der.) *Islam in Modern Turkey* içinde, I. B. Taurus, Londra: 223-263.

Al-Azmeh, A. (1993) *Islams and Modernities*, Londra: Verso Publicaitons. [Türkçesi: *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul (2004)].

Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press.

Bardakoğlu, A. (2004) "İslâm'da Ilımlılık: Türkiye Tecrübesi, Diyanet'in bir Kamu Kuruluşu, Bağımsız ve Sivil bir Kurum olarak Misyonu ve vizyonu" Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Utah Üniversitesi, 21-22 Şubat, 2004, (http://www.diyanet.gov.tr).

Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of Silent Majorities... the End of the Social*, NewYork: Semiotext.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. J. D. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Chatterjee, P. (2004) *The Politics of the Governed: Reflections on the Popular Politics of the Most of the World*, New York: Colombia University Press.

Çakır, R., Bozan, İ. ve Talu, B. (2004) *İmam-Hatip Okulları: Mitler ve Gerçekler*, TESEV Araştırma Raporu, İstanbul.

Calhoun, C. (der.) (1992) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: The MIT Press.

Demirkol, B. (1996) "Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı İmam ve Müftülerin Liderlik Davranışları," Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalına sunulan doktora tezi.

Dinçer, Ö. (1995) "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm" *Bilgi ve Hikmet*, 1995, no. 12: 3-7.

Durham, W. Cole (2003) "Freedom of Religion or Belief in Constitutional Orders", OSCE Office of Democratic Institutions and Human Rights, and State Committee for Religious Affairs of the Kyrgyz Republic, Kongreye sunulan tebliğ, Osh, Kyrgyzstan, 3-4 Aralık.

El-Azın, S. (1999) "İslâmiyet Laikleşebilir mi?" Özdalga, E. ve Persson, S. (der.) *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 22-30.

Fırat, K. (2004) "Urban Alevilik: Self Perceptions in Two Neighborhood of Ankara", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Froese, P. (2004) "Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed" *Journal for Scientific Study of Religion*, 43, 1, s. 35-50.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action, Reason and Rationalisation of Society*, cilt I, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action - Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, cilt 2. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: Polity Press. [Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar. İletişim Yayınları, İstanbul (1997)]

Heper, M. (1992) "The Strong State As A Problem for the Consolidation of the Democracy, Turkey and Germany Compared", *Comparative Political Studies*, 25 (2), 125-151.

Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey*, Walkington: Eothen Press.

Geertz, C. (1968) *Islam Observed*, New Haven: Yale University Press.

Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge University Press.

Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*, Londra: Roudledge. [Türkçesi: *Postmodernizm, İslâm ve Us*. çev. Bülent Peker. Ümit Yayıncılık, Ankara (1994)]

Güneş-Ayata, A.(1991) "Pluralism versus Authoritarianism: Political Ideas of Two Islamic Publications", Tapper, Richard (der.) *Islam in Modern Turkey* içinde, I. B. Taurus, Londra: 254-279.

Gülalp, H. (2003) "Whatever Happened to Secularization: Multiple Islams in Turkey" *The South Atlantic Quarterly*, 102, 2/3: 381-388.

Jalal, A. (1991) "The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan", Kandiyoti, D. (der.) *Women, Islam and the State* içinde, Londra: Macmillan: 77-114.

Joseph, S. (1991) "Elite Strategies for State Building: Women, Family, Religion and State in Iraq and Lebanon" Kandiyoti, D. (der.) *Women, Islam and the State* içinde. Londra: Macmillan: 176-200.

Kıray, M. ve Hinderink, J. (1970) *Social Stratification as an Obstacle to Development*, Praeger Publishers, NewYork.

Kıray, M. (1973) "Gecekondu: Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toraktan Kopma ve Kentle Bütünleşme," *SBF Dergisi*, Cem Sar'a Armağan, cilt. 27, sayı 3, 561-573.

Laclau, E. (1990) *The New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso.

Law, J. (1994) *Organizing Modernity*, Oxford: Blackwell.

Mardin, Ş. (1969) *Din ve İdeoloji*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, [İletişim Yayınları: 2004 – 13. baskı].

Mardin, Ş. (1973) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, 102 (1): 69-190. [Türkçesi: "Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar:

Merkez-Çevre ilişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, İletişim Yayınları, 1990]

Mardin, Ş. (1982) "Bediüzzaman Said Nursi (1870-1960): The Shaping of a Vocation" Davis, J. (der.), *Religious Organization and Religious Experience* içinde, Londra: Academic Press: 65-79.

Mardin, Ş. (1987) 'Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum', *Defter*, no. 2: 7-16. [ayrıca, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 1990]

Mardin, Ş. (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, NY: State University of New York Press. [Türkçesi: *Bediüzzaman Said-i Nursi Olayı*. çev. Metin Çulhaoğlu. İletişim Yayınları, İstanbul: 2003- 9. baskı]

Mardin, Ş. (1994) "Culture Change and the Intellectual: A Study of The Effects of Secularization in Modern Turkey, Necip Fazıl and The Nakşibendi" Mardin, Ş. (der.) *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden: E. J. Brill.

Mardin, Ş. (1998) "Some Notes on Normative Conflict in Turkey", Berger, P. (der.) *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies* içinde, Westview Press: 207-231.

Mardin, Ş. (2005) "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı" *Doğu Batı*, yıl: 8, sayı 31: 29-52.

Mouffe, C. (1999) 'Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism', *Social Research*, 66 (3): 745-59.

Moore, B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Penguin Books. [Türkçesi: *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli-Alaeddin Şenel, V Yayınları, Ankara (1989)]

Najmabadi, E. (1991) "Hazards of Morality and Modernity: Women, State and Ideology in Contemporary Iran" in Kandioti, D. (der.), *Women, Islam and the State*, Londra: Macmillan: 48-76.

Nalçaoğlu, H. (2005) "Toplumun muhafazakârlaşması ve toplumsalın krizi", *Radikal iki*, 17 Nisan, Pazar, s. 7.

Olson, E. A. (1985) "Muslim Identitiy and Secularism in Contemporary Turkey, 'Headscarf Dispute'" *Anthropological Quarterly*, 58 (4): 161-172.

Özdalga, E. (2003) "Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impasse or Opportunity for Further Renewal" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 12 (1): 61-73.

Parsa, M. (1989) *Social Origins of Iranian Revolution*, Rudgers University Press.

Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*, Printice-Hall.

Parsons, T. ve Platt, G. M. (1973) *The American University*, Harvard University Press.

Rahman, F. (1982) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

Saktanber, A. (2002) *Living Islam: Women, Religion and Politicization of Culture in Turkey*, Londra: I. B: Taurus.

Şaylan, G. (1987) *İslâmiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği*, Ankara: V. Yayınları.

Şen, M. ve Akşit, B. (2005) "Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığının Kazakistan ve

Kırgızistan'daki Faaliyetleri Üzerine bir Araştırma Raporu", ODTÜ Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü, Ankara.

Tapper (1991) *Islam in Modern Turkey*, Londra: I. B. Taurus and University of Londra.

Trimberger, K. (1978) *Revolution From Above: Military Bureaucracy and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Jersey: Transaction Books.

Willaime, J-P. (2003) "Religion, State and Society in Germany and France", Association for the Sociology of Religion, Atlanta, Georgia, 15 Ağustos, Kongreye sunulan tebilğ. http://hirr.hartsem.edu/sociology/sociology _online_articles_willaime.html

Willaime, J-P. (2004) "The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France" *Sociology of Religion*, 65: 4 373-389.

TÜRK MİLLİYETÇİ ROMANTİSİZMİNİN SONU: KURUCU MODERNİST İDEOLOJİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE YAZINSAL SÖYLEM

HASAN BÜLENT KAHRAMAN

Giriş

Türk modernitesinin zihinsel temelleri henüz yeterince tanımlanmamıştır. Bu konuda çok önemli çalışmalar yapılmıştır[1] ama sorunu bütünüyle kuşatacak, özellikle kültürel bağlamda onu temellendirecek, kültürelle toplumsal ve tarihselin ilişkisini zihinsel üst açılımlarıyla kuracak yorum çabaları yeterince ilgi çekmemektedir. Bunun önemli bir nedeni olarak, Türkiye'de beşeri bilimler alanındaki yetersizlikle Karşılaştırmalı Edebiyat ve Toplumsal Kuram araştırmalarının eksikliği gösterilebilir. Oysa edebiyat, bütün boyutlarıyla birlikte, toplumsal zihin dönüşümlerinin ve o dönüşümleri hazırlayan evrelerin, kıvrılma noktalarının tam bir kartografyası olarak okunabilir. Bu açıdan ele alınacak bir edebiyat araştırması Türk modernitesinin üstelik de toplumsal düzeydeki serimini irdeleme olanağı hazırlayacaktır. Çünkü Türkiye'de, başlangıcı itibariyle 'toplumsal' bir işlev üstlenerek ve 'angaje' denebilecek bir anlayışla öne çıkan edebiyat kaçınılmaz olarak bu zemini hazırlamaktadır. Hatta bunu kendisine rağmen yap-

1. Şerif Mardin'in Türkçe'de yayımlanan ve bir anlamda 'külliyatı' denebilecek metinleri bu çalışmaların en önde geleni ve ufuk açıcı olanlarıdır.

maktadır. Kaldı ki, edebiyat, göstermedikleriyle de gösteren bir alandır.

Türk modernitesinin en önemli dönüşüm noktalarından birisi ulus devletin kurulması ve onunla birlikte ortaya çıkan yönelimlerin bir tür tutanağı olmasıdır. Bütün dolaylı ve örtük yanlarıyla bu olgu bir gerçektir. Bu, kendiliğinden kaynaklanan bir sonuç değildir. Yeni edebiyat yeni zihniyetin bir uzantısı ve hatta onun 'muharriki' olarak doğmuştur. Burada rol oynayan, yeni yönelimin tercihleri ve dayanaklarıdır. Onları da geç bir romantizmin uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür. İlginç olanı ise bu saptamanın henüz yapılmamış ve ayrıntılandırılmamış olmasıdır. Bununla birlikte, aradan geçen dönemde önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır ve 1980 sonrasında zihinsel dönüşüm yeni bir evreye ulaşmıştır. Bunu postromantik dönem diye nitelendirmek mümkündür ve bu dönemin yazınsal verimi daha önceki dönemden sadece biçimsel değil, onun çok ötesinde bazı göstergeler itibariyle önemli farklılıklar göstermiştir. Ortada duran artık yeni bir edebiyat değil yeni bir zihinselliktir.

Bu yazıda bu süreç ele alınacak, modernite dönüşümünün ulusçu yapısı romantik bir hareket olarak irdelenecek ve 1980 sonrasında bu gelişmeden hangi noktalarda kopulduğu ve yenileşmenin hangi dinamiklere yaslanarak, ne tür farklılıklara sahip bulunduğu ortaya konulacaktır.

Modernite Epistemolojisinin Dayanakları

Türkiye'deki kültürel değişim arayışı ve o arayışın doğurduğu sonuçlar Tanzimat'tan bu yana değişmeyen ve tek olmasa da en önemli sorundur. Son iki yüz yıllık Türkiye tarihini kültürel değerlerin değişimi ve o değişimin yarattığı sonuçları tartışmanın tarihi olarak görüp değerlendirmek mümkün. Kültürel değişimin somut ve noktasal zaman düzeyinde yaşanan bir gelişme olmaması, uzun zaman aralıklarına yayılarak ortaya çıkması başlı başına bir sorundur. Kendisini şu ya da bu biçimde bu sorunla özdeşleştirmemiş herhangi bir toplum bul-

mak da adeta olanaksızdır. Ne var ki, Türkiye toplumunun yaşadığı değişimin iki temel özelliği bu gerçeğe kendisine ait bir nitelik kazandırmaktadır.

Öncelikle, kültürel değişim, Türkiye'de, doğal ve kendiliğinden bir gerçek olarak çıkmamıştır ortaya. 1839'la birlikte başlayan arayış, öncelikle, bir 'proje' olarak tasarlanmıştır. Belli bir aydın kesiminin ve öncülüğünün bu süreçte etkili olduğu sıklıkla dile getirilmiştir. Ne var ki, bu genel yargı birkaç çalışma dışında daha ileri bir düzeyde çözümlenmemiştir. Bir bilgi sosyolojisi sorunu olarak ele alındığında, bir 'proje' olarak tanımlanan bu arayış ve çıkışın, ne ölçüde teknolojik değişim, kültürler arası etkileşim, iletişim gibi farklı zorlamalarla ortaya çıktığı çok az metinde irdelenmiştir.[2] Bir başka deyişle, 'proje'nin hazırlayıcısı olan amillerle toplumsal düşünce arasındaki etkileşim bir öncelik-sonralık sorunu olarak henüz tartışılmamıştır.[3] Oysa sorunu tersinden koymak, ortaya atılan iddiaların belki o anda fark edilemeyen, hatta o iddianın sahibi tarafından da algılanamayan bir yanı olduğunu gösterebilir. Bunu, o iddianın salt kendi sınırları içinde değil, aynı şekilde, iddianın toplumsal plandaki mayalanışı bağlamında ele almak da mümkündür.[4] Yani, bir kavramın 'icat' edilmesi belki bir proje olarak görülebilir. Fakat ortaya atıldıktan sonra benim-

---

2 Şerif Mardin'in kırk yaşına erişen görkemli yapıtı *Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* bu konuda tek ve en önemli yapıt olma niteliğini korumaktadır. Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan; redaksiyon ve yayına hazırlayan Ömer Laçiner, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

3 Türkiye'de yaşanan toplumsal tarih tartışmalarını ideoloji-teknoloji bağlamında ele alan, bu bağlamı önemli sosyolojik kuramlar çerçevesinde irdeleyen yapıt sayısının azlığı ayrıca ele alınmayı gerektiren bir bilgi sosyolojisi sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Çeşitli düşünce adamlarının yaklaşımlarını irdeleyen Hilmi Ziya Ülken'in yapıtı belki bir 'antoloji' olmak niteliğiyle zaten bu bağlamın dışında kalacaktır. Fakat gene de yapıtın hiçbir kuramsal çerçeve tasarlamamış olması ilgi çekicidir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 1992.

4 Bu bağlamı kuşatan bir diğer önemli yapıt olan Niyazi Berkes'in çalışması da belirttiğimiz kısıtlamaları içermektedir. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* with a new introduction by Feroz Ahmad. Londra: Routledge. 1998.

senmesi ve sahiplenilmesi toplumda, yukarıda değindiğimiz amillerin oluşturduğu birikimlere bağlı bir sonuçtur. Kavramla birikim ve onu hazırlayan koşullar arasındaki ilintinin gücü onun benimsenmesindeki gücü de belirleyecektir.[5]

Türkiye'deki kültürel değişimin ikinci ağırlık noktasını, hazırlayıcı sürecin kültürel değil siyasal olması meydana getirir. Bu tanım, doğruluğu ölçüsünde, hem açıklayıcı hem de yeterince belirleyicidir. Çünkü bir yanıyla Türkiye'deki kültürel veya kültürel kökenli değişimin doğal ve antropolojik bir değişim olmadığını göstermektedir. Öteki yandan, gene bu tanım, yaşanan ve yaşanmış olan değişimin hem niteliğini ve yapısal özelliklerini açıklamakta hem de değişimin tedrici olmadığını işaret etmektedir. Yukarıda değinilen, 'proje', 'toplumsal mühendislik' türünden kavramların varlık nedenleri de ayrıca bu tanımın sınırları içinde ele alınabilir. Bir son nokta da şudur: Türkiye'deki kültürel değişim, gerçekleştirilmek istenen siyasal dönüşümün hem toplumsal meşruiyetini hazırlamış hem de o oran ve ölçekte dönüşümün temellendirilmesi ve toplumsallaştırılması için zorunlu bir adım olarak görülmüştür. Ortada bu anlamıyla bir çelişkinin bulunduğundan söz edilebilir. Buna göre karşımızda *siyasal içerikli bir kültürel değişim* vardır. Daha açık söylemek gerekirse kültürel bir değişiklikten siyasal bir değişikliğe gidilmek istenmiştir. Tanzimat ve sonrasındaki büyük sıçramaların ana gerçeği budur.

Oysa birçok kaynakta 'doğru' kurgunun ve tarihselliğin bunun tersi olduğu öne sürülmüştür. Örneğin klasik Marksist analize göre bir üstyapısal kurum olan kültür toplumsal değişime bağlı olarak dönüşecektir. Toplumsal düzeyde gerçekleştirilen dönüşüm kültürün değişimine de öncülük edecektir. O

5 Bu durumu saptayacak bir örnek vermek gerekirse, 'Ortanın Solu' kavramı ele alınabilir. Bu, öncesi olmayan bir kavramdır. 1965 yılında, Abdi İpekçi'ye verdiği bir mülakat sırasında CHP Genel Başkanı İsmet İnönü kavramı ansızın ortaya atmıştır. Daha sonra kavramın açıklanması, tanımlanması için çok uzun bir süreç başlamıştır. Ne var ki, kavramın siyasal ve toplumsal dünyada kazandığı etkinlik toplumsal hazırlığın düzeyini göstermektedir. Aynı şekilde, kavramın *ansızın* oluşturulması ise gene bir 'ansız'lığa değil, tam tersine, sonunda onu popüler hale getirecek birikimin sezilmesine bağlıdır denebilir.

ilişki üretim kipleri üstünden kurulacaktır. Bir başka deyişle, teknolojideki dönüşüm beraberinde ideolojik dönüşümü getirecektir. Kültürün değişimi ancak bu bağlamda anlamlıdır. İdeolojik bir dönüşümden hareketle toplumsal değişimin hazırlanması özünde kabul edilebilecek, daha doğru bir yaklaşımla, önerilebilecek bir durum değildir.

Ne var ki, Türkiye'deki kurgu ve model açıkça bu yapının dışına çıkan bir özellik arz etmektedir. Kuşkusuz Türkiye'deki dönüşümü de öncelikle üretim ve sınıfsal temeline bağlı bir dönüşüm olarak irdeleyen kaynaklar mevcuttur. Türkiye'de özellikle 1960 ve 70'lerde yapılan çalışmalar çoğunlukla benzeri bir yaklaşımı içerir. Örneğin, Doğan Avcıoğlu'nun yeteri kadar sistematik olmasa da yapıtı bu sürecin ilk kaynakları arasındadır.[6] Bu model zaman içinde hızla artan bir yaklaşımla verimini çoğaltmıştır. Öte yandan, Taner Timur'un çalışması[7] da bu türden bir yaklaşım olarak anılabileceği gibi Ahmet İnsel'in,[8] Çağlar Keyder'in[9] yapıtı da aynı yöntembilimin çevresinde görülebilir. Fakat bu yapıtlar, özellikle 1923 sonrası siyasal oluşumları sınıfsal/tarihsel, dolayısıyla da 'somut/maddi' bir temel üstünde ele alan çözümlemelerdir. İlginç olanı bu yapıtlarda kültürün tekil bir sorunsal niteliğiyle hemen hiç değerlendirilmemesidir. Hatta ondan daha ileri bir husus olarak bu olgu sadece bir 'durum' olarak değil, bir 'neden' olarak tanımlanabilir. Çünkü *kültürel* olduğu kabul edilen dönüşümün salt *siyasal* dönüşüm olarak değerlendirilmesi, o bağlamda görülmesi, kültürün, ancak siyasalın olanak verdiği, dolayımsal bir olgu olduğunu kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Kendi içinde bağımsız, özerk, kendisine özgü tarihsel/toplumsal aksların kesişmesinden kaynaklanmış bir kültürel yapının olabil-

---

6 Doğan Avcıoğlu, *Milli Kurtuluş Tarihi, 1838'den 1995'e*. 4 cilt İstanbul: Tekin Yayınevi, 1998 ve *Türkiye'nin Düzeni: dün-bugün-yarın*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1998.

7 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi, 1993.

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

9 Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey: a study in capitalist development*, Londra: Verso, 1996.

diğine inanılsaydı, durum, muhtemelen farklı olacaktı.[10] Bu anlamıyla, Türkiye'de, kültürel yapıyı kendi bağımsızlığı ve toplumsalla olan ilişkisi içinde enine boyuna irdeleyen herhangi bir yapıt henüz yayımlanmamıştır demek fazla ileri gitmek anlamı taşımaz.

Bu durum bizi kültürelle toplumsal/siyasal arasındaki ilişkinin özellikle Cumhuriyet döneminde ve onun hazırlayıcısı olan 1839 sonrası dünyayı yorumlayan çalışmalarda nasıl ele alındığı sorusuna götürecektir, yeniden. Bunu doğal karşılamak gerekiyor; çünkü öncelikle, toplumsalın kültürel üstünden kurulmasını öngören bir ülke ve siyasal yapının mevcudiyeti başlı başına bir olgudur ve onun nedenleri üstünde durmak gerekir. Bu açıdan bakınca Türkiye'nin pozisyonu ilginç olmakla birlikte tekil gibi görünmemektedir. Aralarındaki farklara karşın tarihsel planda Türkiye'ye benzeyen bir başka ülke hemen devrim öncesindeki Rusya ve devrimi izleyen Sovyetler Birliği'dir. Yapılan birçok çalışmada devrim öncesi Rusya'da aydınlar arcılığıyla getirilen toplumsal dönüşüm model önerilerinin ciddi bir toplumsal kültürel dönüşümü öngördüğünü ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm çabası mikro tarihçiliğin önemli bir inceleme konusu olacak derecede ileridir.[11] Buna göre toplumsal ve zihinsel dönüşüm sadece kurumsal bir dönüşüm olarak gerçekleşmekle kalmayacaktır. Aynı zamanda semboller düzeyinde bir dönüştürümü de gerektirecektir.[12]

---

10 Bununla birlikte, şuna da değinmek gerek: böyle bir tanım Marksist anlayışın tanımladığı altyapı/üstyapı etkileşimine *rağmen* öne sürülmüş bir görüş değildir. Altyapıyla olan ilişkisini yok saymayarak, tersine onu vurgulayarak, onun bilincinde olarak, kültürün toplumsal özerkliğini kabul etmeyi öngören bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, yani Marksist kültürün sorunsallaştırılması bağlamında başvurulacak neredeyse klasik bir metin olarak bkz. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950.* New York: Columbia University Press, 1980.

11 Andrzej Walicki, A History of Russian Thought From Enlightenment to Marxism, tr. by Hilda Andrews-Rusiecka. Oxford: Oxford University Press, 1988. Richard Stites, Revolutionary Dreams: Utopia Dreams and Experimental Life in the Russian Revolution. Oxford: Oxford University Press, 1991.

12 Benzeri bir durum Osmanlı toplumunun son döneminde de ortaya çıkmıştır. Sürecin olgusal olarak nasıl geliştiğini inceleyen en iyi kaynak Selim Deringil'in çalışmasıdır. Araştırma, Abdülhamit döneminin semboller düzeyinde kendisini nasıl ürettiğini ortaya koymaktadır. Selim Deringil, *The well-protec-*

Bu anlayışın yeni değil, kökleri Orta Çağ, hatta daha öncesine inen bir yaklaşım olduğu bellidir.[13] Aradan geçen sürede işin özü önemli bir değişiklik göstermiştir. Daha erken dönemin 'anıtlar' ve anıtsal yapılar aracılığıyla oluşturduğu iktidar, göreli otantik bir anlayışı yansıtmaktadır. Buradaki otantik boyut iktidarın *tartışılmayan* bir unsur olmasından kaynaklanır. Mutlak olan, herkes tarafından kabul edilen bir iktidar kendisini *göstermek* için sembolizma kurmaktadır. Hatta sembolleri meydana getiren yapıların önemli bir bölümü köprü, sur, cami, kilise, çeşme gibi işlevsel yapılardır. Oysa zamanla işin özü önemli ölçüde değişecek, toplum-iktidar arasındaki sembolizma farklı bir zemine oturacaktır.[14] Yani oluşum içinde iktidar, tartışılan bir şeydir. Siyasal olan güçlenmiş, bu da iktidar sorgulaması anlamına gelen bir muhalefete dönüşmüştür. Belki mutlaklaştırılmak istenmektedir ama özü itibariyle artık mutlak bir iktidar söz konusu değildir. Buna bağlı olarak, iktidar, kendisini salt semboller ve anıtlar üstünden değil, doğrudan kültürel yapının dönüşümü aracılığıyla oluşturacaktır. Hatta dönüşerek ortaya çıkan kültürel yapının bizatihi kendisi iktidar olacaktır.

Gerek 20. yüzyıl başında Türkiye'deki, gerekse farklı toplumlardaki uygulama doğrudan bu anlayış etrafına yerleşir. Bu

---

ted domains: ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876–1909. Londra; New York: I.B. Tauris, 1998. Farklı bir açıdan bakan fakat bir başka dönemin ruhunu nasıl kurduğunu ve toplumla özdeşleştirdiğini 'gösteren' bir başka yapıt ise şudur: Cahit Kayra, *III. Mahmud'un İstanbul'u: Bostancıbaşı Sicilleri*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Yayınları, 1992. Bununla birlikte özellikle bu son yapıt ve kapsamında bulunan yapıların oluşturduğu iktidar 'kod'larının Batı toplumlarındaki kodlardan ve göstergelerden farkı ayrıca incelenmeyi beklemektedir.

13 Bu konuda şu kaynağa bakılabilir. Willem Pieter Blockmans, Wim Blockmans, *A History of Power in Europe*, 1997.

14 Bununla birlikte totaliter iktidar dönemlerinin de her defasında monumentalizme başvurduğu özellikle III. Reich Almanya'sında, Stalin 'baroku'nda, Çavuşesku Romanya'sında ve hatta Kemalist dönem Türkiye'sinde açıktır. Cf. *Igor Golomstock*, Totalitarian Art in the Soviet Union, the Third Reich, Fascist Italy, and the People's Republic of China, tr. by Robert Chandler, New York: Icon Books, 1990. Totalitarizmle monumentalizm arasındaki mimarlık ilişkisinin özellikle son dönemdeki yansımaları ve değerlendirmeleri için bkz., Neil Leach, ed., *Architecture and Revolution*, Londra: Routledge, 1999.

yaklaşımı ve modeli modernitenin kendisi olarak vazetmekte herhangi bir yanlışlık yoktur. Tersine, modernite tam anlamıyla hayatın kültürel olarak değiştirilmesi sürecidir. Bu anlamıyla hayatın dönüştürümü öncelikle gündelik hayat kavramının keşfiyle başlayan bir süreçtir.[15] Ondan sonraki aşama o hayatı meydana getiren unsurların her birisine, Foucault'nun deyişiyle 'mikro' alanlara dönük müdahalelerdir. Gene Foucault'nun belirlemesiyle, bu süreç, 17. yüzyıldan itibaren başlar ve kendisini iktidarın gizliliği ile var eder.[16] Bu nedenle, kültür, iktidarın kendisini oluşturmasının ve oluşturduğu kurumsal/zihinsel yapıyı pekiştirmesinin en önemli ve temel aracı haline gelir.

20. yüzyıl, iktidar kavramının ideoloji kavramıyla sorunlu bir ilişkisine tekabül eder. İktidar sadece belli bir monarkın veya belli bir hanedanın iktidarı değildir. İktidar, bu çağın, belli bir ideolojinin zamanları ve toplumları aşacak bir biçimde, bütünüyle zihniyete dayalı olarak kurduğu sistemdir. Böyle bir iktidar olgusu siyasetin önüne ilk kez çıkmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak da, iktidar, kendisini, öncelikle, belli bir *tarz* olarak ifade edecektir. Bu, iktidarın kültüre müdahalesi, iktidarın kültür aracılığıyla kurulması sürecidir. Kültürle ideoloji arasında, sosyolojinin getirdiği özdeşliklerin dışında, bir öncelik-sonralık ilişkisinin kurulması da ilk kez bu evrede ortaya çıkar. Kültür, artık, sadece sosyolojinin bulduğu bazı ilintiler aracılığıyla belli bir dönemin iktidarına ait olma özelliğini yitirir. Doğrudan doğruya iktidarın biçimlendirdiği bir olguya dönüşür. Sosyalist, faşist, komünist yaklaşımların kurduğu kültür modellerini, bu bağlam içinde, modern bir dönüşüm diye tanımlamak gerekir.*

15 Bu bağlamdaki büyük literatürün içinde özellikle de Certau'nun çalışmalarının burada sürdürülen mantığın temellendirilmesi açısından özel bir önemi vardır.

16 Bu değerlendirmenin farklı bir genetik dönüşümü için bkz., Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault/ edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

(*) Burada bu ilintinin doğruluk veya yanlışlık boyutunu tartışmıyoruz. Yalnızca bu saptamayı yapmakla yetiniyoruz.

Meydana çıkan bu gelişmede kültürün başlı başına bir öncü rol oynadığı açıktır ve gene böyle bir gelişmenin hangi dinamikler çerçevesinde ortaya çıktığı özel bir problem olarak ele alınmayı gerektirmektedir. O türden bir çalışmanın yeri burası değildir. Fakat çok kısa da olsa değinilecek birkaç husus işin özüne dönük bir değerlendirmeye olanak vereceğinden onlara değinmek kaçınılmaz görünüyor.

Kültürü bu şekilde *öncü* bir olgu konumuna yükselten başlıca iki oluşumdan söz edilebilir. Aynı zamanda moderniteyi de hazırlayan bu oluşumlar iç içe geçmiş iki halka olarak gelişen romantisizm ve milliyetçilik, bu ikisi arasındaki açık ve dolaylı ilişkilerdir. Özellikle romantisizmin milliyetçiliğe, onun da ulus devlete açılan kapıları kültürün başlı başına kurucu bir olgu diye görülmesinin en önemli unsurları arasındadır. Farklı kaynaklarda farklı tarihlendirmeler bulunmakla birlikte,[17] Porter ve Teich'e göre 1789–1848,[18] Brookner'a göre 1800-1880 arasında[19] keşfedilen yaklaşımlar, Batı'nın yeni bir kurucu zihniyet geliştirmesine olanak vermiş, bu zihniyet özünü ulusçu hamlelerde bulmuştur. Bu, romantisizmin birinci kuşağıdır. İkinci dalgası 1848–1914 arasında açılan bu anlayış,[20] Gellner'in tanımladığı anlamda ulusçulukla iç içe geçen bir modernitenin ortaya çıkabilmesi, kendisini tanımlayabilmesi, öncelikle bir kollektivite bilincini zorunlu kılmaktaydı. Bu açıdan bakıldığında bizatihi ulus kavramının bu anlama geldiği öne sürülebilir. Bu değerlendirmenin temelinde de Herderci bir modelin yattığı kuşkusuzdur. Onun eteklerinden doğan 'yeni' değerlendirmeler bir yandan kollektivite bilincini oluş-

17 Bu konudaki klasik kaynak olarak şu çalışmaya bakılabilir: Hans Eichner, ed., *'Romantic' and its Cognates: The European History of a Word.* Toronto: Toronto University Press, 1972.

18 Roy Poter ve Kikulas Teich, ed. *Romanticism in National Context.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

19 Anita Brookner, *Romanticism and Its Discontents.* Londra: Penguin Books, 2000.

20 Bu dönem, 'aklın krizi' diye adlandırılan dönemdir. Ayrıntıları için bkz. J.W. Burrow, *The crisis of reason: European thought, 1848–1914.* New Haven, CT: Yale Univeristy Press, 2000.

tururken bir yandan da o bilince zemin hazırlayacak elemanları ortaya çıkarmaktaydı. Bu bağlamda, ulus kavramının kendisi başlı başına bir kollektivite olanağıydı ve bu olanağın siyaseten elde edilmesi söz konusu değildi.

Siyaset, *öncelikle,* kültürel bir temelde tanımlanmış olan çeşitli kavramların (hepsi 'ulusal' olmak üzere, yurt, geçmiş, tarih, coğrafya, dil, mitoloji, edebiyat, vb.) billurlaşma ekseniydi. Bu sürecin kaynağı Fransız Devrimi'ydi. Onun getirdiği kollektivite bilinci, daha farklı bir mantığa yaslanmaktaydı. Bununla birlikte sadece kollektivite bilinci olarak görülmemesi gereken, arkasında modern ulus devletin kaynaklarını saklayan bu süreç, devrimin hemen sonrasında, Avrupa'da çok farklı yönelimler içine giriyordu. Nitekim Porter ve Teich, bu oluşumu açıklıkla saptamakta ve romantisizmin, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi Avrupa'nın temellerini sarsan bir dönemde biçimlendiğini vurgulamaktadırlar.[21] Buradan devam ederek, yazarlar, romantisizmin, Fransız Devrimi sonrasında 1815'e kadar devam eden sürece bağlı olarak biçimlendiğini de özenle kaydetmektedir. Romantisizmin tarih sahnesinde belirişinin ikinci önemli nedeni ise, bu hamlenin 'hem yeninin yarattığı şoka bir cevap olması hem de o şoku yaratmasıydı.'[22] Bu nedenle, romantisizm 'ne sadece ilerici ne gericiydi, ne bütünüyle liberal ne bütünüyle otoriteryendi, ne eşi görülmemiş bir cumhuriyetçi ne de monarşistti'.[23] Bu iklim içinde, şairler ve yazarlar 'yalnızca kendi işleriyle meşgul' olamazlardı. Gene bu gelişmenin bir sonucu olarak, bu kargaşa ortamı, evrensel semboller dünyasının yeniden yaratılmasını zorunlu kılacak, o da Faust, Prometheus, Frankestein, İsa gibi tiplerin bir kez daha yorumlanmasına yol açacaktı.

Politik yönsemeleri açısından romantisizm daha da ilginç bir serim ortaya koyuyordu. 'Erken 19. yüzyıl Fransa'sında romantisizm, kendisini gelenekselci bir geçmiş nostaljisiyle

21 Porter ve Teich, *Romanticism*, 3.

22 *A.g.y.*

23 *A.g.y.*

özdeşleştirmekteydi. Bu özdeşlik, Aydınlanmanın din dışılığıyla (*irreligion*) terörün birincil yükselişini aşma arzusuna tekabül ediyordu. Fakat 1820 sonrasında bu oluşum (Victor Hugo dönemi) liberalizm umutlarıyla iç içe geçmiştir.'[24] Porter ve Teich'in bu bağlamda önemle işaret ettiği bir gerçek unutulmaması gerektiği kadar epeyce de açıklayıcıdır. Çünkü yazarlar, romantiklerin aynı zamanda 'siyasal yaratıklar'[25] (*political animals*) olduğunu belirtmektedir.[26] Bu, o kadar böyledir ki, romantik edebiyatın köşe taşlarından Stendhal, ressam Delacroix'yı Yunan bağımsızlık savaşına katılmaktansa olanları gazetelerden okumayı tercih etti diye suçlayacaktır. Bütün bu oluşumun ulus kavramıyla nerede ve nasıl kesiştiği ise gene bu çalışmada dikkate getirilen bir başka husustur. Yazarlar, romantiklerin, yaşadıkları nostalji duygusu bağlamında burjuvazi öncesi bir geçmiş arayışını izlediklerini ve bu anlayışla 'kendi ulusal köklerine' baktıklarını, 'tarihe, folklora,[27] halk şarkılarına, saf, yerel dil, konuşma, ifade geleneklerine yeni kökler salmaya' çalıştıklarını[28] saptamaktadır. Buradan vardıkları sonuç şudur: 'Romantikler, geçmişte başlayan ve yaşayan hafızada devam eden, bugüne seslenen, bugünü yönlendiren ve besleyen ulusal, hatta 'ırksal' bir kişilik ve süreklilik aramışlardır.'[29]

Bu çerçevedeki hamlelerde 'icat' ve 'keşfetme' arasındaki fark ortadan kalkmıştır. Buna örnek olarak yazarlar, Yunanistan'daki dil oluşumunu örnek göstermektedir: 'Yunanistan'da yeniden bulunan ve şiddetle savunulan anadil sadece bir halk ağzı (diyalekt) değil, aynı zamanda klasik antikitenin ta ken-

---

24 *A.g.y.*

25 'Hayvan' kelimesi Türkçe'de bütünüyle olumsuz bir anlam yüklendiğinden '*political animal*' kavramını 'siyasal yaratık' olarak çevirmeyi tercih ediyoruz.

26 *A.g.y.*, 4.

27 Özellikle bu bağlamın, folklor alanındaki gelişmelerin Türkiye'de de nasıl ortaya çıktığını ve bunun yeni ulusal kültür oluşturma çabasının nasıl en önemli bileşenlerinden birisi olduğunu gösteren bir çalışma olarak şu kaynak son derecede yararlı ve önemli bilgiler ortaya koymaktadır:

28 *A.g.y.*, 5.

29 *A.g.y.*

disiydi[30].'[31] O dönemde Avrupa'da etkinleşen romantisizm için yazarların saptadığı 'ciddi' bir tehdit, 'yerel ulusal kültürleri güçlendirecek tarihsel mitlere dönük 'sahteciliklere' başvurulmasıydı.'[32] Bunun sonucu olarak da romantiklerin 'yurtseverlik ve milliyetçilik' yönünde hareket etmeleri kaçınılmazdı.[33] Milliyetçiliğin kişisel 'bünye'de ne ifade ettiği, bunun düşünür veya sanatçı ile nasıl bağdaştığı ise başlı başına bir sorundur. Bu bağlamda öne sürülen görüş ise şudur: Romantikler, 'düşünce dünyası ile eylem dünyasını yani gerçekle ideali' birbirinden ayrı iki varlık olarak görmüş, bunların arasındaki farkın giderek genişlediğini varsaymıştır. Bazı romantikler, bu ikilemi 'kaderi tercihleri haline getirerek' aşmaya çalışmıştır. Buradaki kader, *ulusal kaderle* özdeşleştirilmiş bir kaderdir.[34] Nihayet bu yönde hareket eden yazar ve düşünürlerin etkisi ise daha önceki dönemlerle karşılaştırılamayacak derecede yoğundur. Etkinlikleri daha önceden düşünülemeyecek bir düzeye ulaşmıştır.[35]

Tüm bu oluşum, yukarıda da değindiğimiz üzere, bilhassa tarih ve dil konusunun ayrı bir önem verilerek ele alınmasına yol açmıştır. Her iki olgu da yeni bir toplumsal kültür ve duyarlılık geliştirmenin birincil ve başlıca dayanağı olarak düşünülmüştür. Bu nedenle farklı toplumların ortaya çıkardığı farklı romantisizmlerin belki de tek ortak noktası bu iki olgu dolayında hazırlanan simetrik yaklaşımlardır. Hatta von Engelhardt'm saptamasıyla, 'tarih, romantisizmde evrensel bir ilke' niteliği de kazanmıştır.[36] Tarih, bu anlamda, bir 'arşiv bilgi-

30 Bağımsızlığını yeni kazanmış Yunanistan'da dil ve edebiyat bağlamındaki gelişmelerin neler olduğu şu yapıttan bütün ayrıntısı ve diğer (kültürel) açılımlarıyla birlikte izlenebilir. Gregory Jusdanis, *Belated Modernit and Aesthetic Culture: Inventing National Identity.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

31 Porter ve Teich, *Romanticism,* 5.

32 *A.g.y.*

33 *A.g.y.*, 5-6.

34 *A.g.y.*, 6.

35 *A.g.y.*

36 Dietrcih von Engelhardt, 'Romanticism in Germany', in R. Porter ve M. Teich, *Romanticism.* 114.

si' değil, salt geçmişin muhasebesi değil, üretken, yaratıcı, bugünün yani, daha gerçek bir ışıkta düne ait olan ve görülmesi gerekenleri gösteren bir olgudur.[37] İlgi, tarihin sadece belli bir dönemine değil, bir bütün olarak geçmişe yöneliktir.

Tarih, tarihin özünü anlamamızı sağlayan bir bağlamdır sadece. Gerçek, idrak edilmiş olan bütünde yer almaktadır. Geçmiş bilinci, sadece bugünün bakış açısından bakılarak anlaşılması gereken bir şey değildir; geçmiş, kendi perspektifinden algılanmalıdır.[38]

Bu algılayış, sadece tarihin biçimlendirilmesini ve yeniden kurgulanmasını değil, toplumsal içindeki bireyin konumunu da yeniden belirlemektedir. Birey artık rasyonelle irrasyonel arasında, yerelle evrensel arasında yer alacaktır ve hiç kimse tarihin sınırları dışına çıkabilen bir varlık olarak düşünülmeyecektir. Hatta gene Engelhardt'ın vurguladığı gibi, bu durumun nihai uzantısı, devlet adamlığının, Adam Müller tarafından getirilen yeni tanımıdır. Müller'e göre, 'devlet adamlığı, bilim, sanat ve siyasal yaşamın, organik bir tarih kavramı temelinde 'uzlaştırılması'dır.'[39] Bu anlayışın nihai tanımını Schlegel yapacak ve 'tarihçi geçmişe bakan bir peygamberdir' diyecektir.[40] Engelhardt'ın buna bağlı olarak romantiklerin tarihi nasıl algıladıklarına dönük yorumu son derecede ilginçtir: 'tarih salt geçmişe dönük bir derinleşme değildir; tarih, kökenleri (*origins*) daha yüksek olan asli noktasına yerleştirir; gizil olanı açığa çıkarır; *tarih, ilerlemeci bir geriye gidiş ve geriye giderek yapılan bir ilerlemedir*'[41] Bu anlayışın zaman zaman kozmopolitan bir düşünceye doğru açılmasına karşın hızla yurtsever bir düşünceye doğru kayması ve hatta orada nispeten donuklaşmasının nedeni, Napolyon ordularının Avrupa'yı işgali ve hızla yükselen Fransız milliyetçiliğidir.

---

37 *A.g.y.*, 115.

38 *A.g.y.*, 115-116.

39 Adam Müller, *Elements of Statesmanship*. Aktaran, *A.g.y.*, 116.

40 *A.g.y.*, 117.

41 *A.g.y.*, Bizim vurgularımız. Bu anlamda Yahya Kemal'in 'kökü mazide olan atiyim' deyişi gerçek anlamını kazanmaktadır.

Engelhardt'ın bu anlayış içinde somutlaştırdığı bir diğer nokta, romantik edebiyatçıların birer 'çevirmen' oluşudur. Engelhardt'a göre, bütün romantik edebiyatçılar, geçmişin ulusal ve yabancı edebiyatlarını ana dillerine çevirmiştir ve bu büyük bir başarı sayılmak gereken bir hususdur.[42] Burada ilginç olanı bu yaklaşımın, gerek ulusal gerekse yabancı fakat *geçmişe ait* birikime duyulan hassasiyettir. Bu anlamda romantisist hareket bir benlik bulma sürecine dönüşecektir. Bu benlik, ancak geçmişin külleri arasında aranırsa bulunabilecek bir şeydir. Farklı kişilikler bu doğrultuda farklı yönelişler içine girmekten çekinmeyecektir. Fakat tümündeki ortak kaygı, somut, katı, dayanıklı bir geçmiş bulmaktır. Schlegel için bu Atina demokrasisi, Novalis için Hıristiyan Orta Çağ'dır. Bununla da yetinmeyerek, romantikler, benlik arayışını mezhep değiştirme noktasına kadar götürmüşlerdir. Chateaubriand, Schlegel gibi, Katolisizme, dönerken, bir örneği, özellikle 1848-1914 arasında yaşanan *philhellenic-philroman* yaklaşımı, kendi öz benliğindeki sorunları çözmek için ortaya koyuyordu. Freud'un, Akropolis'e olan tutkusuna[43] ve onun karşısında yaşadıklarına çok benzer bir duyguyu *Rene* yazarı da diplomat olarak Roma'ya tayin edildiğinde yaşayacaktı. Anılarında, 'Roma'ya, o harabeler içinde kendi öteki benimi *(for my other self-mon autre moi-meme)* aramak için gittim' diyecektir.[44] Çok sonra bir tarihte Baudelaire de bir romantisist olarak hâlâ aynı duygunun sarsıntılarını geçirmektedir. Constantin Guys hakkında yazdığı çok tanınmış yazısında, *Kötülük Çiçekleri* şairi, kendisini *'a self avid for non-self (un moi avide du non-moi)'* diye tanımlayacaktır.[45] Aynı duygunun mo-

42 *A.g.y.*, 120.

43 Bu olguyu farklı bir bağlamda da olsa şu makalemde incelemiştim: Hasan Bülent Kahraman, 'Twin Towers:'Terrible Machine' or the reality questioned', in Feride Çiçekoğlu et.al., ed., *9/11: New York-İstanbul*. İstanbul: Homer Kitapevi, 2003.

44 Francois Rene De Chateaubriand, *The Memoirs of Chateaubriand*. Selected, translated and with an introduction by Robert Baldick. New York: Alfred A. Knopf, 1961.

45 Charles Budelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*; tr. and edited by Jonathan Mayne. New York, N.Y.: Da Capo Press, 1986.

dernist şiirin büyük ustası T.S. Eliot'ta da görülmesi, onun da en nihayet milliyet ve kilise değiştirmesi, romantisist yaklaşımın tarih/geçmiş bağlamında ortaya çıkardığı en dramatik oluşumlardan birisidir.

Türkiye ve Romantisist Bağlam Ögeleri ve *Volk* Kavramı

Bu 'arayış' bağlamı romantisist dönemin daha geniş çaplı arayışlarına dönüşmekte gecikmez. O arayışlar ise bir kişisel öz/ne arayışından çok kimlik arayışlarına karşılık gelir. Ulus, devlet, toprak, etnik köken ve dil arayışı bu süreci tamamlar. Özellikle Herder'in başlattığı etnik kökenli romantik yaklaşımla Fransız Devrimi'nin getirdiği kültürel kökenli ulus yaklaşımı arasındaki fark, yeni Türkiye'nin oluşumunda, birbirinden kopuk, birbirine kapalı iki ayrı süreç olarak gelişmedi. Tersine, garip ve özgül bir model oluşturacak biçimde bu iki yaklaşım bir arada bulundu. Bu çelişik durum kendi içinde de eklektik bir yapı meydana getiriyordu. Örneğin, Herder'in *volk* kavramı şiddetle benimseniyordu. Kavramın kapsamında bulunan ve bir 'milliyet' tanımlayan yaklaşımının somutlaşma noktaları öne çıkarılıyordu. Buna bağlı olarak geçmiş efsaneler, kökenler, ilksel kaynaklar bulunmaya çalışılıyordu. Gene bu yaklaşımın bir uzantısı sayılabilecek olan Fichteci yaklaşımın ögeleri de benimseniyordu. Fichte'nin önerdiği ulus devlet[46] yeni Cumhuriyet'in belkemiği idi. Hatta Cumhuriyet öncesi Türkçü anlayışları genel olarak Herderci, Cumhuriyeti de Fichteci diye yorumlamak pek yanlış olmayacaktır. Fakat bundan daha da ilginç olanı, bu sürecin aynı zamanda Fransız Devrimi'nin biçimlendirdiği *iradeci* anlayıştan etkilenip beslenmesidir. Fichte'nin getirdiği yaklaşımın çok daha politik bir katılıkla somutlaşması olan bu anlayış Cumhuriyet'in kurucu

46 Fichteci ulus devlet ilkeleri şu kaynaktan izlenebilir: Anthony Harold Birch, *Nationalism and National Integration*. Londra: Routledge, 1989. Ayrıca, H.C. Engelbrecht, *Johann Gottlieb Fichte: A Study of his Political Writings with Reference to his Nationalism*, New York, 1933.

iradesini ve meşruiyetini oluşturur. Bu itibarla, Cumhuriye'tin ulus (devlet) modelini üçlü bir yapı olarak görmek mümkündür. Fakat burada özellikle ilginç olanı, İttihat ve Terakki döneminden başlayarak, Cumhuriyet'te doruğuna ulaşan sürecin halk (*volk*) kavramına özellikle yüklediği anlam olmuştur.

Bu kavramın, *volk*, Türk modernleşmesi içinde oynadığı oldukça ilginç bir rolden söz etmek gerekir. Bilindiği üzere kavram ilk kez Herder tarafından tanımlanmış, daha sonra Alman romantisizminin gelişmesinde ve belli bir ulus devlet anlayışının oluşmasında önemli ve öncü bir rol oynamıştır. Daha önce değindiğimiz noktaların ötesinde Herder'in ele aldığı şekliyle *volk* kavramını biraz daha açmakta yarar var.

Herder ve Volk *kavramı*

Herder'e göre bir topluluğun belkemiğini meydana getiren ana oldu dildir. Dil bir topluluğu birbirine bağladığı kadar onu başka topluluklardan da ayıran, farklı kılan biricik kavramdır. '*Dil, bir topluluğu, daha önceki nesillerin düşüncelerini, duygularını ve önyargılarını sonrakilere aktarmak suretiyle onları geçmişlerine iliştirir. Bu olgular, daha sonraki kişilerin bilincine derin bir biçimde işleyecektir.*'[47] Herder, dile gömülü bir tarihsel geleneği paylaşanları *Volk* veya milliyet (*nationality*) olarak tanımlamaktadır.[48] Gene Herder'e göre, politik birliğin temelini meydana getiren gerçek doğal ve organik temel bu ruhsal niteliktir (*spiritual quality*).[49] Dolayısıyla, gene Barnard'ın Herder'den aktardığına göre, 'bir topluluğun kimliğinin homojen bir birlik olarak kurulmasını sağlayan asal ölçüt dildir. Dil olmaksızın *Volk* bir saçmalıktır/soyutluktur (*Unding*)'.[50] 'Bu biri-

47 F.M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 1965, 57. Ayrıca, bkz. F.M. Barnard, ed. *J.G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

48 *A.g.y.*

49 *A.g.y.*

50 Aktaran, Barnard, *Herder's*. 57.

cik bilinçliliği ne kan ve toprak ne de fetih ve siyasal karar (*fiat*) tehdit edebilir. Aksine, bir sosyal olgunun varlığını ve devamlılığını tek başına sağlayacak olan şey dildir. Bir *Volk*'un devleti ortadan kalksa bile kendi dilsel geleneklerini koruyabildiği sürece bir ulus kendisini koruyabilecektir.'[51]

Ne var ki, dil sadece bir birlik unsuru değildir. Aynı zamanda bir topluluğun başkalarından farklı olduğunu aracılığıyla anlayacağı öge de gene dildir. Topluluklar, başkalarının öteki dilleri konuştuğunu ayrımsayarak kendilerinin onlardan farklı olduğunu görecektir. Bu nedenle, Herder'e göre, *Volk*, bu kuramda, insan soyunun, dille var olan doğal bir bölümüdür. İnsanlar, dillerini en kutsal ve seçkin varlıkları olarak korumalıdırlar. Bu nedenle de farklı uluslarla karışıp kaynaşmaları (*intermixture*) önlenmelidir.[52] Bu mantığın doğal sonucu olarak, '*dille siyaset arasında kurulan bu bağ neticesinde ulus kavramının en çok kabul edilmiş anlamı çok köklü bir değişiklik geçirecektir. Buna göre, ulus, artık bir siyasal egemenin mevcudiyetinde bir araya gelmiş olan yurttaşların birliği değildir. Ulus artık ayrı, doğal bir varlıktır ve siyasal olarak tanınması ancak ortak bir dile sahip olmasına bağlıdır*'[53] O kadar ki, bu tanımlarının bir adım ötesinde getireceği Volk-devlet kuramında Herder, bu kavramın en sağlıklı ve doğal yapı olduğunu öne sürecek,[54] böyle bir oluşumun daha üst düzeyde bir siyasal otoriteye hakim olan bir siyasal egemenin varlığını *gereksinmediğini* belirtecektir.[55]

Bununla birlikte, *Halk*'ın sahip olduğu dilin ne olduğu, niteliği, başlı başına bir sorundur. Herder de bunun farkındadır ve 'o' halk dilinin toparlanabilmesinin ayrı bir çalışmayı gerektir-

51 Barnard, *a.g.y.*, 57-58.

52 *A.g.y.*, 58.

53 *A.g.y.*, 59.

54 Bununla birlikte, Herder, *Volk* kavramına sayısız yerde sayısız anlamlar yükleyecek, onu farklı bağlamlarda ele alarak tanımlayacaktır. Bu tanımlar zaman zaman birbiriyle çelişebildiği gibi çoğunlukla da birbirini tamamlar niteliktedir. Bütün bu farklı anlamların 'kartografik' bir dökümü için bkz. Georgiana R. Simpson, *Herder's Conception of 'Das Volk'*. Chicago, Illinois: Private Edition, Distributed by The University of Chicago Press, 1921, 4–15.

55 Barnard, *Herder's*. 63.

diğini belirtmektedir. Nitekim bunun bir uzantısı olarak da bizatihi kendisi halk dilinden şarkı, türkü örnekleri derleme yoluna gidecektir.[56] Her ne kadar Yahudi tarihini ele alarak, Herder, dil-milliyet ilişkisini toprak, anayasa, aile veya kabile kökeni, atalar gibi dört farklı unsura da bağlamışsa da, bu yaklaşım gerçekten de yeni bir milliyetçilik anlayışının doğup gelişmesine yol açmış, geç Osmanlı döneminde kendisini gösteren milliyetçi akımlar da, Ziya Gökalp geleneği içinde erken Cumhuriyet'in biçimlendirdiği milliyet duyguları da çok geniş ölçüde Herderci yaklaşımdan derin bir biçimde etkilenmiştir.[57] Bu da Türkiye Cumhuriyeti'nin başından beri koruduğu, bir yanıyla Durkheim anlayışına bağlanan ve Ziya Gökalp'in bu düşünüre olan bağlılığı üstünden devralınan 'organik toplum' anlayışıdır. Organik toplum kavramı ve yaklaşımı korporatist bir anlayış içinde bugün de varlığını sürdürmektedir.

Herder'in görüşleriyle Türkiye'de daha sonraki dönemlerde bu yönde ortaya çıkan bazı 'uygulama' benzerlikleri de şaşırtıcıdır. Çünkü kendisinden 1787 yılında *Alman Ulusal Aydınlanması Enstitüsü* kurmak için bir hazırlık yapması istendiğinde Herder sadece Alman dilini yüceltecek bir enstitünün kurulmasının yeterli olduğunu düşünmüştür. Ne var ki, bu kurum bir tür kültür parlamentosu gibi çalışacaktır. Almanca'yı geliştirdiği ve yaygınlaştırdığı oranda bu kurum, Almanya'da mevcut olan sınıf farklılıklarını da yok edecek, bu da 'genel irade'nin yüceltilmesine ve etkinleşmesine yol açacaktır.

'Halk' ve Türk Kurucu Modernist İdeolojisi

Bu model Türkiye'de, *Türk Dil Kurumu* tarafından aynen benimsenmiştir. Sadece kurumun bunu benimsemesi değildir önemli olan. Kurumun oluşumu da gene bu anlayışın bir

56 Bu derlemelerin listesi ve örnekleri şu kaynaktadır, Simpson, *Herder's*. 15–22.

57 Bu etkilenmenin bütün boyutlarıyla tartışıldığı çok önemli bir kaynak şudur: Günay Göksu Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük, 1931–1946*; İngilizce'den çeviren, İsmail Kaplan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

uzantısıdır. Kurum, bir yandan *Tarama Sözlüğü* aracılığıyla halk ağzından sözcük derleme yoluna gitmiş bir yandan da hızla siyasal bir içerik kazanmıştır. Ne var ki, 'öz' Türkçe'nin en keskin savunucularından birisi olan ve muhtemelen 'milliyetçi' yaklaşımlarla politik düzeyde bir ilişkisi bulunmayan Nurullah Ataç'm toplumdaki ekonomik ve toplumsal sorunları çözmenin yolunun da dil özleşmesinden, arınmasından geçtiğini söylemesi son derecede manidardır.[58] Bütün bu etkinliğe rağmen bu süreçte önemli olan husus 'Halk' kavramının hızla dil kavramının önüne geçmesi ve özellikle Cumhuriyet döneminin en belirleyici ögelerinden birisi olmasıdır.

Soyut, başından itibaren yüceltilen, gerçekten uzak yakından ilgisi olmayan ideal bir kavram olarak belirir halk kavramı. Bir anlamda elitlerin temellendirmek istedikleri projeyi taşıyacak, tutacak zemindir. Bu nedenle de önce halkın tanımlanması gerekir. Bu tanımlama, gerçek değil, olması gereken bir halkı gündeme getirecektir. Birçok kaynakta belirtildiği gibi halk/çılık sadece bir tek ideolojinin vurgulayıp öne çıkardığı bir kavram değildir. Tersine, sağdan ve soldan hemen bütün ideolojiler kendi tanımladıkları, kendi özgül anlamlarını yükledikleri bir halk anlayışını gündeme getirmekle işe başlarlar. Bu açıdan bakılırsa sadece Cumhuriyet döneminin değil ondan daha önceki akımların da gündeme taşıdığı bir halk/çılık söz konusudur. Bu anlamda en önemli çıkışın gene İttihat ve Terakki döneminde yapıldığı açıktır.

Bununla birlikte Ziya Gökalp'ten devralınan bir kuramsal yaklaşımla halkçılığı en çok yücelten ve halkçılığı sistematik

58 Bununla birlikte Türk Dil Kurumu zaman içinde politik bir içerik kazanmıştır. Bu dönüşüm yeterince incelenmemiştir. Dönüşümü sağlayan bilinç, dönüşümün yönü mutlaka ele alınması gereken bir olgudur. Çünkü 1980 askeri yönetimi tarafından kapatılmadan önce kurumun savunduğu dil, Türk kültür ve siyasal yaşamında 'solculuğun' bir göstergesiydi. Değindiğim anlamda yapılacak bir çalışma bu kavramlaştırmanın niteliği ve kısıtlamaları, o arada Türkiye'deki solculuk anlayışının milliyetçilikle olan ilişkisi hakkında da önemli ipuçları verecektir. Türk Dil Kurumu hakkında bu yönde yapılmış bir çalışmanın *prologomena*'sı olarak şu yazımız bakılabilir: Hasan Bülent Kahraman, 'Bir Politik Kurum ve Süreç Olarak Türk Dil Kurumu', *Gösteri*, Temmuz 2002, no. 239, 46–52.

ideolojisinin bir parçası haline getiren Kemalist dönemdir. CHP, resmi ideoloji haline gelirken oluşturduğu semboller demetinin özeti demek olan Altı Ok'tan birisini *halkçılık* olarak saptayacaktır. Fakat ondan daha öncesi vardır. Erken cumhuriyet dönemi romancılığının en önemli adımlarından birisi olan *Yaban*, daha savaşın sürdüğü bir dönemi ele alır ve anlatır.[59] Çarpıcı olan, o romanın kahramanı subayın halkı tanımadığını fark etmesi, halkla arasındaki uçurumu görmesidir. Ondan sonrası daha da vahimdir: subay kendisini, halkın gözündeki niteliğiyle ifade edecek ve 'yaban' diye tanımlayacaktır. Bu, erken cumhuriyetin programatik yaklaşımını tayin eden bir adımdır. Ondan sonra bütün tartışma seçkinci bir proje olan Cumhuriyet ideolojisinin kendisini halktan uzak aydınlarla kuşatılmış olarak görmesi ve göstermesi olacaktır. Aynı şekilde bütün çaba da projenin bu kesimden kurtarılıp halka mal edilmesine yöneltilecektir.

Halkçılık Projesi İçin Modeller

Bu model, değişmeyen bir ilke olarak, yakın dönem düşünce dünyasının en önemli koşulunu meydana getirir. Sadece erken cumhuriyet döneminde ve Atatürk'ün söyleminde öne çıkan bir kavram olmakla kalmaz halkçılık. Zamanla oluşturulan daha 'üst' proje ve önermelerin belkemiğini de çatar. Örneğin, belli kesimleri en fazla etkilemiş kitaplardan birisi olan *Kültür Değişmeleri*'nin yazarı Mümtaz Turhan'ın diğer kitabı *Batılılaşmanın Neresindeyiz* bunun tam bir göstergesidir. Turhan, aydınların Batılılaşma projesini yanlış yönlendirdiklerini yazmakla kalmaz. Batılılaşma projesi başarılamamıştır da. Bunun nedeni temellerin yanlış seçilmesidir. Onların başında Batılılaşmanın toplumu eğitmek olduğunu bilememek, düşünmemek gelmektedir. Bu, aydınların sorumluluğunda (veya sorumsuzluğunda) olan bir şeydir. Oysa öte tarafta halk vardır. Halk, dokunulmamış, mutlak, saf bir kaynaktır. Onu herhangi

59 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

bir şey için suçlamak anlamsızdır. İşe, bu kaynağın değerini bilerek, ona gereken önemi vererek başlamak gerekir. Bu yaklaşımın iki ucu arasındaki çelişki açıktır. Bir yanda hep yanlış yapan, sürekli eleştirilen ve kınanan aydınlar bulunmaktadır. Öte yanda halk vardır. O yüceltilen bir olgudur. Ama gene de yapılması gereken *halkın eğitilmesidir*. Sonuç olarak elitist projenin detayları değişmemektedir.

Benzeri bir yaklaşımı Attila İlhan'da da görmek mümkündür. O da çok sayıdaki kitabında ve uzun bir zaman dilimine yayılmış yazılarında aynı görüşü savunur.[60] Aydınlar baştan beri toplumsal ve tarihsel bir ihanetin içinde bulunmuştur. Asıl kaynak halktır. O, en değerli varlıktır. Bir Kemalist olan İlhan, bu nedenle, savunduğu ideolojinin tam anlamıyla ve eksiksiz olarak yerleşmesi için, sürekli olarak, halka 'gidilmesi' gerektiğini savunacaktır. Mustafa Kemal'in asıl maksadının bu olduğunu öne sürerek, İlhan, aydınların aradan çıkarılması gerektiğini öne sürecektir. Bu tavır ve anlayış Cumhuriyet dönemi düşüncesinin de romanının da en önemli olguları arasındadır. Bu modelin son örneğini Oğuz Atay verir. O da, sonunda geniş okur kitlesine ulaşmış yapıtlarında,[61] şiddetli bir aydın eleştirisi içine girer. Aydının yabancılığından söz açar. Bu aydın sürekli olarak kendisini arayan ve henüz bulamamış olan bir kimliktir. Yabancılığının ve yalnızlığının kaynağında ise halktan kopuk olması yatmaktadır.

Benzeri düşüncelerle diğer ülkelerin kurucu dönem edebiyatlarında her zaman karşılaşılır. Ulusal edebiyat oluşumları neredeyse bu sürecin yaşanmasını zorunlu kılmaktadır. Ne var ki, Türkiye'de ilginç olan, kurucu dönem ve bilincin 1980'lere kadar devam etmesidir. Gerçekten de özünde romantisist, milliyetçi olan bu anlayış çok yakın tarihlere kadar, bu soy bilime sadık kalarak fakat farklı yataklarda akarak gelebilmiştir. Türkiye'de bu anlayışı özellikle dönüştürüp işleyen model

60 Cf. Attila İlhan, *Hangi Batı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2002; *Hangi Sol*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2003; *Hangi Atatürk*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2003.

61 Cf. Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

1950'lerde ortaya çıkan *Köy Edebiyatı* ile 1960'larda kendisini gösteren ve 1970'lerde de varlığını sürdüren *Toplumcu Gerçekçi* (*sosyalist realist*) edebiyattır. Romantik halkçılığın mutasyonu ile oluşan bu modelin 1980'lere kadar devam etmesinde rol oynayan ana amil ise Cumhuriyet'in 1940'larda geliştirdiği kültürel modeldir. Fakat hepsinden önemlisi Türkiye'deki erken cumhuriyet dönemi modern edebiyatının 1930'larda karşılaştığı önemli bir olaydır. Bu, Sovyetler Birliği'nde toplanan ve Sosyalist Realizminin kurucu kongresi sayılan *Yazarlar Kongresi*'ne[62] (1935) Türkiye'den *Yaban* yazarı Yakup Kadri'nin katılmasıdır. Bununla birlikte, Türkiye'de de edebiyatın ve kültürün toplumcu, halk için, halka dönük bir temel üstünde gelişmesine karar verilmiştir.

Girişimlerdeki bütün benzerliklere rağmen, sosyalist kavramı sakıncasız bir biçimde kullanılmamıştır. Tam tersine sosyalist kelimesi, devletin bu ideolojiye duyduğu alerji ve gösterdiği tepki nedeniyle daima uzakta tutulur. Bu durum 1940'larda büsbütün şiddetlenir ve Komünist Tevkifatlarıyla devam eder. Nihayet 1950'li yıllarda bu yönde yeni bir adım atıldığında kavram 'küçük' bir değişikliğe uğrar. 'Sosyalist realizm' yerine 'sosyal realizm' kullanılır. Kısa bir süre sonra da 'toplumcu gerçekçilik' denilerek muhtemel muhalefetlerden korunma yoluna gidilir.[63] 1950'lerde *Mavi* dergisinde devam eden bu tartışmada kavramın savunucularından Attila İlhan daha farklı bir tutum içine girer. Sosyal realizm dediği yaklaşımı Atatürkçülüğün bir uzantısı olarak açıklamaya başlar.[64] Bir anlamda Atatürkçü bir edebiyatın *doğal olarak* sosyal realist olduğunu öne sürmeye koyulur ki, bu da romantik-kurucu dönem yaklaşımın bir tekrarıdır. Çünkü İlhan, sosyal realizmi halk temelinde, halk için bir kavram olarak tanımla-

62 Yazarlar Birliği kongresi için bkz. Jeffry Brooks, *Thank You Comrade Stalin: Soviet Public Culture from Revolution to Cold War*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

63 Bkz. Ahmet Oktay, *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, İstanbul: Everest, 2003.

64 Attila İlhan'ın bu konudaki yazıları ve doğrudan bu dergideki yazıları şu kaynaktadır: *Gerçekçilik Savaşı*, İstanbul: Yazko Yayınları, 1980.

maktadır.[65] Bu nedenle, İlhan, kendisinin de bir temsilcisi olduğu Türk romanının, özünde 'toplumcu' bir roman olduğunu öne sürecek ve bu nedenle bu anlayışta görmediği edebiyatçıları ve onların dayanağı olan düşünceleri eleştirecektir.[66] Nitekim bu kaygıyla *Aynanın içindekiler* adını verdiği roman serisinde 19. yüzyıldan 1960'a kadar geçen dönemde yaşanan tarihsel/toplumsal değişimi kitaplarının konusu yapar. Şimdiye dek beş cildi yayımlanmış olan kitapların her birisinde bir dönemi ele alır.

Aslına bakılırsa bu anlayış yeni ve salt ona özgü değildir. Cumhuriyet dönemi romancılığı bu yönde bir gelişme gösterir. Daha az yetkin örneklerden başlayarak, örneğin daha sonra muhafazakâr milliyetçiliğin önemsediği isimlerden birisi olan Peyami Safa'mn, yeteri kadar yazınsal bulmadığı, tam tersine gazetelerde yayımlayarak popülerliğini vurguladığı, bu nedenle de kendi adıyla değil Server Bedi müstear adıyla yayımladığı ilk romanlarında bu yaklaşım kendisini gösterir. Her roman yakın dönem İstanbul'unun bir başka zaman parçasına dönüktür. Bununla birlikte, ilk büyük adımı, yukarıda değinilen Yakup Kadri Karaosmanoğlu atacaktır. Yakup Kadri, her romanında yakın dönemin bir başka 'macera'sını ele alıp işleyecektir. Bu anlayış, ilginç bir parantez olan Mithat Cemal

---

65 İlhan'ın bu tutumu bugün de devam etmektedir. Bu algılamanın edebiyatta nasıl somutlaştığını görmek için şu yapıtına bakılabilir. A. İlhan, *Hangi Edebiyat*, Ankara: Bilgi Yayınevi. Ayrıca, İlhan'ın Kemalizmle halkçılık ve sosyalizm arasında kurduğu ilişki de şu kaynaktan izlenebilir: A. İlhan, *Hangi Atatürk*, Ankara: Bilgi Yayınevi. Gene, İlhan'ın 'sol Kemalist' çizgisinin bir yorumu için de şu çalışmaya bakılabilir: A. İlhan, *Sosyalizm Asıl Şimdi*, İstanbul: BFS Yayınları, 1991. İlhan, sosyalizm konusundaki görüşlerini zamanla Kemalizm ötesi bir noktaya kaydıracak (onu asla ihmal etmeksizin), bu defa Türkçü ve Müslüman çizgide işlemeye başlayacaktır: A. İlhan, *Sultan Galiyef: Avrasya'da Dolaşan Hayalet*, Bilgi Yayınları.

66 Bu anlamda İlhan, adları daha az bilinen edebiyatçıları toplumculuklarına vurgu yaparak öne çıkarmak isteyecektir. Buradaki vurgunun edebiyatın niteliğinden önce siyasal içerik ve konumuna yapılması ilginçtir. Bu tutumla İlhan, benzeri bir yaklaşım içinde Kafka'ya karşı Thomas Mann'ı benimseyen Lukacs'ı anımsatmaktadır. Ne var ki, İlhan'ın önerdiği isimlerin bir Mann olmadığı da aşikârdır. Bkz. Zeynep Aliye, *Mavi Adam: Attila İlhan'la Söyleşiler*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2001.

Kuntay'm *Üç İstanbul* isimli kitabıyla devam eder. Kitabın ismi bile yeterince açıklayıcıdır. Gene de bu doğrultudaki en büyük hamlelerden birisi aynı anlayışı gözeterek romanlarını yazan Kemal Tahir'den gelecektir. Buna mukabil, kendilerini daha muhafazakâr bir düşünceyle bütünleştiren yazarlar örneğin Tarık Buğra da aynı çabayı gösterecektir. İster sağdan ister soldan olsun bu yazarların amacı aynıdır: romanları aracılığıyla 'tarihi' gerçeği düzeltmek, gene romanlar aracılığıyla halkı 'gerçekler' konusunda bilgilendirmek.

Bu anlayışın bir uzantısı olarak adı geçen yazarların önemli bir bölümü, örneğin Safa, İlhan, Tahir, Buğra gazetelerde köşe yazarlığı yapmış, edebiyat yapıtlarının yanısıra 'düşünce yapıtları' da yayımlamışlardır. Bu kitaplar çok yoğun ölçüde tarih çalışması içerir. Gene tüm yapıtlarda üstünde düşünülen asıl sorun kimlik olgusudur. Tanzimat'la birlikte başlayan değişim süreci onun getirdiğine inanılan Batılılaşma üstünde düşünülen temel konudur. Ortada bir 'yanlış Batılılaşma' olduğuna inanılır. Bu yönde görüşler farklılaşır. Örneğin İlhan, Atatürk'ü tek doğru Batılılaşmacı olarak görürken, Tahir, onun da yanlış yaptığına inanmaktadır. Bu yaklaşımlarıyla sadece edebiyat-toplum arasında belirtilen türden bir ilişki aramak ve kurmak yoluna gitmekle kalmamış, 'aydın' konusunu da ayrı bir önem vererek ele almışlardır. Aydın, bu yazarların tümü için misyoner, işlevsel bir varlıktır.[67] Yazarların neredeyse tamamı, 'halkçı' olmayan, yerel değerlerle örtüşmeyen aydınları 'hain', 'alçak', 'satılmış' gibi aşağılayıcı ve tahkir içeren sıfatlarla tanımlayacaktır.

Sosyalist Realizm, Türkiye ve Halkçılık

Yukarıda belirttiğimiz gibi sosyalist gerçekçilik, Türkiye'de, kavramın kendi bağlamı içinde ele alınıp özgül anlamıyla değerlendirilmemiştir. Toplumcu gerçekçilik olarak tanınan bu kavram daha çok aydın sorumluluğunun ve kurucu dönem-

67 Bu konunun tartışmasını Türkiye'de aydın sorunsalını ele aldığımız başka bir çalışmamıza bırakıyoruz.

den devralınan romantisist-milliyetçi anlayışın bir uzantısı olarak görülmüştür. Bu nedenle Türkiye'deki toplumculuk kavramı, tıpkı halkçılık kavramı gibi gevşek bir dokuya sahiptir. Bu özelliği itibariyle bilhassa halkçılık farklı kesimlerin üzerinde uzlaştığı bir kavrama dönüşmüştür. Fakat ilginç olanı halkçılığın esas olarak CHP'nin altı ilkesinden birisini oluşturmasıdır. Toplumcu gerçekçiliğin de bu anlamda ele alındığı bellidir. Oysa bu ikisi birbiriyle doğrudan uzlaşan şeyler değildir. Bunun ana nedeni politik yaklaşımlardır. Sosyalist realizm kavramı ilk kez 1932'de kullanılmaya başlanmıştır. Temel amacı işlevsel bir edebiyat yaratmaktır. Oysa Türkiye Cumhuriyeti, sosyalist realizmi geliştiren Sovyetler Birliği rejimine kapalıdır. Her ne kadar 1930'lardaki Yazarlar Kongresi'ne rejim en güvendiği yazarlarını göndermişse de politik olarak söz konusu rejimle uzlaşmadığı açıktır. Sosyalist realizmin daha 1938'deki Harp Okulu davasından başlayarak ve bütün bir 1940'lı yıllar boyunca şiddetli bir takibe uğraması Türkiye'deki rejimin *kendi özgül toplumculuğundan* başka her şeye kapalı olduğunu açıkça göstermektedir.[68]

Konunun en ilginç kitaplarından birisini[69] yazmış olan Clarke'ın belirttiğine göre bu yaklaşım Maksim Gorki tarafından bir adım daha ileriye götürülmüştür. Gorki, edebiyatın 'basitleştirilmesi' için önemli bir sembolizm geliştirmiştir. Bir tür bilinçlenme romanı olan ve Gorky'nin en tanınmış, aynı zamanda sosyalist gerçekçiliğin kurucu yapıtı kabul edilen 1906 tarihli bu romanda *Ana* romanının müellifi, kökleri 19. yüzyıl

---

68 Özellikle 1940'lı yıllarda sosyalist realist edebiyatçılar şiddetli bir baskı altında kalacak ve ağır bir takibe uğrayacaklardır. O dönemde bir şiiriyle CHP ödülünü de kazanmış olan Attila İlhan, genç yaşına karşın olayları izlemektedir. Kendisi de bizzat takibata uğramış, tevkif edilmiştir. İlhan, o yıllarda sosyalist gerçekçi doğrultuda şiirler yazmayı sürdürecektir. (Bu şiirler daha sonra *Duvar* isimli yapıtında yayımlanacaktır.) İlhan, sosyalist gerçekçiliğin kurmasal yanına 1950'lerin ortasında DP'nin yaratığı göreli özgürlükçü ortamda dönecektir. 1940'ları ise '40 Karanlığı' adıyla eleştirecektir. Bu dönemle ilgili değerlendirmeleri için şu kaynağa bakılabilir. *Hangi Edebiyat*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1996.

69 Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*, Chicago: Chicago University Press, 1985.

romanında bulunan bir sembolizmayı oldukça inceltmiştir. Daha sonra gelen ve Stalinist romanın en önemli örnekleri olan *Ve Çeliğe Su Verildi, Genç Öncü* gibi romanlarda tekrarlanan bu sembolizmanın birkaç dayanağı vardır, Clarke'a göre. Bu sembolizma her şeyden önce bilinçlenen *oğul* ile bilinçli, yol gösterici *baba* arasında cereyan edecektir. Bu iki karakter de romanların tek olumlu tipidir. İkincisi, romanlarda, tipleri tanımlamak için kullanılan sıfatlar ve o sıfatların belirlediği karakterler neredeyse birbirinin aynıdır.[70]

Bunun temel nedeni, Clark'a göre, bu romanların, tipleri, Tarih'in *kuklası* olarak ele almasıdır. Tarih değişecek (gelişecek), tipler de ona bağlı olarak değişecektir. Dolayısıyla, önemli olan, çeşitlilik veya farklılık değil, benzerliklerdir: üstünde tarihin etkinliğini kuracağı benzerlikler.[71] Bu yapıtlar, bir tür bireysizleştirme (*deindividuation*) sürecidir. Bu yanıyla da karakterler, Propp'un meşhur yapıtında,[72] halk masalları bağlamında tanımladığı bu süreci en son aşamasına eriştirir. Bu zemin üstünde, bu romanların üç temel özelliğinden söz edilebileceğini vurgular Clark. Buna göre, 1. birer politik anlatı olduğundan ve tarih alt katmanda yer alan ana kahraman niteliği taşıdığından, sosyalist gerçekçi romanlarda konu daima karakterlerin üstündedir. 2. Her ne kadar bu yapıtlar ahlaki/siyasal erdemler hakkındaysa da, kahramanlar, kendi 'doğru işlevleri'ni, özel erdemlerinin ifadesinde değil konunun içinde bulur ve gösterirler. 3. Bu nedenle (baba gibi) bazı karakterler özlerinde sembolik bir anlam taşırsa da sonunda kendi içinde birer değere dönüşür.[73]

Clark'ın çalışmalarını ve o bağlamda sosyalist gerçekçi romanın temel özelliklerini bu şekilde ele alışımız ilginç bir du-

70 Cf. Katerina Clark, 'Socialist Realism With Shores', T. Lahusen ve E. Dobrenko, ed. *Socialist Realism Without Shores* içinde, Durham ve Londra: Duke University Press, 1997. 32, 39, 41.

71 *A.g.y.*, 42.

72 Cf. Vladimir Propp, *Theory and History of Folklore*. University of Minnesota Press, 1984.

73 Katerina Clark, 'Socialist', 47–48.

rumu somutlaştırmak içindir. Türkiye'de, 1930'larda ortaya çıkan romanın ve onu hazırlayan Yakup Kadri gibi yazarların (Kemalist) çalışmalarının toplumcu gerçekçi anlayıştan ne kadar etkilendiği henüz aydınlatılmış bir husus değildir. Örneğin, *Ankara* gibi fütürist/ütopist bir romanın yazarı olarak Karaosmanoğlu'nun katıldığı Moskova toplantısından ne ölçüde etkilendiğini bilmiyoruz.[74] Aynı şekilde birçok yönden onunla (uzak da olsa) benzerlikler taşıyan ve Moskova'yla yakından ilgilenen Falih Rıfkı'nın *Roman* isimli romanının da bu kaynaktan ne kadar etkilendiği meçhuldür. Fakat ortada, özellikle Clark'ın belirttiği nirengiler doğrultusunda, bir Kemalist romanın bulunduğundan söz açmak da zordur. Bununla birlikte, çok ilginç bir gelişme yaşanacak ve sosyalist gerçekçi romanın bütün özellikleri, Türkiye'de, bir başka akımda, *Köy Romanı* diye bilinen oluşumda ortaya çıkacaktır.

Köy Romanı, 12 Mart Romanları, Toplumcu Gerçekçilik ve Romantik Kurucu Bilinç

Mahmut Makal'ın özyaşamöyküsünden bazı tanıklıkları yansıttığı *Bizim Köy* isimli yapıtının *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika edilmesiyle başladığı varsayılan köy romanı, esas itibariyle, 'toplumcu' Türk romanının ve onun bağlandığı ideolojik anlayışın son büyük atılımlarından birisidir. 1970'lerin ortasına kadar devam eden bu dönemde ve akımda Kemalist dönemi hazırlayan ve gene Kemalist dönem tarafından geniş ölçüde beslenen, bu makalede, *'romantisist'* diye nitelendirilen kurucu dönem anlayışının bire bir yansımasını bulmak mümkündür. Büyük bir bölümü Köy Enstitüsü çıkışlı yazarlar tarafından yazılan yapıtlardan oluşmuş bu edebiyat bir anlamda 'ilericilik' kavramının ne ifade ettiği, nasıl anlaşılması gerektiği

---

74 Bununla birlikte, Kurtuluş Kayalı, *Ankara* romanı için ilginç bir saptamada bulunuyor. Kayalı'ya göre bu roman *Kadroculann* özellikle önem verdiği bir romandır ve romanın art alanında *Kadro* zihniyetinin doğrudan izleri bulunmaktadır. Bkz. Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

doğrultusunda üretilmiş bir edebiyattır. Bunu bir anlamda doğal hatta kaçınılmaz saymak gerekir. Çünkü Köy Enstitüleri'nin kendisi de 'ilericilik' bağlamında ele alınmış ve bu yaklaşımla da asal anlamından bir hayli uzaklaştırılmıştır.

Halkevleriyle birlikte değerlendirilen bu kurum, çok öznel bir değerlendirmeyle Kemalist toplumsallaşma sürecinin bir evresi ve düzeyi olarak görülmüştür. Köy Enstitüleri, kurucu zihniyet tarafından biçimlendirilirken, Kemalist tezin toplumsal dokuda en ücra noktaya kadar nüfuz etmesinin bir aracı olarak düşünülmekteydi. Bu nedenle de o sıralarda, 1940'lı yıllarda, Altı Ok'la sembolleştirilen doktrinin araçsal kurumları arasındaydı. İster istemez de içerdiği ideolojik yapı Altı Ok'la tanımlanmaktaydı ki, bu, ifade ettiği 'ilericiliğin' ne anlama geldiğini somut bir biçimde tanımlamaya yeten bir olgudur.

Köy romanının metafizik çerçevesi de kaçınılmaz bir biçimde egemen doktrin tarafından biçimlenmekteydi. Laik, halkçı, devletçi bir bireyin simgelediği 'ilericilik' karşısında, bu romanlarda, belli bir 'karşı güçler' kesimi yer alacaktır. O kesim 'gericiliği' simgelemektedir. Buradaki gericilik dinsel muhafazakârlıkla Kemalist doktrinin diğer unsurlarına muhalefeti ifade eder. Ne var ki, kısa bir süre içinde köy romanının vurguladığı ilericilik anlayışı hızla dönüşür. Özellikle 1960 sonrasında ilericilik, o sıralarda ülkeye girmeye başlayan Marksist anlayışın ve giderek yükselen sol değerlerin ve söylemin etkisi altında daha siyasal bir içerik kazanır. Bu yeni anlamıyla ilericilik, öncelikle sol bir tercihe sahip olmaktır. O da geniş ölçüde 'halkçı' olmaya tekabül eder. Bu noktadan başlayarak, ortaya, sosyalist gerçekçi romanda görüldüğü üzere, hatta ona çok geniş ölçüde benzer bir biçimde, bir *bilinçlendirme* edebiyatı çıkar.

Clark'ın yukarıda alıntıladığımız ve irdelediğimiz çalışmalarında belirttiği kavramlarla bakılacak olursa sosyalist gerçekçi romanla köy edebiyatı bünyesindeki romanlar arasında çok yakın bir ilişki bulmak mümkündür. Bu romanlarda da *tarih belirleyendir*. Aynı şekilde, karakteristik olan, daima konunun arka planına yerleştirilmiştir. 'İyiler' daima kazanmakta, tari-

hin ereksel akışı asla değiştirilememektedir. Fakat hepsinden daha önemli ve ilginç olanı bütün bu oluşumun, teleolojik bir 'doğruluk' anlayışıyla bütünleştirilmesidir. Oradaki çıkış noktasını da 'halkın bilinçlendirilmesi' veya 'halka doğrunun gösterilmesi' meydana getirmektedir. Fakat burada ilginç olan gerek Köy Enstitüleri tartışmasının gerekse köy romanlarının arka planında yer alan Kemalist eğilimdir. Yukarıda belirtildiği üzere, Köy Enstitüleri mutlak bir Kemalizmin ve onunla bütünleşmiş merkezi otorite tercihlerinin kurumsal hale getirilmesinin aracı ise köy romanları ve savunduğu 'ilericilik' fikri de gene bu yaklaşımın belli nüanslarla zihinselleştirilmesi girişimidir. Kemalizmi meydana getiren Batılılaşmadan dünyanın maddi bir temelde açıklanmasına kadar her süreç bu romanlara, daima bir çelişki, bir zıtlaşma mantığı içinde sindirilmiştir. Bu anlayış 1970'lerde son hamlesini *12 Mart Romanları* diye tanımlanan roman dizisiyle yapmıştır.

1971 yılında yaşanan 12 Mart askeri müdahalesinden hemen sonra yayımlanan ve gene belli klişelerin ördüğü romanların hazırladığı bu yaklaşım da gerek içerdiği kategorik bakış açıları gerekse kapsadığı 'yönderlik' niteliğiyle hem köy edebiyatını hem de kurucu dönem romantik anlayışını bünyesinde barındırmaktadır. Lukacs'ın geliştirdiği bir kavramla söylemek gerekirse 'tipik' olanın hemen hiç yer almadığı, aksine yazarın/romancının belirleyen olduğu bu anlayışta, bir kez daha, önceden saptanmış doğrunun toplumsallaştırılması ve yerleştirilmesi için gösterilen bir çaba hemen görülmektedir. Roman, yazar veya onun alter egosu olan karakter aracılığıyla teleolojik, hatta içerdiği aşkınsallık nedeniyle yer yer de teolojik denebilecek bir üst söylemi kitleselleştirme amacını güder. Burada da temel gerçek değişmez: önbelirlenmiş doğru, sol ideolojinin, kapitalizmden toplumsal dönüşüme kadar hemen hemen her alanda ifade ettiği 'yeniden düzenleme'nin niteliksel ve hatta programatik içeriğidir. Bu nedenle roman karakterleri sürekli olarak yüksek bir sesle görüş açıklayan tiplerdir.

1980 Sonrası: Kopuş

1980 Sonrasının İklimi ve Neo-Liberal Yaklaşımlar

Bu anlayış altında sürdürülen ve kurucu romantik dönem mantığını taşıyan modern edebiyat ve onu yaratan zihniyet 1980'lerle birlikte önemli bir dönüşüm geçirmiştir. 1980'li yıllarda kendisini gösteren neo-liberal ekonomi politikaları ve yeni sağın iktidarı klasik devletçi/egemen söylemin daha fazla taşınmasını olanaksız hale getiriyordu, gerek Batı Avrupa'da gerekse Türkiye'de. Buna bağlı olarak ve kendisini ilk kez 1979'da İngiltere'de Muhafazakâr Parti'nin işbaşına gelmesiyle gösteren bu zihniyet, özellikle ekonomi alanındaki klasik tercihlerin hızla terk edilmesine yol açmaktaydı. Ronald Reagan'ın ABD'de başkan seçilmesiyle pekişen sürecin, 1983 yılında benzeri program ve eylem vurgularıyla Türkiye'de Turgut Özal'ın seçilmesine önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Bu model, en geniş anlamda, merkezi otorite kontrolünün en aza indirgenmesi ve gerek ekonomide gerekse siyasal planda somut bir liberalizasyona gidilmesiydi. Ne var ki, vurgunun daha ziyade mali politikalar aracılığıyla ve sadece iktisadi bir düzeyde kaldığı, devlete dönük müdahalelerin de bu anlayışla sınırlı tutulduğu görülebilir bugünden geriye bakınca.

Öte yandan, Türkiye söz konusu olduğunda, durum daha da karmaşık ve çapraşık bir görüntü sunuyor. Çünkü 1980'de gerçekleşen askeri müdahale öncelikle klasik devletçi siyasal modelin ihyası anlamına geliyordu. 'Toplumun 'rehabilite' edilmesi'ne dönük girişimler, 1981 yılında 100. doğum yılının kutlanması nedeniyle büsbütün fetişleştirilen bir Atatürk imgesi etrafında gerçekleşiyor ve onun simgelediği 1930'lar doktrinini kendisine hedef alıyordu. 1981 yılında yürürlüğe konulan anayasa ile bu anlayış somutlaştırılmaktaydı. Aynı anayasanın temel öngörüsü depolitize edilmiş bir toplumu bir kez daha korporatist bir anlayış çevresinde kurmaktı. Toplum siyaset sürecinden bütünüyle dışlanıyor, onun tam karşısına yerleşen 'kutsanmış' bir devlet öne çıkarılıyordu. Ortada polarize bir si-

yasal model vardı. Söz konusu modelin Türk sosyo-politik yapısının temel çelişkisi olan seçkinci-popülist ikiliğini yaşatması doğaldı, gerçek de o yöndeydi. Bu nedenle 1980 sonrası işbaşına gelen ve neo-liberal/yeni sağ bir siyaset anlayışına eklemlenmiş olan iktidar bu çelişkileri içeriyor, kapsıyor ve onları kullanmayı öngörüyordu. O nedenle ortaya çıkan yapı eklektik özellikler sunuyordu.

Söz konusu iktidar bir yandan neo-liberal politikaların bir uzantısı idi ve bu nedenle mali bir noktadan başlamak kaydıyla klasik doktriner cumhuriyetçi patrimonyal devlete dönük bir muhalefeti simgeliyordu. Öte yandan, bu anlayışın sosyal plandaki izdüşümü olarak, gene pazar/piyasa vurgulu bir bireyciliği savunuyordu. Ne var ki, bireycilik, geniş kapsamlı ve sivil toplum öncelikli bir dönüştürücü modelin uzantısı olmaktan çok (zaman zaman bu kavrama göndermelerde ve anıştırmalarda bulunulsa bile) sadece ekonomik düzeyde geçerli olan ve 'serbest teşebbüs'ün temellendirilmesi için gerekli olduğu kadarıyla önemsenen ve öne çıkarılan bir kavramdı. Ayrıca 1983 iktidarı 1981 Anayasası'nın aşılması ve daha özgürlükçü ve demokratik bir yapının kurulması için de girişimlerde bulunmaktan kaçınmakta, en azından o yönde girişimlerde bulunmamaktaydı. Fakat, tüm bu kısıtlamalarına ve iç çelişkilerine karşın 1983 sonrasını bilhassa doktriner devletin gevşetilmesinde yabana atılmayacak ölçüde ufuk açıcı olmuştur. Bunda hiç şüphesiz 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla sonuçlanacak olan sürecin de önemli ve olumlu katkıları vardı.

Bu nitelikleri taşıyan, merkezi otoritenin varlığını tartışmaya açan bir yaklaşımın iktidar olduğu bir ortamda ve onu belirleyen bir uluslararası konjonktürde Türkiye'nin önünde iki seçenek belirmişti. Bunlardan birisi her şeye rağmen klasik şemanın korunması diğeri de göreli radikal sayılabilecek bir dönüşümün yaşanmasıydı. Sosyoekonomik ve sosyopolitik tercihlerin ikinci tercih yönünde kullanıldığı bir ortamda kültürel değerlerin birinci tercihle bütünleştirilmesi akıntıya kürek çekmek anlamına gelecekti. Yukarıda belirtilen kurucu unsurlara ek olarak dönemin postmodern açılımları da gene klasik

yapının temel tercihlerini dolaylı olarak tartışmaya açmaktaydı.[75] Burada kendisini gösteren önemli sorunsal kültüralist-vesayetçi bir anlayışın terk edilmesiyle onu doğuran romantik dokunun parçalanması idi.

Daha genel olarak bakıldığı zaman bu oluşumun karakteristik niteliğinin 1980 öncesine egemen olan kurucu bilincin ve onun çeşitli türlerinin reddedilmesiyle gösteriyordu. Bu, daha açık bir söyleyişle, radikal sol düşünce ve ideolojinin reddedilmesiydi. İşin ilginç yanı bu reddiyenin sadece yeni sağ ve yeni liberalizm yanlılarından gelmekle kalmamasıydı. 1980 öncesinde kurucu bilincin hatta en radikal formlarını savunmuş olanlar da artık o görüşleri(ni) şiddetle eleştiriyor ve yadsıyordu. Bugün de farklı mecralarda devam eden 'dönek/lik' tartışmalarının kaynağı ilkin bu dönemde atılır.

Dönüşüm Başlarken

Çok farklı kesimlerden ve farklı ortamlardan gelen çeşitli kişiler bu dönemde bir tür özeleştiri yaparak önceki dönemin ve o dönemde savunulan, savundukları görüşlerin zaaflarını dile getirmeye başlamışlardır. Ne var ki, bu dönemin ilk adımları daha ürkektir. Bir itiraf edebiyatına uzaktan yakından zemin oluşturmayacak yaklaşımlar gerek önceki gerekse mevcut dönemi daha soyut bir yaklaşımla okumayı ve yorumlamayı öngörmektedir. Geriye çekiliş sadece bazı göndermeler ve anıştırmalarla ifade edilmektedir.[76] Bu gelişme asıl ürünlerini 1990'ların sonunda verecek ve geniş bir siyasal özeleştiri edebiyatı doğacaktır.[77]

---

75 Bu dönemin çok farklı kültürel açılımlarını şu yapıtta irdelemiştim: Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite Modernite Arasında Türkiye: 1980 Sonrası*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

76 Örneğin daha sonra basın dünyasında önemli bir konuma gelecek olan sosyolog, akademisyen Ertuğrul Özkök'ün kitabı bu yöndedir ve kitap, *Elveda Başkaldırı* adını taşımaktadır.

77 Bu konuda çok yaygın bir literatür olmakla birlikte sadece Gün Zileli'nin çalışmalarını anmak durumu açıklamaya yetecektir. Bununla birlikte daha geniş bir çevreden ilgi devşiren yapıtı ise gazeteci Hasan Cemal vermiştir: *Kimse Kızmasın Kendimi Yazdım*, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1998.

Fakat bu oluşumda hâlâ eksik olan Kemalist dönemin bireysel imbikten geçirilmiş özeleştirisidir. Bu, belki, o dönemde ağırlığını hissettirmeye devam eden merkezi çekirdek devlet ideolojisine rağmen yapılması güç bir şeydi. Ayrıca, dönemin egemen iktidarı çok genelci bir yaklaşımla 'geçmişi bırakalım' demekteydi. Bu anlayış da gene Kemalist dönemle 'uğraşmayı', eleştirel bir mantık içinde bile olsa, boş gösteren ve gereksiz kılan bir yaklaşımdı. Ne var ki, kısa bir süre sonra, 1980'lerin sonuna doğru patlak veren ve ilgili literatürde 2. *Cumhuriyet* olarak anılan tartışmalar tam da bu noktada düğümlenmeye ve Kemalist dönemi çok farklı açılardan bakarak eleştirmeye koyulmuştu.[78]

Bu, giderek genişleyen ve çok önemli sonuçlar doğuran bir tartışmaya dönüşmekte gecikmemiştir. O sonuçlar arasında en göze çarpanlardan iki oluşumun birisi siyasal diğeri kültüreldir. Doğal olarak daha ilgi çeken ve daha geniş bir tartışma doğuran olay siyasal olandır.

İki Tartışma ve Kurucu Bilincin Yeni Konumu

Bu, 12 Eylül sonrasında kurulmuş ve CHP'nin mirasını sahiplenme iddiasıyla ortaya çıkmış olan iki partinin (Halkçı Parti ve Sosyal Demokrat Parti) birleşmesinden oluşan Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin bünyesinde meydana gelen tartışmalardı. Çok uzun bir tarihe sahip olan bu tartışmalar nihayet 1990 yılında doruk noktasına ulaşmıştı. O tarihten başlayarak SHP'nin kendisini lağvedip 1993 yılında yeniden açılmış olan CHP'ye iltihak etmesine kadar devam eden ve parti ideolojisinin ne olması gerektiğine dönük bir arayıştı. Buna göre parti içinde bir grup ve kanat sosyal demokrat ideolojinin kendisini yeniden tanımlaması gerektiğini ve bunun klasik Kemalist ideolojiden başka bir şey olarak biçimlendirilmesindeki önemi

78 Ikinci Cumhuriyet tartışmalarının tam bir derlemesi ve analitik irdelemesi yapılmamıştır henüz. Bununla birlikte, şu kaynak, çok yetersiz olsa da, dönemin iklimini ve atmosferini anlama olanağı sağlamaktadır. Metin Sever, Cem Dizdar, ed. 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*, Ankara: Başak Yayınları 1993.

vurgulamaktaydı.[79] Buna mukabil partide yerleşik diğer kesimler bu iddiaları '2. *Cumhuriyetçi*' yönelimler olarak görüp reddetmekte ve tam tersine SHP'nin o damar ve köke sahip çıkması gerektiğini ısrarla savunmaktaydı. Parti içinde meydana gelen genel başkanlık yarışları da bu iddialar etrafında biçimlenmekte gecikmedi. Genel başkanlığa talip olan kesim 'Kemalizm ötesi sol' anlayışa, kısa bir süre için de olsa, sahip çıkmıştı. Bu yaklaşımı yazılan kitaplara taşımaktaydı.[80] Bundan daha ilginç olanı bu iddiaların yeniden açılıp siyasal yaşama karıştığı ilk dönemde CHP içinde de savunulmuş olmasıdır. Fakat parti, bir süre sonra, özellikle gazeteci Uğur Mumcu'nun fanatik fundamentalist çevreler tarafından katledilmesinden sonra bu iddialarını bir tarafa bırakıp yeniden klasik söyleme dönmüştür.

İkinci ve kültürel dediğimiz oluşum bu iddialarla ilişkisi henüz yeterince belirlenip saptanmamış olan ve basında kendisini gösteren bir harekettir. 1923 yılında bizzat Mustafa Kemal'in yönlendirilmesiyle kurulan ve baştan beri sol-Kemalist bir çizgi savunan *Cumhuriyet* gazetesi 1990 yılında bir kırılma yaşamaya başlıyordu. Gazeteyi çok uzun süre yöneten ve 1960 sonrasında ortaya çıkan sol gelişmeyle yakından ilgili olan hatta bu ilişkisini 1971'deki askeri muhtırayla kesintiye uğrayacak biçimde, Doğan Avcıoğlu üstünden, militarist sol kesimlerle sürdüren İlhan Selçuk,[81] o tarihte bir grup arkadaşıyla iç iktidarı yitirerek gazeteden uzaklaşıyordu. Yönetimi devralan grup çok daha liberal bir sol anlayışa sahipti. Burada ilginç olan bu gelişmeyle '2. Cumhuriyet' ve SHP içinde yaşanan çatlamaların eşzamanlılığıydı.[82]

79 Bu tartışmalar şu kaynaklardan izlenebilir: Hasan Bülent Kahraman, *The Making and Crisis of Turkish Social Democracy.: Roots, Origins, Strategies.* Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi, 1998. Ayrıca bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Sosyal Demokrasi, Türkiye ve Partileri*, Ankara: İmge Yayınevi, 1992 ve *Sosyal Demokrasi Düşüncesi ve Türkiye Pratiği*, İstanbul: SODEV Yayınları, 2003.

80 Deniz Baykal-İsmail Cem, *Yeni Sol*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1993. (Bu arada, kitap yazarlarının her ikisinin SHP içinde genel başkanlık yarışına girdiğini anımsatmak gerekir.)

81 Bu ilişkinin en açık izlenebildiği kaynak, Hasan Cemal, *Kimse.*

82 Karş. Hasan Bülent Kahraman, *The Making.*

Ne var ki, SHP'ye benzer bir dönüşüm orada da kendisini gösteriyordu. Yönetimden ayrılan ekip belli bir süre sonra gazeteye geri dönecek bu defa diğer ekip gazeteyi terk etmek zorunda kalacaktı. Tartışmalar uzarken ana tema gene Kemalist solun vazgeçilmezliği zeminine oturacaktı. Bütün bunlar, 1989 sonrasında baş gösteren ve en geniş anlamda demokratikleşme diye özetlenebilecek olan bir sürecin bütün antitezlerine ve karşı oluşumlarına rağmen Türkiye'ye yansımalarıydı. Bu yeni açılımın o güne kadar gelmiş olan doktriner yaklaşımlarla uzlaşması son derece güçtü. Dolayısıyla bütün bu oluşumu doktriner yaklaşımın romantik niteliğini yitirmesi ve göreli olarak marjinalleşmesi diye nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Edebiyatın da bu süreçten payına düşeni almasını ise doğal karşılamak gerekir.

1980 Sonrası Edebiyat ve Post-Romantik Dönem

Dil ve İktidar: Bir Sökme Denemesi

1980 sonrası Batı kültürel ufkunda belli bir hızla gelişen olaylar ve dönüşümler çoğunlukla postmodernite olarak nitelendirilmektedir. Burada önemli olan bu düzlemde izlenebilen atılımların siyasal plandaki oluşumları öncelemesidir. Gerçekten de 1980 sonrasında öncelikle mimarlık alanında fark edilen hamleler daha sonra ortaya çıkacak olan siyasal oluşumların belkemiği sayılan bazı motifleri çok daha erken bir tarihte içselleştirmişti. Bu oluşumların kısa bir süre içinde özellikle mekân ve bellek bağlamında kuramsallaştırılması bir rastlantı olarak görülmemek gerekir. Her şeyden önce Sovyetler Birliği'nin yıkılması ulus devlet eksenli ve ağırlıklı modernite oluşumlarına yeni bir yaklaşımda bulunmayı zorunlu kılıyordu. Bu bağlamda ortaya çıkan iki önemli gelişmeden birisi tarih kavramının yeniden ele alınmasıydı. Tarihin yarattığı özneyle tarihi yaratan özne arasındaki salınım bu irdelemenin ağırlık noktasını oluşturmakta gecikmedi.[83]

[83] Özen konusunun gündeme bu bağlamda ve bu anlayışın örtük Nietzscheci göndermeleriyle gelişi ile Foucault'nun 1980 sonrasında giderek artan etkinli-

Modernitenin özneyle kurduğu, daha ziyade dışlama ve baskılamaya dayalı, dolayısıyla da Kantçı bir özgürleşme projesi olarak modernitenin en önemli içsel paradoksunu meydana getiren ve Foucault tarafından güçlü bir biçimde yapılmış çözümlemesi ikili bir yeni oluşuma gebeydi.[84] Bunların ilki, siyasal yapıların çözülüp yeniden kurulmasıydı. Fakat daha önemli olanı *dilin* yeniden yorumlanmasıydı. Buradaki *dil* kavramı, iletişimin aracı olan dilin çok ötesinde bir anlama sahipti. Dil, *nötr* bir gerçeklik olmaktan çıkıyordu. Kritik kavram artık 'iletişim'di. O da dilin çok ötesindeki imkânları kapsıyordu. Ne var ki, dilin yorumunda vurgulanan temel unsur onun artık *nötr* bir olgu olmamasıydı. Dil, şimdi, bir iktidar aracı olarak değerlendiriyordu. Burada da ikili bir işlevi vardı. İktidarı, dil, hem kurmakta hem de taşımaktaydı. İlginç olanı, *iktidar taşıma olgusunun* büyük (makro) düzlemler arasında değil, daha önemlisi, küçük (mikro) düzeylerde gerçekleştirilmesiydi. Bu itibarla, dil, 'görünen' ve gözlenen yanından ziyade 'görünmeyen', 'saklı' boyutlarıyla daha önemli hale gelmişti. Bu da iktidarın mikro düzeydeki oluşumlarına yönelmeyi zorlayan bir içerikti. Bu durumda *dil* hem bir epistemoloji aracı olarak hem de iktidarın yapı sökümü için kullanılan *metafor* niteliği kazanacaktı.

Bu gelişmenin Türkiye'deki biçimlenişiyle ilgili ve bu makalenin son bölümünü meydana getirecek olan irdelemeye geçmeden önce bir noktayı biraz daha genişletmek gerekiyor. Yukarıda, mekân ve belleğin, Tarihle birlikte yeni bir oluşuma kapı araladığını belirttik. Özü itibariyle bakılırsa bu oluşumda o kadar da 'yeni' bir boyut bulunmayabilir. Çünkü son kerte-

---

ği arasında özellikle Amerikan akademik çevrelerinde kurulan bağlantıyı hatırla (t)makta yarar var. Foucault, Nietzsche arasındaki ilişki için şu kaynaklar irdelenebilir. Aynı şekilde özne bağlamındaki genel dönüşüm için de şu kaynağa bakılabilir, David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason*, London: Routledge, 1994.

84 Bu konuda ilkin şu iki kaynak birbirinin ardılı olarak incelenebilir. Immanuel Kant, 'An Answer to the Question 'What Is Enlightenment?', Hans Reiss, ed. *Kant's Political Writings*, tr. by H.B. Nisbet içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 54–61.

de, siyaset, *mekân ve bellekle* ilgili bir olgudur. Bilhassa ulus devlet sonrası açılımlar ve onu hazırlayan romantisist söylem siyasetin bu sularda genişlemesine imkân sağlayan bir işlev üstlenmiştir. Aynı şekilde siyasetin bir öte anlatı (*meta narrative*) olarak da bu iki olgunun üstüne bina edildiği söylenebilir.

Siyaset, Mekân, Bellek ve Kimlik

Siyaset, ister yukarıdan aşağıya inen Hobbescu modelde, ister aşağıdan yukarıya çıkan daha demokratik modeller içinde olsun, mekânı ve belleği inşa eden en önemli güçtür.[85] Önemli olan da belirleyen ve belirlenen ilişkisinin nasıl olacağıdır. Yukarıdan aşağıya inen bir kademelenme içinde kurulan, siyasetin belli bir zümre tarafından tayin edildiği ve bir *gemeinschaaft* olarak şekillendiği süreçlerde gerek mekân gerekse bellek *belirlenen* konumundadır. Bu itibarla, kendi içinde bağımsız bir siyaset anlayış ve modeli hem üst belirleyendir hem de bu olgulara önceldir. Bu durumda, siyaset, mekân ve bellekle kaim olan kimliği inşa eder.

Bu, sadece, ilk elde akla gelen *ulusal kimlik* değildir. En nihayet varoluşsal bir gerçeklik niteliğini de taşıyan kimlik, sadece ulusallıkla sınırlandırılamaz. Ortaya koyulan ve ağırlık taşıyan öge ulusal kimlik de olsa soğurulup sindirildikten sonra insan tekinde, bireyde, hiç beklenmeyen davranış kalıpları ve algılamalarla tecessüm ederek ortaya çıkar. Bu, oldukça ilginç bir durum olarak görülmek gerekir. Ne var ki, burada önemli olan mekân ve belleğin kendiliğinden olgular olmayıp birer *dil gerçekliği* olarak ortaya çıkmasıdır. Bir başka deyişle dile dayanmayan bir bellek olamaz. Bu daha kolay kavranabilir bir gerçektir. Fakat bellekle (o arada bilinçle) kurduğu ilişki, bu ilişkinin tüm doğrudan ve dolaylı boyutları ele alınırsa, mekânın da dil olmaksızın kendisi var etmesindeki olanaksızlık idrak edilebilir. Bu, gerek yukarıda değindiğimiz gibi, bir öte anlatı olarak, gerekse bir dil gerçekliği olarak inşa edilmiş mekân

85 Burada siyasetin kişide somutlaşan varoluşçu boyutlarına da dolaylı ve zımni bir göndermede bulunuyoruz.

ve bellek etrafında ortaya çıkan siyasetin bir dil olgusu olduğunu önermemize olanak verecektir. Bu anlamda da dile yerleşik ve dil aracılığıyla gerçekleştirilen her türden iktidar manipülasyonunun daha baştan insan tekine dönük, ondan daha önemlisi, insana içkin (*immanent*) olduğu öne sürülebilir.[86]

Yeni Kimlik Politikaları, Post-Romantik Dönem ve Yeni Edebiyat ya da Edebiyatın Yeni İşlevi

Böyle bir yaklaşımın hem modern siyaset anlayışını hem de onun kimlik oluşturma politikalarını kabul ettiği ve meşrulaştırdığı bellidir. Modern siyasetin, daha doğrusu onu da belirleyen modernite epistemolojisinin, farkında olarak olmayarak, bu mekanizmayı kullandığı da bu arada öne sürülebilir.[87] Dolayısıyla, bu önermenin içinde sakladığı, modernitenin siyasal formülasyonunun doruğu olan ve romantik kurucu dönem aracılığıyla belirlenen ulus devletin, kapsadığı dil-kimlik politikaları bağlamındaki tanımıdır. Tersinden söylemek gerekirse o politikaların kaynağının tanımlanmasıdır.

Asıl sorun da ondan sonra, geç 20. yüzyıldaki dönüşümle birlikte başlamıştır. Yani, geç 20. yüzyılda, romantizm-modernite ikilisinin oluşturduğu yapının nasıl söküldüğü asıl sorun-

---

86 Nitekim feminist kuramın dille ve onun çok çeşitli boyutlarıyla bu derecede yakından ilgilenmesi bir rastlantı değildir. Tam tersine dille siyaset arasındaki ilişkinin modern epistemoloji içinde irdelenmesi çok geniş ölçüde bu bağlamda öne çıkan çalışmalarla gerçekleştirilmiştir. Bu konuda çok farklı görüş ve yaklaşımların derlendiği kaynak olarak bkz. Deborah Cameron, *The Feminist Cririque of Language: A Reader,* Londra: Routledge, 1998.

87 Bu muğlâklık özünde ilginç ve önemli bir tartışmayı barındırıyor. Çünkü modernite epistemolojisinin siyasetle, siyasallaşmayla kurduğu ilişki ve onun siyasal düzeni oluşturma iradesi başlı başına bir sorgulama alanıdır. Epistemolojinin siyasete öncel olup olmadığıysa farklı bir tartışmayı başlatmak anlamına gelir. Ayrıntısına girmeden, burada, bir saptama yaparak, epistemoloji-siyaset ilişkisinin modernite bağlamında kurucu unsurunun özellikle burjuvazi ve onun 16. yüzyıldan itibaren başlayan serüveni olduğunu söyleyebiliriz. Modernitenin bu anlamdaki dinamiklerini daha önce şu makalede ele almıştım: Hasan Bülent Kahraman, 'Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su. Türk Modernleşmesi Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi', *Doğu Batı.* 20001/1. No. 14. 8–28.

dur ve o sürecin özetini de 'yeni oluşan kimlik politikaları' diye vermek mümkündür. Gerçekten de yukarıda belirtildiği üzere, Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan yeni durum[88] yerleşik politik yapının çözülmesini zorunlu kılıyordu. Bunun sonucunda, ortaya, yerleşik dilsel dokuyu parçalayan bir anlayışın gizliden gizliye hazırlayıp biçimlendirdiği yeni bir edebiyat çıkmaktaydı.

Böylesine derinlikli bir oluşumda edebiyatın öncül bir rol oynadığını söylemek o kadar kolay görünmüyor. Kuşkusuz literatürde *Postmodern Yazınsal Kuram* diye yer alan oluşumlar bizim dile getirmek istediğimiz ögelerin nasıl kapsandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, yazınsal metnin, yapı sökümcü bir anlayışla irdelenmesi salt Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkmış bir durum değildir. Özellikle yazınsal metnin bir 'söküm' ve bir 'muhalefet' aracı oluşu eşyanın tabiatına uygun bir haldir. Bu yanıyla da edebiyatın salt modernite içinde değil kendi tarihi içinde de daima kurucu ve sökücü olmak üzere ikili kimlik özelliğinden söz etmek gerekir. Fakat ilginç olanı edebiyatın kurucu kimliği ile de sökücü kimliği ile de daima bir belirleyen olma niteliğini korumasıdır. Bununla birlikte, 1950'lerde, İkinci Dünya Savaşı sonrasında daha ziyade Fransa'da ortaya çıkan edebiyat oluşumları modernitenin romantik-kurucu dönem yapısıyla özdeş olmasa bile modernitenin avangart modelleriyle sıkı sıkıya örtüşen yeni kapılar aralamışır. Özellikle *yeni roman* akımı bu bağlamda düşünülmesi gereken güçlü bir örnektir. O arada 1950'lerde de etkinliğini koruyan varoluşçu roman da farklı bir kimliği tanımlamaya çalışmakla birlikte modernitenin sınırlarını zorlayan bir anlayış içinde değildir.

Böyle bir dönüşüm ancak 1970'lerin ikinci yarısından itibaren kendisini göstermeye başlamıştı. Bu yıllarda ortaya çıkan Güney Amerika edebiyatı ve onun "büyülü gerçekçilik" anlayı-

88 Soğuk Savaş'ın sona ermesi anlamında gelen Berlin Duvarı'nın yıkılması ile birlikte çöktüğü kabul edilen Sovyetler Birliği bu anlamda, bütün iç ve ters dönüşümlerine rağmen, romantizm-modernite eklemlenmesinin oluşturduğu özellikle bürokratikleşmiş ulus devlet modelinin ortadan kalkmasıydı. Bkz. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991*, New York: Vintage Books 1996. 461-499.

şı modernitenin farklı anlayışlarla bütünleşmesindeki en önemli öncü kaynaklardan birisi sayılmak gerekir. Ona koşut olarak merkezde yer alan ülkelerin belli dönemlerde sömürgesi olmuş ve daha sonra 3. Dünya diye adlandırılmış ülkelerden gelen ve gene evrensel sayılan dillerde, bellı eleştiri potansiyelleri taşıyarak yazılan romanlar ve onların yazarları bu kısıtlamaların kırılmasında hatırlanması gereken kapasiteler yaratmıştır. Özellikle bu romanlar ki, aralarında Salman Rushdi'yi özellikle belirtmek gerekir, modernitenin zihinsel dönüştürümünün arka planını kalın hatlarla belirler. Buna bağlı olarak feminist okumaların, artsömürgeci çalışmalar, hatta kültürel etütler bu bağlamda önemli dönüştürücü açılımlar olmuştur. Sonuç olarak edebiyat, daha başlangıçta, kurucu değil eleştirel ve alternatif bir düzlem meydana getirmiştir.

Türkiye ve Yeni Edebiyat

Türkiye, 1980'lere bu oluşumu arkasında hissederek girmişti. Özellikle askeri darbe sonrasında iş başına gelen iktidarın bürokratik ulus devletçi modernite modelinin sonuna dönük anıştırmalarda bulunması ve bir süre sonra da ekonomi temelinde kalmak koşuluyla yeni bir açılımın olanaklarını araştırmaya başlaması dilsel düzeyde *post-romantik* denilecek bir modelin ortaya çıkmasına ön ayak oluyordu. Bu, etkisini çok farklı alanlarda gösteren bir gelişme ve 'yorum'du.[89] Burada, ikili bir kırılma eşiğinden söz edilebilir. Bunların ilki, daha çok 1990'lara gelirken karşımıza çıkan ve bizim *'yeraltı edebiyatı'* diye nitelendirdiğimiz bir anlayıştır.[90] Bu 'edebiyat' bir

89 Bu oluşumun farklı açılımlarını daha önce çok çeşitli kaynaklarda irdeledim. Fakat dönemi bir bütün olarak ele alan bir çalışma olarak bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002. Ayrıca dönemin içinde gelişen kültürel oluşumlarla dayandıkları zihniyet dünyası arasındaki ilişkiler de alanların farklı yapısal özelliklerine yönelerek şu yapıtta irdelenmiştir: Hasan Bülent Kahraman, *Bir Sürekli Cehennem*, İstanbul: Kavram Yayınları, 1990.

90 Hasan Bülent Kahraman, '1980'ler: İslâmcı Şiir ve Yeraltı Şiiri', *Türk Şiiri, Modernizm, Şiir* içinde, İstanbul: Büke Yayınları, 2000, 131-145.

yandan sıra dışı birçok anlayışın üst üste çakışması iken bir yandan da giderek belirginleşen İslâmcı bir muhakemenin ağırlığını taşımaktaydı. Fakat şurası gerçekti ki, bu edebiyat, artık yerleşik yazınsal araçların kullanılmasıyla oluşturulmamaktaydı.

Tam tersine, dilin ve söylemin ciddi kırılmalarını içeriyordu.[91] Bu, sadece dile dönük bir dönüştürüm olarak görülemeyecek ölçüde önemli bir başlangıçtı. Çünkü esasen, dili de kapsayacak biçimde zihinsel bir arayışın uzantısıydı. Artık söz konusu olan *'verili'* dille yazmak değildi. Dili aşacak ölçüde semantik bir zenginliğe yönelmekti. Bu, salt *Türk Dil Kurumu* gibi belli bir dönemde hegemonik olmuş yapıları ötelemekle kalmıyor, örneğin Nâzım Hikmet gibi yerleşik şiirin kurucu isimlerini ve onların poetikasını, o poetikaya içkin modernist zihniyeti de, kendisine duyulan tüm saygıya karşın, ciddi bir dinamikle öteliyordu.[92] Buradaki söylemsel bilinç artık tipik değil *atipik* bir anlam taşıyordu.[93] Bu yanıyla da kurmadan çok sökmeye tekabül etmekteydi.

Bu, romantik sonrası dönem modernitesinin ilk kırılma evresi değildi. Bundan önceki ve asıl denebilecek dönüşüm 1980'lerin hemen başında özellikle *Latife Tekin*'in romanlarıyla kendisini göstermişti. Bu yazar, özellikle ilk romanında[94] ortaya koyduğu temel izleklerle yeni bir dönemin başladığım sezdiriyordu. Göreli olarak iyi incelenmiş bir yazar olan Tekin, gerek bu romanında gerekse izleyen diğer iki yapıtında[95] bir yandan Türk romanının 1950 sonrasında işlediği fakat o arada

91 Hasan Bülent Kahraman, 'Küçük İskender Şiiri: Yeraltı Edebiyatına Doğru', *Türk Şiiri* içinde, 317-327. Ayrıca Küçük İskender konusunda şu yazımıza da bakılabilir. Hasan Bülent Kahraman, '1980 Sonrası Toplumcu Gerçekçi Şiirin İki İzleği', *Bir Sürekli Cehennem* içinde, 226–235.

92 Hasan Bülent Kahraman, '1980–90 Şiiri: İlk Nâzım Hikmet Ötesi Şiiri', *Türk Şiiri* içinde, 303–317.

93 'Tipik' kavramını özellikle Lukacs'ın Avrupa romanı üstüne yaptığı çözümlemede kavrama atfettiği anlam içinde kullanıyoruz. Georgy Lukacs, *Avrupa Gerçekçiliği*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1987.

94 Latife Tekin, *Sevgili Arsız Ölüm*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1983.

95 Latife Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1983; *Gece Dersleri*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1984.

da yeterince ayrıştıramadığı bir kesime, köyden büyük kente göç eden topluluklara farklı bir yaklaşımla eğiliyordu. Üçüncü romanında ise yazar, 1980 öncesi yeraltı örgütlenmelerinde somutlaşan belli başlı 'muhakeme' biçimlerine ve örgüt dinamiklerine gene benzeri bir fon önünde kalarak bakıyordu. Bu romanların önemi anlattıkları değildi. Ondan çok daha ötede Tekin'in romanları çok çarpıcı bir söylem dönüşümüne işaret ediyordu. Daha sonra çeşitli kaynak ve metinlerde yer yer 'postmodern edebiyat' olarak tanımlanmasına karşın, bu romanlar çok daha farklı bir açılımın habercisiydi.

Bunun temel nedeni, bu romanlarda, dilin verili bir gerçeklik olduğunu yazarın dikkate almamasıydı. Yalnız bu noktanın yanıltıcı olmaması gerekir. Çünkü poetik bir anlayış dilin gündelik ve iletişimsel kullanımını doğallıkla dikkate almayacaktır. Kaldı ki, Türk edebiyatı bu anlamda şiirsel açılımlara çok daha erken bir tarihte 1950'lerin ikinci yarısında edebiyat tarihinde *II. Yeni* diye bilenen akımla tanıklık etmişti. II. Yeni, semantiğin çok ötesine geçen bir yaklaşımla, dilin gerek sözcük gerekse metafor düzeyinde önemli kırılmalarına yatak hazırlamıştı. Fakat ilginç olanı, tüm bu oluşumun şiirsel alanda gerçekleşmesi ve nispeten 'kapalı' kalmasıydı. Oysa Tekin'in getirdiği daha farklı bir şeydi. Çünkü Tekin, düzyazının, dolayısıyla da bilincin sınırlarını zorlayan bir anlayış içindeydi. Bu itibarla Tekin'in romanlarında görülen yapının doğrudan zihinsel bir dönüşüme karşılık geldiğini saptamak gerekir. Oysa şiirsel dilde kendisini gösteren yenilikler daha ziyade kurgusaldır. Metafor ve imaj düzeyinde kalan bir dönüştürümün soyutlanmış düzeyi ile düzyazının 'gösterdikleri' arasındaki önemli fark, birisinin, romanın, *kaotik* ve *karnavalistik*[96] bir çoğulculuğu vurgulamasıdır. Oysa poetik söylem bu yanıyla tekçildir.

Nitekim konuyu başka bir boyuttan kuşatan Jale Parla, yaptığı çözümlemede bu noktanın üstünde ısrarla durur.[97] Olduk-

96 Burada 'karnavalistik' kavramı bütünüyle Bakhtin'in getirdiği yorum çerçevesinde kullanılmaktadır.

97 Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 343–356.

ça çarpıcı bir metafor, 'temsil, resim ve göstermek', etrafında kalarak Parla, romantizmle birlikte ortaya belli bir kalıbın geldiğini vurgular. Daha sonra, 'dilin kendisi bir temsili sistem olduğuna göre, temsile karşı bir söz nasıl önerilecektir?' sorusunu sorarak, Türk romanının bu bağlamdaki gelişim ve dönüşümünü, son duraklardan birisi olarak, Latife Tekin etrafında irdeler. Parla, daha önce Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* isimli romanında karşılaşılan bir durumun kendisini farklı bir ton ve düzeyde Tekin'de de gösterdiğini vurgular.[98] Bu, 'parçalanmışlık'tır. Parla'ya göre Tekin'deki parçalanmışlık, 'her şeyden önce dilde, sonra bedende, zamanda ve anlatıyı oluşturan seslerde görülür.'[99] Burada ilginç olan, parçalanmışlığın roman kahramanının kimliğinde ortaya çıkması ve sorunun da, adı geçen kahramanın 'içselleşmeyi reddetmesi'dir.[100] Burada, ikili bir boyuttan söz edilebilir. Çünkü öncelikle kahramanın konumu 'metaforik' bir noktadadır. Kahraman, bir örgütsel (toplumsal?) bütünün parçası olmayı ve onu içselleştirmeyi reddetmektedir.

Bu koşul, değindiğimiz 1980 sonrası Türk romanının zihinsel arayış ve açılımları yönünden önemli bir göstergedir. İkincisi, bu durumun evvela dilsel olan bir parçalanmayla ortaya çıkmasıdır. Her iki koşulun üst söylemi ise şudur. Parla, yazısının başında bir saptamada bulunur. Romantizmin bir kırılma ve parçalılık getirdiğini öne sürer. Bununla birlikte, 'mesajı belli bir dünya görüşünü eleştirmek ya da pekiştirmek olan yapıtlarda, son aşamada bir bütünsellik önerisi gizlidir'[101] saptamasını da yapar. Tekin'in metnine ise bu noktadan kalkarak gelinmektedir ki, bu, romantik dönem Türk edebiyatının temel izleğini ortaya koyduğu gibi, bizim, bu yazıda post-romantik diye adlandırdığımız dönemin kırılmasını da işaret etmektedir.

---

98 Parla'nın Recaizade çözümlemesi için bkz. *Babalar ve oğullar: Tanzimat romanının epistemolojik temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

99 Jale Parla, *Don Kişot'tan...*, 344–45.

100 *A.g.y.*, 348.

101 *A.g.y.*, 344.

Toplumsal Kuram Bağlamı Olarak Yeni Edebiyat ve Dönüştürümün Dinamikleri

Bununla birlikte, Latife Tekin'le başlayan ve ardından gelen, özellikle de 1990'lı yıllarda büsbütün görünürlük kazanarak ortaya çıkan genç kuşak yazarların dil üstünden gerçekleştirdiği kırılmayı salt bu olguyla sınırlı tutmayarak ulaştığı birkaç farklı ve daha ötede duran ögeyle birlikte ele almak ve tanımlamak da mümkündür. Öte yandan asıl dönüşüm ve romantizmin sonu diye nitelendirilecek olgu da bu ögelerle kaimdir.

Bu açıdan bakıldığında 1980 sonrasında yaşanan en önemli yazınsal-zihinsel eklemlenmesi kendisini yazınsalın sosyoloji temelli bir 'teslis' dışında üretilebileceğinin kanıtlanmasında gösterir. Buna göre, yazınsal artık i) sosyoloji üreten, ii) sosyoloji tarafından belirlenen; iii) sosyolojizm yapan bir etkinlik olmaktan çıkarılmıştır. Oysa 1840'larda öne çıkan birinci kuşak yazarlarla birlikte netlik kazanan husus romanın toplumsalı gerçekleştirmek ve dönüştürmek ekseninde tanımlanmış bir etkinlik olduğuydu. O tarihe kadar, birkaç küçük örnek dışında bütünüyle bu anlayış içinde gelen roman, 1980 sonrasında, beli başlı noktalarda bu açılımı kırmayı başarmıştır. Dilin bir dönüştürücü edim ve gerçeklik olarak kavranmasıyla birlikte ortaya çıkan bu yapısal farklılaşma şu noktalarda özetlenebilir.

a) Romantik dönemde oluşmuş zihinsel yapının en önemli koşullarından ve ön belirleyici elemanlarından birisi 'maddesel olan'ın (tarih, toplum, zihniyet, vb) varlıkbilimsel (*ontological*) üstündeki önceliği idi. Modernitenin bir proje olarak biçimlendirildiği herhangi bir toplumsal pratikte bu ilişkinin daha farklı bir şekilde kurgulanması neredeyse olanaksızdır. Ayrıca kültürcü bir model de bunu daha farklı bir anlayış içinde kavrayamayacaktır. Oysa 1980 sonrasında bu gidimlilik (*discursivity*) tersine dönmüş ve ontolojinin maddesel olanı belirlemesine, varoluşçu kaygıların ötesinde bir yer verilmiş, alan açılmıştır. Bu, bir başka açıdan bakıldığında, çok öne sürüldüğü üzere modern sonrasına geçişi temsil etmekten ziyade modern olanın doruk noktasına ulaşması, kendi kendisini doğrulamasıdır.

b) Buna bağlı olduğu kadar bu sonucu harekete geçiren çok önemli bir olgu, yazınsalın, bu dönemde, yukarıda değinildiği üzere, tarihselcilikle yaşanan bir ilişkiden türetilmemesidir. Tam tersine, bu dönemde, yazınsal olan gündelik olanla iç içe geçirilmiştir. Bu, Baudelaire'in klasik tanımındaki üç temel ögeden ikisini, yani geçici/uçucu olanla olasılıksal (*contingent*) olanı yakalama çabasıdır (diğer öge, 'ebedi' olandır). Bu da kendiliğinden değil, gündeliğin keşfi içinden ortaya çıkmıştır.

1980 sonrası edebiyatının ve genel kültürel yapılanmasının gündelik olana dönük ve kendisini her boyutta gösteren ilgisi bu oluşumun dayanağı olduğu kadar da kanıtıdır. Gündelik olan bu dönemde bilhassa gündelik hayat pratiklerinin keşfi üstünden gerçekleştirilmiş, çeşitli önemde olan ama bir araya geldiğinde yazınsal birikimi ve söylemi meydana getiren farklı romanlar bu oluşumu tamamlamıştır. Bu oluşumda rol oynayan önemli bir etmen şüphesiz burjuvazinin belli bir kültür ve geçmiş birikimine ulaşmasıdır. Bununla birlikte güncel ve gündelik olan son kertede popüler kültürün sonsuz bir egemenlik kazanmasına kadar uzanmıştır.

d) Buna bağlı olarak, biraz daha genişleterek söylemek gerekirse, tarihsel olan bitmekle birlikte yeni bir kalıba dökülmeye de başlamıştır. Tarihsel olanın bitişi, tarihin bir 'hegemonik emperatif' olarak ortadan kalkması demektir. Bu durumda tarihin özneyi belirleyen ve kuran Vico-Herder hattındaki yorumu Türk modern bilinci içinde oluşmuş dinamiği önemli bir kesintiye uğramıştır. Biraz daha zorlayarak söylemek gerekirse, bu, Hegelci bir tarihsellik anlayışının da önemli bir kırılma noktasını işaret eder ki, bu anlayışın bilhassa tarih-özne ekseninde ve tarihin evrimci yorumunun kabulü çerçevesinde Türk modernitesinde önemli bir öge olduğunu vurgulamak gerekir.[102] Ne var ki, bu, 'tarihin sonu' tezinden çok farklı bir anlayışın yerleşik hale gelmesidir. Türk edebiyatının 1980 sonrasında gösterdiği dinamik bu tezle değil, tarihin farklı bir

102 Hasan Bülent Kahraman, 'Post Fenomenolojik Devlet Tasavvuru: Hegelci-Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı', *Doğu Batı*, 2002–3, no. 21, 45–61.

perspektifle ele alınmasıdır. Bu perspektifte tarih bir eden (*agent*) olmaktan çok öznenin mikro kozmosuyla ve oradaki gelişmeyle birlikte ortaya çıkan bir süreçtir. O nedenle lineer olmaktan çok bir döngüselliğe (*infinitum*) sahiptir. Orhan Pamuk'un *Sessiz Ev* isimli romanıyla başlayan bu süreç hızla yazınsal söylemin tarihseli keşfedip yoğun olarak yeniden üretmesiyle somutlaşmış durumdadır.

e) Tarihin bir hegemonik emperatif olarak sona ermesi yazınsal olanın yönünü ve odağına aldığı figürleri değiştirmiştir. Belirleyici olan 'merkez'de yer almış kesimlerin dışındaki kesimler ve figürler anlatıldığında bile merkez ağırlıklı bir kurgunun izlerini taşıyan yorumsamacı yaklaşımlar bu dönemde terk edilerek, gene Latife Tekin'in romanıyla birlikte, 'yoksullar' ve 'yoksulluk' yazınsal olana girmeye başlamıştır.

Bu romanlarda dile getirilen ve anlatılan yoksul/luk örneğin Orhan Kemal'in tanınmış Çukurova romanlarındaki veya köy edebiyatı diye bilinen yazınsal ürünlerde işlenen yoksulluktan bir hayli farklıdır. 'Yeni' yoksulluk daha ziyade farklı bir sesin dışa vuruşudur. Buradaki farklılık, romanda anlatılan figürün bir *yabancı* olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu yabancı, dışlanmış (*outcast*) birisidir. Ne var ki, dışlanmışlığı bilinçli bir kişisel tercihe dayanmamaktadır. Bütünüyle toplum dışıdır. Toplumsal, bu dışlanmışın farkında değildir. O nedenle yoksulların dile getirilmesi bir anlamda 'öteki'nin anlatımı değildir. Çünkü buradaki yoksulluk bir *seçenek kimlik* değildir. Adeta *kendiliğinden* oluşmuş bir kesimin üyesidir, yabancı. Bu nedenle, Latife Tekin'in romanlarıyla ilgili açıklamalarında sık sık dile getirdiği *suskunluk, dilsizlik* gibi kavramlarla ifade edilebilecek bir özelliğe sahiptir. Oysa daha önceki dönem romanlarında yer alan yoksullar, merkezle sürekli bir tansiyon yaşayan, merkeze kaymak için olanak arayan kimliklerdi. Yeni kitle ve kesim ise bütünüyle kendisine özgü bir kavrayış içindedir. Neredeyse sosyoloji dışı bir vakadır bu yoksul/luk. Latife Tekin'in romanlarında bütünüyle kendisine özgü bir dil yaratması bu itibarla doğal bir sonuçtur.

f) Buna bağlı olarak iki ayrı gelişmeden söz edilebilir. Ege-

men dilin dışında bir yazınsallık üretiminin sadece romantik-modern zihinsel anlayışların yücelttiği bir muhakemeyi bitirmekle kalmayacağı aşikârdır. Giderek, olmayan, yok bir dilin içinden yazmak (Batı'da örnekleri Beckett'te görülebilir), suskunluğun ve dilsizliğin yazınsalı üretmesini düşünmek başlı başına bir dönüştürüme olanak sağlayarak bu anlatılarda anlatının ve anlatıcının sesinin yitimine yol açmıştır. Oysa Tanzimat dönemi romanından başlayarak, roman, daima anlatının ve anlatıcının başatlaşan sesi etrafında gelişmiş, hatta o sesi başatlaştırmanm bir aracı olmuştur. Buradaki ses, yazarın olduğu kadar yazarın dışındaki bir üst otoritenin sesi de olabilir.[103] Önemli olan, romanın bir hegemonik süreç olarak serimlenişidir. Oysa yeni anlatıda bu dinamik bütünüyle ortadan kalkmıştır. Roman, üst sesin ve onun sahibi olan anlatıcının ergimesine zemin olmuştur. Bu, Barthes ve Foucault gibi yazarlar tarafından öne sürülen *yazarın ölümü* kavramından bir hayli farklı bir iç ve özgül dönüşüme tekabül eden bir durumdur.

g) Nihayet, bu romanla bir *bilinçlenme* romanı olmak özelliği taşımıyorlar denebilir. Oysa neredeyse bütün bir Türk romanı bu bağlama yerleştirilebilir. Batı romanının özgül bir tür olarak ürettiği *Bildungsroman* kavramı Türk romanının tamamını tanımlamak için kullanılabilecek bir kavram olarak ele alınabilir. Türk romanının sosyolojizme kaydığı nokta da budur. Gene bu nedenle her romancı kendi yapıtının bütününü

103 İki birbirinden farklı örnek vermek gerekirse, Attila Ilhan'ın romanı *Kurtlar Sofrası*'nda roman kahramanı Mahmut bütünüyle budur. Fakat Mahmut kendisi olan bir figür değildir romanda. Bu nedenle yazar/anakişi ikilisi Atatürk'ü bir üst ses ve belirleyen olarak tayin eder. Attila İlhan, bunu gerçekleştirmek için romanında Atatürk'ün çeşitli konuşma, söylev ve demecinden sayfalar dolusu alıntı yapacaktır. Bkz. *Kurtlar Sofrası*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2004. Bir başka yazar, genellikle Türk toplumsal dönüşümünü siyasal 'merkez'den değil 'çevre'den, kasabadan vermek isteyen romancı Tarık Buğra'nın bu doğrultudaki romanlarında daima görüşüne başvurulan bir 'büyük', bir 'akil adam' söz konusudur. Roman, onun yönlendirmesi ve onunla yaşanan bir gerilim içinde, onun belirlediği başat sesle hesaplaşma etrafında gelişir. Bkz. Tarık Buğra: *Küçük Ağa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003; *Yağmur Beklerken*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Türk toplumunun temel tarihsel dönemeçlerini anlatan yapıtlar vermek suretiyle oluşturmuştur.[104]

Bu itibarla Türk romanı bir bilinçlenme romanı olarak nitelendirilirken bunun bile dışına geçen bir özellik söz konusudur. Çünkü bu romanlar bir bilinç oluşturma sürecini irdelerken, her ne kadar yer yer eleştirel olsalar bile, son tahlilde egemen bilinci temellendirme kaygısı içindedir. Biz, buna, *bünyeselleştirilmiş bilinç (embodied consciousness)* diyoruz.[105] Oysa 1980 sonrasında yazınsal söylem içinde ortaya çıkan yaklaşımlar bu anlayışın dışındadır, yukarıda değinilen nedenlerden ötürü. Artık üst belirlenmiş, ön belirlenmiş ve ona uyum sağlama temelli bir kurucu bilinç değil, tersine, gene yukarıda değinildiği üzere kendiliğinden gelişen ve *praksis* içinden doğan bir bilinç söz konusudur ki, buna da *atık bilinç disembodied consciousness)* demeyi öneriyoruz.[106] Bu kavramın kurucu-romantik-modern zihniyetin dışına çıkılma yönündeki iradenin bir dışavurumu olduğu açıktır.

Sonuç

Bu makalede, 1980 sonrasında özellikle yazınsal bilinçte meydana gelen hamle ve dönüşümle birlikte farklı periyotlar halinde farklı ağırlıklar ve içerikler kazansa da, özellikle, 1908–1923/1923–1946 arasında oluşturulan kurucu moder-

104 Yakup Kadri ve Peyami Safa'dan başlayarak Kemal Tahir'den geçerek devam eden bu geleneğin dışında kalan romancılar (örneğin Yusuf Atılgan) bu büyük söylem tarafından mahkûm edilmiştir.

105 Buradaki '*bünyeselleştirilmiş*' kavramını özellikle vurgulamak isteriz. Çünkü örtük anlam ve göndermeleriyle, buradaki 'bünye' kavramının insan tekini meydana getiren her düzeye, o arada fiziksel bünyeye dönük olduğunu da Foucaultcu bir yorum çerçevesi içinde ele alabiliriz. Henüz Türk edebiyatında yeterince ele alınmamış 'beden politikaları'na dönük okumalar, değindiğimiz bilinçle o politikalar arasındaki ilişkiyi somut olarak gösterecektir. Beden politikalarının bu bilinç tarafından belirlendiği kesindir.

106 Bu bilincin kurucu siyasal önermelerle olan ilişkisini ve kimlik politikaları bağlamında bazı örneklerin bu yapı dışında kalma mücadelesini Selim İleri'nin kimi romanlarında izlemek mümkündür. Bkz. Selim İleri, *Cemil Şevket Bey Aynalı Dolaba İki El Revolver*, İstanbul: Oğlak Yayınları, 1997.

nist bilincin temel kaynağı olan romantik dünya görüşünün önemli ölçüde aşıldığını öne sürdük. Bu kopuşun meydana gelmesinde en büyük etken olarak dışsal faktörler gösterilebilir. Fakat netice itibariyle, oluşan dönüşüm kendisini özellikle yazınsal söylemin farklılaşan yapısında göstermiştir. Bu oluşum, en geniş anlamıyla, tarihselden güncele bir sıçrayış şeklinde tezahür etmiştir.

Ortaya çıkan yapının bir diğer önemli özelliği üst belirlenen söylemlerin önemli bir kırılmaya uğramasıdır. Bu, modernitenin krizi olarak görülebilir ve yorumlanabilir. Bununla birlikte değinilen dönüşüm bir başka yanıyla da modernitenin kendi kendisini olumlaması ve doğrulamasıdır. Burada ilginç olan meydana gelen yeni yapının modern/ist muhakeme tarafından, bu niteliğiyle bile, kabul edilmemesidir. Bu dönem yazınsal söylemin daha ayrıntılı olarak irdelenmesi Türk kurucu modern düşüncesinin tarihselliğini olduğu kadar zaaflarını da belirleyecektir.

SANÇO'YLA SOHBETLER: YA DA ÖZGÜRLÜK DİYALOGLARI

JALE PARLA

Cervantes'in başlangıçta dar bir amaçla, kötü edebiyatı, özellikle de popüler şövalye romanlarını hicvetmek üzere yarattığı, fakat kitap ilerledikçe karmaşıklaşan kahramanı Don Kişot, kendisinden sonra yaratılan hemen bütün roman kahramanlarına damgasını vurur. Bu kahraman, doğumundan bugüne geçen dört yüzyılda öyle edebi çeşitlemelere uğramıştır ki, donkişotluk neredeyse bir karakter özelliği, bir sıfat, bir tavır, bir duruş haline gelmiştir. Oysa tek bir tanımı da yoktur donkişotluğun; tersine, çoğu kez birbirine zıt anlamlar bile ifade eder. Don Kişot'tan esintiler taşıyan bazı karakterlere şöyle bir göz atarsak, bu çeşitlilik konusunda bir fikir edinebiliriz.

Bir din adamı düşünün ki tüm saflığıyla kiliseyi idealize etsin, kilisenin yozlaşmış faaliyetlerini görmezden gelsin, kurtuluşu "iyi din adamının" öncülüğünde arasın ve bu saflığını herkes tarafından aldatılarak ve sömürülürek ödesin. Bu din adamı, Henry Fielding'in onsekizinci yüzyılda Cervantes'in "komik epik" formülünü uyarlayarak yazdığı *Joseph Andrews* romanındaki Rahip Adams'dır. Aynı yüzyılda, Voltaire'in *Candide*'inde yarattığı Pangloss tiplemesi de, "her işte bir hayır vardır" sloganına körü körüne inanmasıyla, bu inançla her felâketi sevinç ve coşkuyla buyur etmesiyle, hatta frengide bile,

beraberinde Amerika'dan çikolatayı da getirdiği için iyi bir taraf bulmasıyla, bir Don Kişot çeşitlemesidir. Ondokuzuncu yüzyılda ise gerek Charlotte Lenox'un *The Female Quixote*, gerekse Jane Austen'ın *Northanger Abbey* romanlarında, okudukları kitaplar yüzünden akılları karışmış kadın kahramanlara rastlarız ki bu kadın kahramanların komik öyküleri, Gustave Flaubert'in *Madame Bovary*'siyle ondokuzuncu yüzyılda trajik bir biçim alacaktır. Ondokuzuncu yüzyılda ilerlersek, Don Kişot tipleri arasında, özgürlüğü zaten verilmiş bir köleyi en akla hayale gelmez işkencelerle –çünkü kitaplar böyle olması gerektiğini yazar– özgürlüğüne kavuşturmaya çalışan Mark Twain'in Tom Sawyer'ından; Napolyon'un yaşam öyküsünü kendi hayatına uyarlamaya çalışırken giyotini boylayan *Kızıl ve Kara*'nın Julien Sorel'inden; cin-peri masallarıyla aklını kaçırıp bir çenginin elinde oyuncak olan bir donkişot çeşitlemesinden, Ahmet Mithat'ın Daniş Çelebi'sinden; ve sonunda Rusya'ya uzanırsak, orada Don Kişot'larm en muhteşemi, en ironiği, en sevimlisi ve en budalası, yani Dostoyevski'nin *Budala*'sından söz edebiliriz.

Yirminci yüzyılda karşımıza bir oyun çıkar. Bu oyunda karakterler ve onların yaşam öyküleri vardır; ama bunları yazacak biri yoktur. Pirandello'nun *Altı Karakter Yazarını Arıyor* adlı oyunu, *Don Kişot*'un ikinci kitabında, Avellanada'nın sahte Don Kişot'uyla sözde yazar Seyyid Hamid Badincani'nin "gerçek" *Don Quijote*'sindeki Don Kişot'un atışmalarından esinlenmiştir.

Cervantes, yazdığı yapıtın birçok yazarı varmış gibi yapar: Birinci Anlatıcı, İkinci Anlatıcı, Seyyid Hamid, Mütercim. Jorge Luis Borges, *Don Kişot'un Yazarı Pierre Menard* adlı öyküsünde bunlara bir tane daha ekler: kitabın bazı bölümlerini kelime kelime tekrar yazan Pierre Menard. Ama Cervantes'in başyapıtında yarıştırdığı yalnızca yazarlar değildir. Orada okurlar da yarışır. İtalo Calvino da, zaten, *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* adlı parodisinde bu yarışı anlatır; başlangıç noktası *Don Kişot*'ta metnin kaybolup yeniden bulunduğu ünlü dokuzuncu bölümdür.

Mutlaka daha epeyce uzatabileceğimiz bu gezintiyi gene Türkiye'ye dönüp bitirelim: Bir okur düşünün ki, hayat hikâyesine, "Bir gün bir kitap okudum, hayatım değişti" diye başlasın. Bu cümleyi siz nasıl okudunuz, bilmiyorum, ama ben iki biçimde okunabileceğini düşünüyorum. Vurguyu "bir gün" üzerine koyarsak, bu cümle hayatında hiç kitap okumamış birinin bir gün bir kitap okumaya kalkıp hayatını nasıl değiştirdiği biçiminde anlaşılabilir. Vurguyu "bir kitap" üzerine koyarsak, o zaman da okuduğu o belirli kitabın hayatını nasıl değiştirdiği anlaşılır. Ama her iki durumda da *bir* kitaptan söz edilmektedir. Bu da çok kitap okuyarak aklını kaçırmış Don Kişot'a karşı, çok ironik bir Türk yazarının çıkardığı, *bir* kitap okuyarak hayatını kararan Türk'ün romanıdır.

Bu romanların hepsi ve daha burada sözünü etmediğim bildiğim ve bilmediğim niceleri, hep böyle Don Kişot'un çocukları, torunları olarak dolaşırlar dünya romanında. Cervantes'in, bu denli doğurgan bir kahraman yaratırken kullandığı formül neydi diye sorulacak olursa, bu sorunun yanıtı, Don Kişot'un anlatı ilerledikçe derinlik kazanan, giderek sonsuz bir ironiyle yüklenen bir roman kişisi olmasında aranmalıdır. O, kötü kitaplar okuyarak beyni sulanmış yaşlı bir adam olarak başladığı serüvenlerinde, kısa zamanda, yitik değerlere, Altın Çağ'a sahip çıkan asil, yalnız, romantik ve yenileceğini bilse de bu değerlerin cesur ve ödünsüz bekçisine dönüşür. Farklılığı yüzünden dışlanmış, yabancılaştırılmış, eskiyle yeni, somutla soyut, hayalle gerçek arasında bölünmüş modern insanın temsilcisi; idealizmle realizm arasındaki uçurumu görmezlikten gelen ironik adam; kendi seçimiyle başka bir dil konuştuğu için çağıyla iletişim kurma olanağını kaybetmiş entelektüel olarak gelişir. Aynı anda da o, bütün sakarlığına rağmen, toplumdaki ikiyüzlülüklerin maskesini düşüren, ama bunu kendine rağmen yapan, komik ve ironik ya da komik ve trajik kahramandır. Bir bilge deli, bir budaladır. Delidir diye kimsenin aldırmadığı, bu yüzden belki de akıllıların telaffuz edemeyeceği ya da ederlerse cezalandırılacakları şeyleri açık seçik söyleyebilen, bunu yaparken, delilik-akıllılık, bilgelik-budala-

lık çizgisinin göreli olduğunu ya da bir perspektif meselesi olduğunu kanıtlayandır. Ve son olarak, kendine, kendi uygun gördüğü kimliği seçerek özcülüğü reddeden ve yaşamla sanat, gerçekle hayal arasında kendi bildiği gibi gidip gelerek, varoluşçu bir özgürlüğü yaşamının temel ilkesi haline getirmiş kahramandır.

Tabii Cervantes'in kitabının böylesine sevilen bir esin kaynağı olmasında, Don Kişot'un varlığı kadar, Cervantes'in denediği anlatı teknikleri de var. Klasik ve Orta Çağ edebiyat türlerinin artık yaşadığı çağın gerçekliğini temsil etmekte yetersiz kaldıklarını düşündüğü için anlatısına bir temsil sorunuyla başlaması; bu sorunu, okuru metni yorumlamaya davet ederek, hatta zaman zaman tamamlamaya davet ederek, onunla birlikte çözmeyi denemesi; bunu yaparken yazar otoritesinin de sürekli altını oyarak, hem okurun otoriteye boyun eğen düşünme kalıplarını kırmaya çalışması, hem de onu yaratıcılığın eğlenceli bir oyun olduğuna ikna etmesi; baştan sona edebiyatı konu ederek, okuru bir edebiyatçı olmaya, edebiyatın üretim ve tüketim biçimleri üzerinde düşünmeye davet etmesi; yazar otoritesini sorgularken, yazın türlerinin de katı kuralları olmadığının, hatta eğer yeni bir tür gerekiyorsa, bu türün, eldeki edebi türlerin serbest bir karışımıyla gerçekleşeceğini söyleyerek romanın haberini vermesi; kötü edebiyatı hicveder ve parodiye başvururken, aslında bütün edebiyatın bir parodi olduğunu kanıtlaması; yazın metninin aynı anda iki eksen (tarihsel ve biçimsel) üzerinde varolduğunu ve ancak bu iki eksen dengelendiği zaman büyük başyapıtların ortaya çıkabileceğini göstermesi Cervantes'in başarıyla uyguladığı anlatı teknikleridir.

Hem teknik hem kişileştirme açılarından bu denli yoğun bir yapıtın nasıl olur da çocuklara, gençlere, yaşlılara (farklı zevkler yaşatsa da) aynı kuvvetle hitap edebildiği bir muamma gibi görünebilir. Kaldı ki, eğer herhangi bir yazar, yukarıda özetlediğim teknik ve anlamları bir kitap projesi haline getirse ve sonra da oturup o kitabı yazmaya kalksa, büyük bir olasılıkla ortaya *La Mancha'lı Don Quijojte'nin Serüvenleri* gibi bir başyapıt değil, bir ucube çıkardı.

O zaman aynı soruya dönelim. Bu kitabın tılsımı nedir?

Bir kez, bütün bu saydığım katmanlar, yavaş yavaş, sanki olaylar gelişip, gerektirdikçe ortaya çıkar. Öyle ki okur, artık tam tekrardan sıkılacağını hissettiği zaman anlatı derinleşir, katmanlaşır ve müthiş bir anlam zenginliğine kavuşur. Sessiz sedasız, alttan alta yapılmıştır bu ve nasıl yapıldığı, kitap ancak sindire sindire okunduğu zaman farkına varılır

İlk beş bölüm şövalye romanlarının komik bir parodisidir – ki bu ilk kez Cervantes'in yaptığı bir iş değildir. Rönesans'taki en ünlü örnekleri Boiardo'nun *Orlando innamorato*'sı ve Ariosto'nun *Orlando furioso*'sudur.

Ama Birinci Salvo'dan, yani Don Kişot'un köyünü birinci terkedişinden sonra işler değişir. Çünkü İkinci Salvo'dan sonra yanında hep Sançe Panza vardır: Ve onun varlığı Don Kişot'u tek seslilikten, tek anlamlılıktan, tek düzlemlilikten kurtarır.

Sançe sıradan, kendini çok cin sanan, ama aslında saf ve cahil bir köylü olarak katılır Don Kişot'a. Ama olaylar geliştikçe, o da gelişir. Giderek Rönesans'taki en popüler iki figürü, soytarıyla pikaroyu harmanlayan bir kişiliğe bürünür. Rönesans'ın soytarı ve budalaları, karşımıza deli veya aptal rolü oynayarak çıkar; aslında son derece akıllı oldukları halde. Pikaro ise toplumun saygın kesimlerinin dışladığı serseri, üçkâğıtçı, şarlatandır. Aslında onu dışlayan saygın kesimlerin üçkâğıtçılığı pikaroyu fersah fersah geride bıraksa da. Ve bu iki Rönesans karakterinin sahne almasındaki amaç, toplumun çifte standartlılığını açık etmektir. Soytarıların ve pikaroların ortak özellikleri ise, birinin deli rolü yaparak, diğerinin kanundan, yani toplumdan kaçarak sürdürdükleri dışlanmışlıkları, doğallıkları ve en önemlisi, özgürlükleridir.

Don Kişot'a gelince o, kendiliğinden vazgeçtiği özgürlüğüyle bu iki karakterin de antitezidir. Dolayısıyla Sançe'nin da. Soytarı/budala ve pikaro toplumun didaktiklikle savunduğu değerlerin altını üstüne getirirler. Don Kişot ise bu değerlere bağlıdır, yalnızca zaman kötüdür onun için. Eğer takvimi birkaç yüzyıl geriye götürebilse, sorun çözülecektir. Ama aslında

bu onun büyük bir yanılgısıdır. Çünkü Don Kişot, özgürlük diye, özgürlükten hiç nasibini almamış hiyerarşik ve arkaik bir düzenin savunuculuğunu yapmaktadır. Her şe'in ilacı diye benimsediği gezgin şövalyelik aslında son derece hiyerarşik bir düzenin parçası olmakla kalmayıp, dünya görüşü de totaliterdir. Ayrıca Don Kişot, kendini bu çağ hakkında yazılmış metinlere hapsettiği için, onun yaptığı hiçbir şey, hatta kullandığı dil bile, özgürlükten nasibini almamıştır. Baştan sona kopya ve taklittir.

Don Kişot'un kendini hapsettiği söylemlerden biri hiyerarşik şövalyelikse, bir diğeri, vücudun bütün arzularını inkâra dayalı Platonizmdir. Dulcinea del Toboso, Don Kişot asla cinselliğini yaşamasın diye icad edilmiş bir ideal sevgilidir aslında. O zaman, Don Kişot'un kendini sürdüğü bu şövalyelik dünyası, bir özgürlük beldesi olmaktan çok, bir kısıtlamalar dünyasıdır. Şövalyemiz yemez, içmez, gece nöbet tutacakmış diye uyumaz, kendisine asıldığını sandığı kadınları Dulcinea yüzünden reddeder. Sanço yaşamak için ne yapıyorsa, tersini yapmaya azmetmiştir. Ve eğer böyle kalsaydı, biz Don Kişot'u, ona benzeyen diğer asık yüzlü karakterlerle birlikte unutur ve Shakespeare'in Falstaff'ı, Rabelais'nin Panurge'üyle birlikte Sanço Panza'yı hatırlardık yalnızca.

Falstaff, Panurge, Sanço Panza, hepsi de Rönesans'ın o en muhteşem karakteri, Erasmus'un *Deliliğe Övgü*'sünün Stultitia'sının çocuklarıdır. Nasıl Stultitia sahnedeki yerini bir soytarı/budala olarak alır, fakat hitabetinin sonunda İsevi bilgeliğe erişirse, Don Kişot da, Falstaff, Panurge ve Sanço'dan farklı olarak, La Mancha ovalarında başlattığı çılgınlığını, köyüne dönüp bir İsa figürüne dönüşerek, deliliğini bilgeliğe dönüştürerek noktalar. Ama bunu ancak Sanço Panza'nın varlığı sayesinde yapar.

Kitabın temel yapısına bakalım: Serüvenler genellikle görsel bir uyarıyla başlar: en bilinenini söylersek, uzakta beliren yeldeğirmenleri. Bu uyarı donkişotça yorumlanır: "İşte devlerle savaşacağım eşsiz bir serüven."

Sanço her zaman olduğu gibi boşuna itiraz eder, saçını başı-

nı yolar: "Aman efendim, onlar dev değil, yeldeğirmeni." Don Kişot ısrar eder ve Sanço'nun faltaşı gibi açılan gözlerinin önünde, artık söz konusu düşman hangisiyse (koyun sürüleri, kervanlar, masum yolcular, masum olmayan kürek mahkûmları) bu düşmanla amansız bir kavgaya tutuşur. Kiminde tesadüfen yener; kiminde fena halde yenilir. Ama bu cengâverliklerin hepsini Sanço'yla bir sohbet izler.

Bu sohbetler yaşlıyla gencin, şiirle düzyazının, ruhla maddenin, kafayla gövdenin, düşle gerçeğin, sanatla yaşamın, keşişlikle hedonizmin, cesaretle korkaklığın, platonizmle pragmatizmin karşı karşıya geldiği sohbetlerdir. Ve bu sohbetler sırasında donkişotluğun, o ruhun, o felsefenin, o deliliğin, o gözü karalığın, o katı şövalye zırhını zorladığına, giderek çatlattığına, parçaladığına ve içindeki kahramanın o zırhtan kurtulup özgürleştiğine tanık oluruz. Çünkü Sanço'nun saf sorularına, itiraz ve uyarılarına çarpan hiyerarşik, katı şövalye söylemi –ya da şövalye söylemine benzeyen diğer bütün katı, bütüncü, baskıcı, anti demokratik söylemler– darmadağan olur. Yerini, Don Kişot'un, aslında hiç vazgeçmediği, fakat yanlış bir kılıfta sunduğu, özgürlük, eşitlik ve dürüstlük ilkelerine bırakır ki, bunlar üzerinde yükselen bir Don Kişot, edebiyatın o zamana kadar görmediği kadar özgün, kendine özgü, bir kahramandır. Taklitten özgünlük çıkmıştır. Adım adım, kelime kelime, olay olay, serüven serüven.

Bu tadına doyulmaz sohbetler sonunda kazanan taraf da yoktur. Tamamı yenmek ve yenilmek, kazanmak ve kaybetmek kurgusuna dayalı bu kitapta bu sohbetlerin yeri, o kurguyu bozmaktır. Sonunda eşitlik dürüstlük ve özgürlük kazansın diye. Çocuklar Don Kişot'u çılgın şövalyenin serüvenleri için okurlar. Gençler Don Kişot'ta buldukları marjinallikle özdeşleştikleri için, onun eksantrikliklerine saygı duydukları ve onunla alay eden güçlü, koskoca bir dünyanın nasıl donkişotlaştığını, hem de daha kaba saba bir biçimde donkişotlaştığını görmekten zevk aldıkları için okurlar. Olgunluk çağındakiler ise –yaşlılar diyelim hatta– Don Kişot'u Sanço'yla sohbetleri için okurlar. Çünkü o sohbetlerde, uzlaşmazların birlikteliği-

nin belki de en özgür ve özgürleştirici durum olduğuna dair bitmez tükenmez bir umut vardır.

Daha yola çıkarlarken Don Kişot Sançoʼya yanına heybe almasını tembih eder. Sançoʼnun yalnızca heybe değil, bir de eşek alacağım, çünkü yürümeye alışık olmadığını söyler. (Sançoʼnun kısa, şişman ve oldukça da tembeldir.) Don Kişot eşek konusunu düşünür: "silahtarı eşekli herhangi bir gezgin şövalye var mıydı diye hatırlamaya çalış[ır] ama aklına böyle biri gelme[z]. Buna rağmen ilk fırsatta daha uygun bir binek atını alabileceğini düşünerek, eşeği yanına almasına karar ver[ir]." (82) Sançoʼnun ilk zaferidir bu. Şövalye metinlerini ödünsüz izlemeye yeminli Don Kişotʼun da ilk ödünü. Böylece, karşılıklı ödünlerle ilerleyecek ilişkileri de başlar. Üstelik kafileye de Dapple gibi sevimli bir merkep eklenmiş olur.

Don Kişotʼun Vizcayalıʼyı yendiği kavgadan sonra onu tedavi etmeye çalışan Sançoʼnun, Fierabras diye bir ilaçtan haberdar olur. Bu ilacın reçetesini Don Kişot ezbere bilir, çünkü bu iksir şövalye romanlarında yaralanan şövalyelerin içip neredeyse ölümsüzlük kazandıkları iksirdir. Sançoʼnun pratik zekâsıyla valilikten hemen vazgeçer; çünkü bu karışımı satarak zengin olabileceğini düşünür. Böylesine uzaktır Sançoʼnun şövalyelik yaşamının ideallerinden. Her konuda farklıdırlar zaten; Sançoʼnun Panza kavgasız, gürültüsüz, rahat bir hayat özlemi içindeyken, Don Kişot her kavşakta bir kavga, bir serüven arar. Sançoʼnun karnını doyurmayı düşünürken, Don Kişot açlığını ot ve meyvelerle giderir. Ama bu farklılıklar çok rahatsız etmez Sançoʼyu:

"Affedin efendim," dedi Sancho, "daha önce de söylediğim gibi ben okuma yazma bilmediğimden, şövalyelik mesleğinin kurallarını ne bilirim, ne anlarım. Bundan böyle şövalye olan zat-ı âliniz için heybelere her tür kuru meyve dolduracağım; şövalye olmayan kendim için de, tavuk gibi daha tok tutan şeyler dolduracağım." (99) Burada Sançoʼnun doğayı ve yaşamı olurladığım, Don Kişotʼun ise gelenek uğruna yaşamı yadsıdığım görürüz. Ama şunu da görürüz: "Ve sonra sözünü ettiği yiyecekleri çıkardı ve ikisi huzur içinde, dostça yemeklerini yediler." (99) Ortak yolculuklarında, birçok okurun gözlemle-

miş olduğu gibi, Don Kişot sançolaşmakta, Sançо Panza donkişotlaşmaktadır.

Siera Morena Dağları'nda, Cardenio'nun çıkınını buldukları serüvende, Sançо'nun mantığı Don Kişot'unkinden çok daha iyi işler. Sançо elbette buldukları çıkının içindeki altınları almak niyetindedir; Don Kişot ise bulunursa eğer sahibine vermek. Gene de, Don Kişot, Sançо'nun altınları vermemek için attığı yalanları duymazdan gelerek bir anlamda onunla suskun bir suç ortaklığı yapar. Demek ki Don Kişot bile bazan dürüst olmayabilir. Kim bilir belki de Sançо'nun çektiklerinden sonra bu kadarcık da olsa bir ödüle kavuşmasına göz yummaya karar vermiştir.

Ama kavga da ederler:

> "Tanrı aşkına, saygıdeğer Mahzun Yüzlü Şövalye, zat-ı âlinizin söylediği bazı şeylere dayanamıyorum, sabırla dinleyemiyorum. O zaman da, şövalyelik hakkında, krallıklar, imparatorluklar fethetmek, cezireler bahşetmek, gezgin şövalyelerin adet olduğu üzere başka lütuflarda ve büyüklüklerde bulunmak konusunda söylediğiniz her şeyin hikâye, yalan, hepsinin uydurma, uydurmaca olduğunu düşünüyorum; ne derseniz deyin adına. Zat-ı âlinizin berber leğenine Mambrino'nun tolgası dediğini ve bu yanılgıdan dört gün boyunca kurtulmadığını duyan biri, ne düşünebilir; bunu söyleyip ısrar eden insanın kafasının boş olduğundan başka? Leğeni yamru yumru halde çuvala koydum; eve götürüp düzeltmek, sonra sakalımı içinde tıraş etmek üzere; Tanrı izin verir de bir gün karımla çocuklarıma kavuşabilirsem eğer."
>
> "Bak Sancho, senin daha önce yemin ettiğin gibi ben de yemin ediyorum," dedi Don Quijote, "bu dünyadaki gelmiş geçmiş en kıt zekâlı silahtarsın. Benimle birlikte olduğun bütün bu süre boyunca, gezgin şövalyelere ait her şeyin kuruntu, çılgınlık, saçmalık gibi görünüp tam tersi olduğunu farketmemiş olman mümkün mü? Aslında böyle olduğu için değil; aramızda daima bir büyücüler güruhu olduğundan ve her şeyimizi değiştirip, canlarının istediği şekilde, bize iyilik mi,

kötülük mü etmek istediklerine bağlı olarak çevirdikleri için. Böylece, sana berber leğeni gibi görünen şey, bana Mambrino'nun tolgası gibi görünüyor, başkasına da başka şey gibi görünürdü." (209)

Bu perspektivizm Rönesans'ın, bütün o hercümerç içinde, Batı uygarlığına en büyük hediyesidir. Hamlet de öyle dememiş miydi? "There is nothing as good or bad but thinking makes it so." [Düşüncelerimizde yarattığımızın dışında iyi ya da kötü diye bir şey yoktur.] Erasmus'un arkadaşı ünlü ressam Albert Dürer, ona sormuş: "Ey, Erasmus, roterodamus, wo willest du bleiben?" [Ey, Roterdamlı Erasmus, nerede duruyorsun?]" diye. Ve Walter Kaiser'e göre, Erasmus bu soruyu yanıtlasaymış, yanıtı ancak şöyle olabilirmiş: "Hem burada, hem orada, hem şurada." (Kaiser, 39) İşte Erasmus'un mirası olan bu perspektivizm *Don Quijote*'ye de tümüyle egemen olur, özellikle de Don Kişot ile Sanço Panza arasındaki sohbetlerde.

Sanço Panza'nın Dorotea'nın uydurduğu Prenses Mikomikona hikâyesine inanması onun safdilliğini gösterir; ama elbette müthiş fırsatçı bir safdilliktir bu. Çünkü Sanço artık efendisinin bu prensesle evlenmesini ve kendisine vadettiği valiliği bir an önce vermesini istemektedir. Bunun için Don Kişot'a ilginç bir teklifte bulunur: Bu prensesle evlenip, Dulcinea'yı da cariye olarak almasını. O kadar kızdırır ki efendisini bu, Don Kişot ancak Dorotea'nın araya girip Sanço'ya özür dilemesiyle yumuşar. Ve silahtarla şövalye böylece barıştıktan sonra, oturup Sanço Panza'nın El Toboso'ya yaptığı ziyaretten söz ederler. Çünkü Don Kişot heyecanla Sanço'nun Dulcinea'yı ziyaretinden ne haberlerle geldiğini beklemektedir.

Efendisinin, "Vardığında o güzeller güzeli ne yapıyordu" sorusuna Sanço'nun yanıtı "iki küp buğdayı evinin avlusunda kalburdan geçiriyordu," olur. Don Kişot ise prenseslerin bu tür işleri yapamayacağını söyleyip itiraz etmek şöyle dursun (okur ondan en azından bunu beklerdi), "o buğday tanelerinin onun eli değince inciye dönüştüğünden emin olabilirsin" diye bir yanıt verir. Ve sonra abes bir soru sorar: "Peki dos-

tum, dikkat ettin mi, buğday ekmeklik miydi, yazlık mıydı?" Sançoʼdan bu soruya "esmer buğdaydı" yanıtını alınca, bu sefer de, buğdayın, Dulcineaʼnın eli değince mutlaka beyazlamış olacağını iddia eder. Ama aynı zamanda da tuhaf bir teslimiyet içindedir. Don Kişotʼun bu teslimiyeti, sohbet boyunca giderek artar:

> "Neyse, devam et; mektubumu verdiğinde öptü mü? Alıp başının üstüne koydu mu? Böyle bir mektuba yakışır bir merasim yaptı mı, ne yaptı?"
>
> "Ben mektubu uzattığımda," dedi Sancho, "kalburda epeyce buğday vardı, onunla meşguldü, dedi ki: Arkadaşım, o mektubu şu çuvalın üstüne bırakıverin, şunu kalburdan geçirip bitirmeden okuyamam."
>
> "Ne akıllı kadın!" dedi Don Quijote. "Rahat rahat okuyabilmek, tadını çıkarabilmek için öyle yapmış olmalı." (268)

Don Kişotʼun bu munisliği Sançoʼyu şımartır. Giderek cesaret kazanır ve alay dozunu arttırır; çünkü görür ki, Don Kişot, sırf sohbeti uzatmak uğruna, başka durumlarda çok kızacağı şeylere takılmamayı seçmektedir. Don Kişot Sançoʼya ayrıntılar için yakarır:

> "Sancho, benden bir şeyi esirgeme: Onunla yanyana durduğunuzda, Seba diyarından bir koku, bir rayiha, adım koyamadığım ıtırlı bir koku gelmedi mi burnuna? Ne bileyim, garip bir eldivenci dükkânındaymışsın gibi, alışılmadık bir koku?"
>
> "Doğrusunu isterseniz," dedi Sancho, "biraz erkeksi bir koku aldım. Herhalde çok çalıştığından terlemişti; biraz yağlı bir kokuydu."
>
> "Ondan değildir," dedi Don Quijote. "Herhalde senin burnun tıkalıydı ya da sen kendi kokunu almışsındır; çünkü ben o dikenli gülün, o kır zambağının, o amberin nasıl koktuğunu gayet iyi biliyorum."
>
> "Her şey olabilir," diye cevap verdi Sancho."Saygıdeğer Senora Dulcineaʼdan çıkıyormuş gibi gelen koku, benden çok çıkar çünkü; ama bunda şaşılacak bir şey yok, bütün şeytan-

lar birbirine benzer." [Burada Sancho'nun şeytanlar derken kastettiği köylüler ya da fakir fukaradır.]

"Pekâla," dedi Don Quijote, "buğdayı kalburdan geçirdi, değirmene gönderdi. Mektubu okuyunca ne yaptı?"

"Mektubu okumadı," dedi Sancho, "çünkü okuma yazma bilmiyormuş."

Ve Sanço böyle devam eder. Don Kişot ise alışılmadık bir teslimiyet içindedir. Hatta sohbeti şöyle bitirir:

"Şimdilik her şey yolunda," dedi Don Quijote. "Peki, söylesene, ayrılırken, benden götürdüğün haberlere karşılık nasıl bir mücevher verdi sana? Çünkü gezgin şövalyelerle soylu hanımlar arasında çok yaygın ve eski bir âdet vardır; hanımdan şövalyeye, şövalyeden hanıma haber götüren silâhtar, nedime veya cüceye, getirdiği habere teşekkür mahiyetinde, değerli bir mücevher hediye edilir."

"Öyle olabilir, bence çok iyi bir âdet; ama herhalde geçmiş zamanlarda öyleydi; şimdi âdet, sadece bir parça peynirle ekmek vermek. Senora Dulcinea da ben giderken avlu duvarının üstünden peynir ekmek verdi bana; hatta peynir koyun peyniriydi." (268-70)

Ve oyun sürer gider. Kavgasız, hırçınlıksız, dostça. Şimdi bu türden sohbetlerle Cervantes'in neler gerçekleştirdiğine yakından bakalım.

Bir kez, Don Kişot'un çocuksu yalnızlığını duyumsarız. Belki de bu komik adamı bu denli benimsememizin önemli bir nedenidir bu çocuksu yalnızlık. O, kendine çok ciddi bir oyun uydurmuş ve bu oyun uğruna dünyaya meydan okumakla kalmamış, bu uğurda ölümü göze alabilecek kadar da kendi oyununa kendini kaptırmış bir çocuktur. Altın Çağı geri getirme oyununda ona göre herkes dost ya da düşmandır, Sanço hariç. Kuşkuculuğuyla efendisini en sinirlendirdiği zaman bile Don Kişot Sanço'dan vazgeçmez. Sanço'yla ikili oyunları boyunca, birkaç istisna dışında, Don Kişot hep sevecen, hep uyumlu, hep oyunun kurallarının oyun sırasında değişmesine karşı es-

nektir. Sanki hiç arkadaşı olmayan bir çocuğun arkadaş bulduğu zaman onu kaybetmemek için gösterdiği uyum ve esnekliği sergiler. İster istemez şöyle düşünürüz: Sanat da, yaşam gibi, bir oyunsa eğer, böyle bir olgunluk, esneklik, kıvraklık gerektiren bir oyun olmalıdır.

Bu oyunda oyuncular eşittir. Hiyerarşi sürekli bozulur; doğanın dayattığı bir eşitlik oyunun kuralı olur. Çalışan insan kokar; fakirler ve köylüler de. Petrarca soneleri istediği kadar asil prenseslerin iç bayıltıcı rayihalarından bahsetsin, eğer bir kadın kalburdan buğday geçiriyorsa ter kokacaktır; insan kokusu aynı şartlar altında kadında da erkekte de birdir.

Sançoyla Don Kişot'un bu sohbetler sırasında gerçekleştirdikleri oyun, aynı zamanda bir dil ve imge oyunudur. Sançonun ısrarla gündelik dil ve imgeleri kullanır; Don Kişot'un işi ise ustası olduğu üzere, bunları kâh şövalye romanslarının diline, kâh Petrarca'ın aşk sonelerinin imgelerine tercüme etmek olur. Don Kişot'un bu konuda başarısı, komik olduğu kadar patetiktir de.

Ve oyuncular Don Kişot ile Sançonun Panza olunca, elbette eskiyle yeni sürekli bir çatışma içinde olacaktır. Eski âdetler öyle olabilir, ama artık yoktur bu âdetler. Sançonun temsilcisidir ve oyununu da günün gerçeklerine göre oynar. Don Kişot ise, ödün vermeye hiç yanaşmadığı bu konuda bile hüzünlü bir uyum içine girebilir: ama yalnızca Sançoyla yalnızken.

Cervantes'in başyapıtının temelini bu sohbetler oluşturur demiştim. Daha da ileri giderek, Cervantes amacını bu sohbetler sayesinde gerçekleştirir diyeceğim. Çünkü hem Cervantes'in kişisel felsefesi, hem de bu felsefeyle çağını nasıl temsil ettiği Don Kişot ve Sançonun bu tadına doyulmaz sohbetleri sonunda ortaya çıkar. Bunların başta gelen özelliği, Rönesans'ta çok önemli bir diyaloğu yeniden ve yeniden sahnelemeleridir: Bu diyalog gelenekle (nomos) doğa (physis) ve erdemle (virtu) şehvet (volupta) karşıtlığında oluşmuş diyalogdur. (Kaiser, 288)

Erasmus'tan, Cervantes'e Rönesans hümanistlerinin temel meselesi şuydu: Akıl ve iman doğadan yana mıdır, gelenekten yana mı? Kilise elbette gelenekten yana olduğunu savunuyor-

du. More, Erasmus, Shakespeare, Rabelais, Cervantes gibi hümanistler ise doğadan yana olduğunu. Bu, insan doğasını da içine alan bir doğa anlayışıydı. "Doğa iyidir; onu bozan toplumsal gelenek ve kurumlardır" düsturuna inanan hümanistler, doğayla, özellikle de insan doğasıyla barışık bir İsa kültü çevresinde toplanmışlardı. Ama bu çok tehlikeli bir görüştü. Bir yandan Katolik Kilisesi'nin gazabına uğramak tehlikesi vardı, çünkü Katolik Kilisesi'nin bütün disiplini insan doğasını inkârdan ve elbette Kilise'de temsil edilen dini geleneklere harfiyen uymaktan geçiyordu. Öte yandan, Katolikliğe karşı gelişen Protestanlık da bu hümanist düşünce için daha az tehlikeli değildi. Protestanlık da insan doğasını inkârdan yanaydı. Onun yerine çok çalışmak ve çalışarak nefsi terbiye etmek doktrini koyulmuştu. Gerçi Protestanlık yeni kurulan bir dindi ama sıfırdan başlayarak gelenek oluşturan öğretiler, uzun bir geleneğe sahip öğretilerden daha tehlikeli, daha asık yüzlü, daha baskıcı olabilirler. Eski geleneklerin bir elastikiyeti vardır; sıfırdan kurulan gelenekler katıdır. Protestanlık ve püritenlik de böyleydi. Ve hümanistlerin sorgulamalarından fevkalade rahatsızlık duyuyordu – belki Katolik Kilisesi'nin duyduğu rahatsızlıktan da çok.

Erasmus'un izinden giden Cervantes'in başyapıtında uyguladığı Don Kişot-Sançe Panza diyaloğunda, *Deliliğe Övgü*'nün Stultitia'sının kendini hem Katolik hem de Protestan kiliselerinden korumak üzere geliştirdiği kalkan olan ironinin etkisini görmemek zordur.

Erasmus'un *Deliliğe Övgüsü*'nün (1512) herkesin bildiği yazılış öyküsünü burada yinelememe gerek yok. (*Erasmus,* xi) Yalnız bu yapıtın uyandırdığı ilginin ve kısa zamanda eriştiği şöhretin Erasmus'u bile şaşırttığı anlaşılıyor. (*Erasmus,* xii) *Deliliğe Övgü* klasik Lucien hicvinin gene klasik diyalog biçimiyle verildiği bir hitabet örneğidir. Hatip, budala/soytarı, hatta biraz da pikaro olan Stultitia'dır. Adının Latince'de anlamı da budaladır zaten. Ve Stultitia, toplumca budalalık diye tanımlanmış her şeyin –kibir, zevk ve sefaya düşkünlük, sarhoşluk, yalan, delilik– insana mutluluk verdiği için aslında akıllılık olduğunu id-

dia eder. Yalnız mutluluk vermekle kalmaz bu budalalıklar, aynı zamanda insanı toplumu yöneten kural ve geleneklerden de kurtararak onu doğallığına, dolayısıyla özgürlüğüne kavuşturur. Delilik böylece doğallık, mutluluk ve özgürlükle eşitlenir. Ama bunu iddia eden de bir deli olduğuna göre, bu iddianın ağırlığı ne olabilir? İşte Stultitia'nın sahneden seyircilerine soru-cevap biçiminde hitap ederek gerçekleştirdiği bu ironiyi, Cervantes Don Kişot-Sançe Panza diyaloğuyla sürdürür.

Sebastian Brandt 1494'te *Deliler Gemisi*'ni yazdığı zaman, bir gemi dolusu deliğe karşı aklın sesini dinletmek üzere yazmıştı. Erasmus 1512'de *Deliliğe Övgü*'yü yazdığı zaman, Stoik aklın belki de erdemi temsil etmediğini,

Epiküryen aklın erdemliliğe daha yakın olduğunu kanıtlamak üzere yazdı. Epiküryen akıl ise doğayı inkâr etmemekten yanaydı. Stoik akıl baskıcı, disiplinli, bu dünyanın nimetlerini hor gören, ciddi bir akılken, Epiküryen akıl insanın doğal ihtiyaçlarını tanıyan, disiplinden çok içtenliğe, ciddiyetten çok mutluluğa değer veren bir akıldı. Ve bu ikinci aklın sahiplerinin daha erdemli olacağım ileri sürüyordu.

Kendini sevme Stultitia'nın en yakın arkadaşıdır; yalan da en etkili silahı. Zevk ve sefanın olduğu yerde onur ve şeref nedir ki? Ve delilik her zaman akıllılıktan daha eğlencelidir. Sanki şeytanın avukatlığını yaparcasına bunları savunan Stultitia, birdenbire ciddileşerek, bireysel deneyimin en büyük kazanç olduğundan dem vurmaya başlar. Herkes mutlaka yalanı, onursuzluğu, deliliği, üçkağıtçılığı yaşamalıdır ki, bunların tersinin değerini anlayabilsin. Herkes bir kez görünüşe aldanmalıdır ki, asıl güzelliğin içten geldiğini bilebilsin. Mark Twain'in ünlü öyküsündeki gibi, herkes en az bir kez baştan çıkmalıdır ki, kuvvetlenebilsin.

Bu tür bir Epiküryenizm dindar bir dönemde fazlaca putkırıcı bulunabilirdi. Hem Katolikler, hem de Protestanlar tarafından. Çünkü ciddiyete karşı sululuğu, ayıklığa karşı sarhoşluğu, kontrole karşı içtenliği, tedbire karşı gözükaralığı öneriyordu.

Rönesans hümanistlerinin bütün çabaları her türlü buyurganlığı kırmak, monolitik fikir ve programların altını oymaktı.

Dolayısıyla, yaşamı kutsayan bu öneriler bile sorgulanır biçimde ironik kılınmalıydı ki, dogmalaşmasın. İşte Erasmus'un bulduğu formülün eşsizliği buradadır: Deliliğe övgüyü bir deli yapmakta olduğuna göre bu bir övgü müdür, yergi midir, hiçbir zaman tam anlamıyla belirlenemeyecektir. (Kaiser, 51-62) Bu kaygan zemin, Sançoʼyla Don Kişot'un sohbetlerinde de aynen muhafaza edilir. Şövalyeliği ve geleneği Don Kişot savunduğuna göre, bu saçmalıktır. Ama buna karşı çıkan da cahil bir köylü olan Sançe Panza olduğuna göre, Don Kişot belki de haklıdır. Aynı biçimde, pratik aklı savunan çıkarcı Sançe olduğuna göre, Don Kişot'un idealizmi belki de Sancho'nun pratik aklını yermek üzere kullanılmaktadır. Ama Don Kişot bir deli olduğuna göre, onun idealizmine de çok inanmamak gerekir. Peki bu birbirini doğuran ironilerin durduğu bir yer yok mudur? Erasmus'a göre vardır: Bu yaşam sevinci doktrinidir ve İsa'nın gerçek öğretisidir. Stultitia sonunda İsa'da bulunan bu bilge-deliliği temsil eder. Don Kişot da aynı biçimde, ölürken artık bir bilge budaladır. (Kaiser, 296)

Don Kişot romanın sonunda Aziz Alonzo olarak ölürken, açık bir biçimde İsa'yı çağrıştırır. Ama bu Cervantes'in gerçekleştirdiği bir son an dönüşümü değildir. *Don Quijote*'nin birçok yorumcusu bunu böyle okumuş ve düş kırıklığına uğramıştır; sanki sonunda Don Kişot ölüm korkusuna yenilmiş ve idealerinden vazgeçmiş gibi görürler onu. Oysa, Sançoʼyla başbaşa sohbetleri bize bütün serüvenleri boyunca Don Kişot'un içinde Erasmus'tan itibaren Rönesans'ın idealize ettiği bu gülen İsa figürünün gizli olduğunu göstermişti. O zaman şunu söylemeliyiz belki de: Don Kişot'un akıllanması demek, ölüm döşeğinde dönüp hayatına bakarak gülümseyebilmesi demekti.

KAYNAKÇA

Cervantes Saavedra, Miguel de (1996) *La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Erasmus, Desiderius (1971) *Praise of Folly* [Deliliğe Övgü], çev. Betty Radice, Londra: Penguin.

Kaiser, Walter (1963) *Praisers of Folly.* [Deliliğe Övgü Düzenler], Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TÜRKİYE'DE PİYASA TOPLUMUNUN OLUŞUMUNDA HEGEMONYANIN ROLÜ: BİR GERÇEKLİK PROJESİ OLARAK BEYAZ TÜRKLÜK

DEMİR DEMİRÖZ - AHMET ÖNCÜ

Bana yalan söylemiş olman değil, artık sana inanmamam sarsıyor beni.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
İyinin ve Kötünün Ötesinde[1]

Giriş

Beyaz Türk deyimi, belirgin bir kavramsal içeriğe sahip olmadan ortaya atıldığı 1990'ların ikinci yarısından itibaren yazılı basın ve günlük konuşma dilinde yer edindi.[2] Tartışıldığı ilk bağlam olan Beyaz Türkler / magandalar karşılaştırması,[3] Beyaz Türklerle kentli orta sınıfları eşleyerek, deyimin, bu sınıfların kırdan kente göç olgusunun kent mekânında yarattığı gerilimli uyum sürecine tepkisini ifade eden bir kavram olduğu izlenimini verdi.[4] Kuşkusuz, Beyaz Türk deyiminin politik,

1 Nietzsche, F. *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, Çeviri: Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan, 1997, s. 83.

2 Deyimin, bugünlerdeki kullanımına bir örnek için, bkz. Nur Çintay, "Beyazların Fırını", *Radikal*, 13 Mart 2005, Çintay şöyle diyordu: "Beyazların fırını, sade poğaça insanlarından temizlenmişti. Yaşasın".

3 Rıfat Bali'nin değindiği üzere, Beyaz Türk deyimi kendisini önceleyen Euro-Türk deyiminden evrildi. 1992 yılında ortaya atılan bir karşılaştırmaya göre Euro-Türk, "kültür ve gelir düzeyi yüksek, Batı kültürünü özümsemiş bir kişi", maganda ise, "alaturka normlara göre hareket eden, görgüsüz ve kültüre önem atfetmeyen kişiler", olarak tarif ediliyordu (Bali, 2002: 324).

4 Serdar Turgut, 22 Mart 1995 tarihli *Hürriyet* gazetesindeki "Biz, 'Beyaz Türkler'" başlıklı yazısında tepkisini, "üzerimizdeki baskı artar ise sonunda bir patlayacağız ki herkes ne olduğunu şaşıracak", şeklinde ortaya koyuyordu (aktaran Bali, 2002: 325).

ekonomik, sosyal ve kültürel köklerini ve anlamlarını teorik bir kavramlaştırmayla yeniden düşünmek, bu izlenimin çok ötesinde daha geniş bir perspektifi öngörmektedir. Bu yönde atılacak her adım, kaçınılmaz olarak Türkiye toplumunun 1980'lerin başından bu yana hızlanan bir tempoda deneyimlediği "piyasa toplumu"na dönüşüm sürecini dikkate almak zorundadır. Nitekim, 1980'lerin dışa açılmayı hedefleyen liberal iktisat politikaları bağlamında bu dönüşüm sürecini betimlemeye çalışan araştırmacılar, toplumsal değerlerin dönüşümüyle ilgili olarak, tüketiciliğin özendirilmesinin ve zengin olmanın bireylerin önüne bir hedef olarak konulmasının altını çizdiler (Bali, 2002, 31; Kozanoğlu, 2000: 15). Gerçekten de, 1980'lerde Türkiye toplumu "fırsatları" eğitimleri ile birleştirerek kısa zamanda servet edinen beyaz yakalı genç profesyonellerin öyküleri ve toplumsal sorunlar hakkında nasıl düşünülmesi gerektiği konusunda önderlik eden "başarılı" işadamları örnekleriyle bu dönemde tanıştı. Yine bu dönemde, 1980-öncesi emperyalizm tartışmalarının baskısından kurtulan "Amerika" imgesi, kişilerin bireysel amaçları doğrultusunda serbestçe seçim yapabildikleri örnek alınması gereken ideal bir sosyo-ekonomik yapı olarak sunulmaya başlandı. Kozanoğlu'nun belirttiği gibi, dönüşüm sürecinin odak noktasının değişime önderlik edecek "imajlar" yaratmak olarak belirmesi, Beyaz Türk deyimi hakkında kritik önemde bir ipucu veriyordu: Beyaz Türk geçerli kültürel sermayenin yanında uygun fiziksel sermayeye de sahip olmalıydı. Bakımlı ve Batılı bir görünüme sahip olmak, modernlikle eş tutuluyor ve kişinin, Yumul'un deyimiyle, "aynı zamanda belirli özellikleri ve değerleri taşıdığına dair bir gösterge" olarak algılanıyordu (Yumul, 2000: 40). Bu bağlamda, Türkiye ekonomisinin dış "piyasalara" açık hale gelmesi belirli değerlerin yanısıra ideal *beden* tanımını da değişmeye zorluyor; açık ten, kadınlarda sarışınlık, erkeklerde bıyıksızlık, gençlik ve atletik görünüm gibi fiziksel özellikler "yeni Türk insanı" tariflerinde kendini dayatıyordu.

Değişim süreciyle birlikte, gerilimlerle örülü toplumsal ve siyasi bir ayrışma 1990'larm ortalarında güçlü bir şekilde his-

sedildi. İslâmcılar iktidarı "fethediyor"; kendilerini "etnik köken farklılığı ile" tanımlayan kesimler ayrıcalık talep ediyor; "kara kafalar" kenti istila edip kirletiyor; gecekondulular "tehlikeli" arzediliyor ve bu arada, "güzel insanlar nerede?" diye soruluyordu (Bali, 2002: 198, 325; Etöz, 2000: 49; Yumul, 2000: 39). Gelir ve kültür seviyesinde kendilerini üstte gören seçkinler "kalabalıklardan" ayrılmak için kendi hayat tarzlarını, korunaklı site, iş ve eğlence mekânlarında dışlayıcı bir biçimde oluşturuyordu. Dolayısıyla, yine 1990'larda ortaya atılan Siyah Türk deyimi, toplumsal eşitsizliklerden yola çıkarak Beyazları hayatın her alanında "imtiyazlı olanlar" şeklinde sabitlemeye çalıştı. Bu karşı-hegemonyacı tarife göre Siyahlar emeğiyle geçinmeye çalışan yoksul halktı.

Bu noktada, toplumsal yapıyı imtiyazlı olma ve ikinci sınıf görülme üzerinden bölen Beyazlık/Siyahlık karşıtlığının, mevcut akademik yazında dikkatlerden kaçmış olan önemli bir niteliği öne çıkmaktadır: 1990'larda Türkiye'deki toplumsal katmanlaşma neden Amerikan toplumunun düşünce kategorilerine ait olan bir ikilik (Beyaz/Siyah) üzerinden ifade edilmiştir? Akla gelebilecek ilk neden, hakim çevrelerin Amerikan etkisine daha fazla girmeleriyle birlikte, Türkiye'de bireysel başarıyı, giderek Amerika'daki renkli nüfus karşısında normalliği ve üstünlüğü temsil eden Beyaz imgesiyle ifade etmeye yönelmiş olabilecekleridir. Buna karşılık, alt sınıfların organik aydınlarının Beyaz imgesinin gizlediği toplumsal eşitsizliklere dikkat çekmek amacıyla, Beyazlığı olumsuzlayarak, Siyahlığı sahiplenmelerinin de söz konusu ikiliğin yaygınlaşmasında rol oynamış olduğu düşünülebilir. Bu nedenle, dönem boyunca hakim olan Amerikanlaşma eğilimi ve bu eğilime karşı alt sınıfların tepkisi bir taraftan Beyaz/Siyah karşıtlığını günlük dile taşırken, diğer yandan bu süreç normalleştirilmeye çalışılan Batılı "imajla" örtüşmüş ve söz konusu çatışmayı içerisinde barındıran bir deyim olarak Beyaz Türk imgesi ortaya atılmıştır, denebilir. Bu bağlamda, hakim söylemde bu imgeye Avrupai yaşam tarzını benimsemek, kentli, iyi eğitimli ve yüksek gelirli olmak da dahil edildiğinden, Beyaz Türkler'in Türki-

ye'nin gelişmesini ve demokratikleşmesini sağlayacak üst ve üst-ortasınıfları temsil ettikleri düşüncesi, deyimin bitiştirildiği "imtiyazlılık" imasına rağmen, ortadan kaybolmamış ve içeriğini belirlemeye devam etmiştir.

Son olarak, belki de, Beyaz Türk deyimindeki *Türk* vurgusunun kökü ve anlamı üzerine düşünmek gerekebilir. Bu açıdan, 1990'larda siyasetin İslâmcılar ve laikler üzerinden bölünmesi değerlendirilebilir. Bu tarihlerde kentli Batılılaşmış orta ve üst sınıfların Cumhuriyet'in ilkelerine ihanet olarak algıladıkları İslâmî partilerin yükselişi karşısında, Atatürk milliyetçiliğini savunan bir pozisyona kaymış oldukları anımsanırsa, bu kesimlerin Türklüğü, İslâmcıların varsayılan ümmetçiliğine karşı bir konumlanış olarak sahiplendikleri düşünülebilir. Dolayısıyla, 1990'ların siyasi konjonktürünün Beyaz Türk deyimini siyasal bir konum ile bitiştirmiş olabileceği üzerinde ciddi olarak durulmalıdır. Deyimin evrilişinden takip edileceği üzere,[5] AKP'nin yükselişi ve iktidara gelişiyle birlikte İslâmcı/laik ayrışmasının siyaseti bölmedeki etkinliğinin azalmasıyla, millet/ümmet ikiliği geri plana itilmiş ve Beyaz Türk deyimindeki *Türk* vurgusu kullanımdan düşmüştür. Öte yandan, normalliğin ve üstünlüğün ifadesi olan Beyazlık ise kullanımda kalmıştır.[6]

* * *

Akademik yazının sunduğu çeşitli teorik çerçeveler Beyaz Türk deyiminin kavramsal çözümlemesinde yol gösterici olabilir. Öncü'ye göre, sosyal bir kurgu olarak anlaşılması gereken maganda, ortasınıfların güvenliksizlik ve kültürel yozlaşma olarak algıladığı dönüşüm sürecine ahlaki terimlerle verilen bir tepkiyi ifade etmiştir (Öncü, 1999). Bu süreci, Türkiye'nin açık ekonomi koşullarında dünya piyasasına eklemlenmesi tetiklemiş; bunun sonucunda, ortasınıflar zenginlerin "zevksiz aşırı-tüketimi" ve altsınıfların "bayağı kitle tüketimi" arasında ortayolu bulmak açısından kültürel bir mücadele ver-

5 Beyaz Türk - Siyah Türk deyimlerinin bu bağlamda karşılıklı bir biçimde kullanılışı için bkz. Bali, 2002: 329-334.

6 Bkz. Dipnot no. 1.

mek durumunda kalmış; bu noktada maganda prototipi ahlak kurallarına kasteden bir varlık şeklinde toplumsal olarak üretilmiştir (Öncü, 1999: 116-117).

Beyaz Türk deyimini anlamak için geliştirilen bir diğer yaklaşım Yumul tarafından sunulmuştur (Yumul: 2000, 37-38). Yumul'a göre, Elias'ın "medenileşme süreci" ve Bakhtin'in "biçimsiz beden" kavramları şehirlilerin kırdan gelenlere gösterdiği tepkinin çoğunlukla bedensellik üzerinden ifade edilmesini açıklayabilmektedir. Elias'a göre, Avrupa'nın Ortaçağ'dan bu yana geçirdiği medenileşme süreci kişinin kendi üzerindeki bedensel ve duygusal denetimini artırması ve buna uygun olarak oluşan normların gündelik hayatı düzenlemesi sonucunu doğurmuştur. Bu çerçevede, medenileşen beden doğal işlevlerini gizlice yerine getirip, düzgün davranış kodlarını yansıttıkça toplumsallaşmış; dürtü ve duygularını kontrol altına alarak rasyonelleşmiş; kendini diğer bedenlerden ayrı ve farklı bir varlık gibi görmeye başlayarak bireyselleşmiştir. "Biçimsiz beden" ise kurgulanan bu normlara uymadığından denetlenmesi güç, "düzgün" davranış kodlarını bozduğu için a-normal ya da "hayvani"[7] olarak algılanan bir beden olarak tarif edilegelmiştir. Yine Yumul'a göre, fiziksel sermayeye dönüşen bazı görünüm özellikleri, Türkiye toplumunun "medenileşme projesi" bağlamında düşünüldüğünde belli bir anda Beyaz ve Siyah şeklinde birbiriyle kıyaslanamaz iki ayrı türün oluşmasına hizmet etmiş ve aralarındaki eşitsizliği doğallaştırıp sabitlemiştir (Yumul: 2000: 45).

Medeni ve biçimsiz bedenler üzerinden yapılan ayrımın aynı zamanda toplumsal sınıflar arasında ortaya çıkan alt/üst kültürel hiyerarşisinin[8] bir parçası olduğuna, Sumer, Bourdi-

---

7 Biçimsiz beden betimlemesine bir örnek için, Hadi Uluengin, *Hürriyet*, 8 Ekim, 2000: "Sizler hepiniz, eğer dağda tek başına ayılarla ikamet eden ve kendisine hiç saygı beslemediği için de onlar gibi kokmaktan beis duymayan insan bozuntularıysanız, isterseniz derinizi postla değiştirin, ... zerre kadar umurumda değil. Ama, şehre indiğinizde o kokuyu zinhar bana taşımayın" (aktaran Bali, 2002: 310).

8 Bu kavramsal hiyerarşinin kullanıldığı, faydalandığımız başka bir yazı için bkz. Erdoğan, N., "'Aşağı' sınıflar, 'yüksek' tahayyüller". *Birikim*, no. 132, Şubat 2000, s. 34.

eu'nun "beğeni" ve "habitus" kavramları yoluyla dikkat çekmiştir (Sumer, 2003). Bourdieu'ya göre, fark yaratmaya yarayan her kültürel nesne gibi beden de, sınıf beğenisinin bir somutlaşmasıdır. Her tür beğeni –belirli bir sınıfsal durumun varoluş koşullarının yansıması olarak– benzer koşulların ürünü olanları birleştirirken, diğerlerinden ayırır. Burada önemli olan nokta, bu sınıflandırma dinamiğinin tümüyle bilinçli bir şekilde işlememesi; etkisinin, farkında olunarak öğrenilen kural ya da belirgin bir bilgiden ziyade, edinilen alışkanlıklardan kaynaklanmasıdır. Bu alışkanlıklar, toplumda sınıflararası ilişkilerin mazisine dayanan, derinlerde yapılanmış eğilimlerdir ve Bourdieu'nun "habitus" dediği, toplumsal konum itibariyle kazanılan ve şekillendirilen bir sistem olarak mizaç veya yatkınlık özelliklerini oluştururlar (Sumer, 2003: 18-20).

Beyaz Türk deyiminin köklerini ve anlamlarını açmaya çalışan mevcut kuramsal çerçevelerin bu kısa özeti, deyimin kavramsal zenginliğini ve çok farklı şekillerde yeniden kavramlaştırılabileceğini sergilemektedir. Yazının izleyen bölümlerinde, bu çerçevelerin sunduğu önemli kavramsal katkılardan hareketle, Beyaz Türklüğü demokratikleşme arayışı açısından kuramsal ve pratik bir sorun olarak değerlendirmek için yeniden kavramlaştırmaya çalışıyoruz. Bizce, böyle bir sorgulama Türkiye toplumunun son yirmi yıldır geçirdiği dönüşüm sonucunda evrildiği yön üzerine düşünmek için elzemdir. Ayrıca, bu tür bir inceleme, Beyaz Türk gibi bir deyimin ortaya çıkışının hangi süreçlerin tezahürü olduğunu görmemizi de sağlayacaktır. Kanımızca böyle bir inceleme birbiriyle bağlantılı üç teorik düzlemde yürütülebilir. Bu düzlemler, Polanyi'nin "piyasa toplumu" kavramının '80 sonrası dönüşüm sürecini nitelemek için kullanılacağı siyasal-iktisat düzlemi; piyasa toplumunun hakim değeri olarak öne çıkan C. B. Macpherson'ın "mülkiyetçi bireycilik" anlayışının Beyaz Türklük ile bağının Gramsci ve Foucault üzerinden kurulacağı hegemonya düzlemi ve sonunda, toplumsalın Beyaz Türk imgesi temelinde oluşturulmasının demokrasiyle uyumunun Laclau ve Mouffe'un literatüre yaptığı katkılardan ha-

reketle irdeleneceği "demokrasi teorisi" düzlemi olarak sıralanabilir.

Piyasa Toplumu

İktisat tarihçisi ve antropolog K. Polanyi *Büyük Dönüşüm* adlı eserinde bir "piyasa ekonomisi"nin ancak bir "piyasa toplumu" içinde varolabileceğini yazar (Polanyi, 1986: 90). Bu satır, içinde yaşadığımız ve giderek daha köklü bir şekilde bütünleştiğimiz toplumsal sistemin tarihsel özgüllüğünü ve bütünselliğini ifade etmesi adına kritik önemdedir. "Piyasa ekonomisi" kendi kurallarına göre işleyen bir piyasalar sistemi demektir ve piyasa fiyatlarıyla yönetilen bir ekonomiye tekabül eder. Daha evvelden de ekonomik sistemler olmuştur; hatta Polanyi, hiçbir toplumun, belli toplumsal kurallar etrafında örgütlenmiş bir ekonomik sistem yaratmadan varlığını sürdüremeyeceğini yazar (Polanyi, 1986: 66). Ancak burada kastedilen, modern zamanlara kadar hiçbir toplumsal sistemin piyasa tarafından *kontrol edilen* bir ekonomik sisteme sahip olmadığıdır. Bilakis, bu toplumların ekonomik sistemi toplumsal sistemin içinde yer alır: bu tip ekonomik sistemlerde maddi ilişkiler her zaman akrabalık, topluluk ve dini ilişkiler gibi kendinde ekonomik olmayan toplumsal bağların içine yerleşmiştir. Ekonomik faaliyeti yönlendiren güdüler, piyasanın bağımsız bir kurum olarak ortaya çıkmasını sağlayan, saf anlamda ekonomik, bireysel kâr ve maddi kazanç güdülerinden farklıdır. Topluluk arasında dayanışmanın sürdürülmesi önceliği, modern-öncesi toplumlarda görülen bu tip bir ekonomi-dışı güdüdür. Dolayısıyla, bu toplumlarda ekonomik sistemi örgütleyen ilkeler de, piyasanın mübadele mekanizmasından farklıdır ve Polanyi'nin "karşılıklılık" ve "yeniden dağıtım" dediği ilkelere denk düşer[9] (Polanyi, 1986: 70). Bu bağlamda Polanyi'nin

---

9 "Karşılıklılık" *reciprocity*, "yeniden dağıtım" ise *redistribution*. Bu kavramların Türkiye toplumunda somutlaşmasına bir örnek, Mardin'in çalışmasında yer verilen "Ağalık vermekle olur" ilkesidir. "Ağa", maiyetini, sahip olduğu serveti yeniden dağıtarak kendine bağlar (Mardin, 1991: 55).

temel sorunu, piyasa mübadelesi ile ilişkilendirilen bireysel kâr güdüsünün modern zamanlara kadar iktisadi hayatın hakim ilkesi olmadığını göstermektir. Bunu başardığı ölçüde, tarih boyunca varolmuş "piyasalı toplumlar" ile belirgin bir özgüllüğe sahip "piyasa toplumu" arasındaki ayrımı tanımlayabilecektir (Wood, 1994: 20).

Söz konusu bu özgüllük, kendi kurallarına göre işleyen piyasa fikrinin kendi varlık koşullarını (rekabet, birikim, kâr maksimizasyonu, verimlilik artışı zorunluluğunu) oluşturmasıdır (Wood, 1994: 15). Burada önemli olan yenilik, bu koşulların yalnızca ekonomik faaliyetleri yönetmekle kalmaması, genel olarak tüm toplumsal ilişkileri yeniden biçimlendirerek, düzenlemeye başlamasıdır. Eski toplumun "piyasa toplumu"na dönüştüğü nokta tam olarak budur. Piyasalar tarafından birer üretim unsuru olarak düşünülen emek, toprak ve paranın piyasalarda serbestçe alınıp satılarak metaa dönüştürülmesi, toplumsal yeniden-üretimi piyasanın aracılığına bağımlı hale getirir. Bugün kapitalizm olarak kavramlaştırdığımız bu sistem Wood'un deyimiyle söylersek, piyasaların *zorunlu* hale gelmesidir (Wood, 1994: 15). Bu aşamada piyasalar toplumsal ilişkiler içinde yeralan bir ekonomik sisteme tâbi olmaktan çıkıp, toplumsal ilişkilerden bağımsızlaşarak, bunları yeniden biçimlendiren saf ekonomi alanının kendisi olmaya başlar. Böylelikle, piyasa ilişkilerine girmek herkes için hayatını sürdürmenin kaçınılmaz bir gereği olur; sistemin bütünselliği de buradan kaynaklanır.

Türkiye toplumunun Polanyi'nin tanımladığı anlamda bir "piyasa toplumu"na evriminde 1980 sonrası dönemin ayrı bir dönüm noktasına denk düştüğünü söyleyebiliriz. Mal ve sermaye hareketleri önündeki sınırlamaların 1980'ler boyunca dereceli olarak kaldırılması Türkiye'nin dünya ekonomisi ile bütünleşme biçimini kökten değiştirmiştir.[10] Değişimin merkezinde piyasaların piyasa-dışı aktörlerin denetim ve müdahalesinden bağımsızlaştırılması yatmaktadır. 1970'lerin iktisadi

10 Dönemin Türkiye iktisat tarihi açısından ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Boratav, K., *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2003,* Ankara: İmge, 2003, s. 145-221.

ve siyasi krizi tarafından zorlanan bu değişimin, 1980'lere damgasını vuran iki belirgin süreçte kendini gösterdiği belirtilmelidir. Kriz sarmalını aşamayarak tıkanan içe dönük sermaye birikimi modeli yerini dışa açık bir büyüme modeline bırakırken, bu, devlet-toplum ilişkilerinin yeniden kurulmasıyla mümkün olmuştur. Dolayısıyla, eşzamanlı örneklerini Amerika ve İngiltere'de model olarak bulduğumuz Yeni Sağ[11] ideolojisi, Türkiye toplumunu şekillendirirken herhangi bir siyasal engele maruz kalmadan politikaları ve savları için önünde geniş bir hareket alanı bulmuştur.

Uluslarası-siyasal-iktisat düzeyinde irdelendiğinde, Türkiye'nin dönem boyunca küresel ölçekteki mal ve sermaye dolaşımına derinleşen bir boyutta eklemlenmesi, Bretton Woods sisteminin çökmesinin ardından ortaya çıkan yeni "küreselleşme" düzeninde Amerikan liberalizminin çıkarlarına şematik olarak uymuştur. Kendi başına bir amaçmış gibi sergilenen bu "dışa açılma" politikasının iç siyaset düzeyindeki karşılığı, yeni sağın, siyaseti devlet-piyasa karşıtlığı üzerinden bölmeye yönelik stratejisidir. Buna göre, toplumsal sorunların sorumlusu piyasa mekanizmasının düzgün işleyişini engelleyen devlet müdahalesi olduğundan, devletin piyasalardan "elini çekmesi" gereklidir. Piyasa ideolojisinin öncüllerinin alternatifsiz kabulü izleyen yıllarda beraberinde popüler dilde neo-liberal olarak sınıflandırılacak ve toplumsal yaşamın piyasa mekanizmasının gereklerine göre düzenlenmesi anlamına gelecek olan bir dizi düzenlemeyi getirecektir. Neo-liberal düzenlemelerin piyasa ideolojisi mantığı altında dönem boyunca uygulanışı, toplumsal yaşamın "*metalaşma*"sı olarak adlandıracağımız süreci yaygınlaştırmıştır. Devletin, gelir dağılımının giderek bozulduğu bir ortamda, eğitim ve sağlık gibi sosyal hizmetlerdeki yükümlülüklerini artan oranda terk etmesi, bu hizmetlerin giderek özelleştirilmesiyle birlikte kalitesinde bir ayrışmayı getirmiştir. "Parası" olanların daha iyi sağlık hizmetleri satın alabildiği

11 Yeni sağın bir grup politik tavırlar bütünü olarak dayandığı insan, toplum ve devlet hakkındaki görüşleri için bkz. Barry, Norman. *Yeni Sağ*, Çeviri: Cevdet Aykan, Ankara: Tisamat, 1989.

özel hastaneler büyük kentlerde hızla çoğalırken, kamu hastaneleri yoksul kesimlerin artan sağlık talepleri karşısında yalnızlığa terk edilmiştir. Gök'e göre, eğitim hizmetlerini dönem boyunca piyasa sürecine bağımlı hale getirmek de fırsat ve olanak eşitsizliğini artırmıştır (Gök, 2003: 109). Arın'a göre ise, Türkiye'deki sosyal güvenlik sistemini kamu harcamalarını daraltarak desteksiz bırakmak Türkiye'nin toplumsal ihtiyaçlarına ters düşmektedir (Arın, 2003: 91). Bu bağlamda, metalaşmanın hızlanmasıyla birlikte artan bu tür eşitsizlikler, toplumsal ayrıcalıkları biçimlendirdikleri oranda Beyaz Türk deyiminin ortaya çıkışını belirleyen unsurlar olarak görülebilir.

Toplumun geniş bir kesimini Beyazlar karşısında benzer şekilde "siyahlaştıran", üretimin küresel ölçekte örgütlenmesiyle yakından ilintili süreçleri de göz önünde bulundurmak gerekir. Çokuluslu şirketlerin artan organizasyon imkânlarına dayanarak emek süreçlerini "teknoloji yoğun" ve "emek yoğun" olarak ayırmaya başlaması, üretimin dünya ölçeğinde ücret ve emek türlerine göre mekânsal olarak dağıtılmasını sağlamıştır. Bu durumun, sanayisini "emek yoğun" alanlarda yoğunlaştırmış Türkiye gibi çevre ülkeler üzerindeki etkisi, *emek piyasasının esnekleşmesi* olarak adlandıracağımız süreci dayatmasıdır. Köse ve Öncü'nün ortaya koyduğu üzere, 1980 sonrasında Türkiye'nin "karşılaştırmalı üstünlüğe" sahip olduğu emek ve kaynak yoğun sanayilerdeki konumunun pekişmesi ve sanayileşme stratejisinin bir yana bırakılması, kayıt-dışı işçi kullanımının yaygınlaşması ve örgütlenme ve sosyal hakların kısıtlanması süreçleriyle birlikte yürümüştür (Köse ve Öncü, 2000b: 84). Dolayısıyla, devlet-toplum ilişkilerinin demokratik hak ve özgürlükleri kısıtlayıcı bir çerçevede yeniden kuruluşunu, emek piyasasının esnekleştirilmesiyle birlikte düşünmek gerekir.

Emek piyasasının esnekleşmesi ücretlerin baskı altında tutulmasını sağlar; bu anlamda, reel ücretlerin dönem boyunca 1980 öncesi düzeyi kalıcı olarak geçmemesi bir veri olarak alınabilir (Altıok, 2002: 122; Köse ve Yeldan, 1998: 49). Onaran'a göre, reel ücretlerin esnek olması Türkiye'nin dünya ka-

pitalizmiyle bütünleşme sürecinde temel bir rol oynamış, kâr marjını yükseltirken uyum sürecinin yükünü işçi sınıfına yüklemiştir (Onaran, 2000: 206). Kuruç'un, son yirmi yılın ekonomik süreçlerini değerlendirmesine göre ise, "sermaye gelirleri" ekonomik dalgalanmaların her aşamasında korunurken, ekonomik inişlerin (krizlerin) sıklaşması, *düşük* ücret düzeyini ekonominin *asıl ücret düzeyi* haline getirmiştir (Kuruç, 2003: 65). Bu da, ekonomik tıkanma süreçlerinin oluşturduğu iç ve dış açıkların dönem boyunca emek ve hane halkı gelirlerinden yapıldığı anlamına gelir (Kuruç, 2003: 66).

Özetlersek, Türkiye toplumunun "piyasa toplumu"na evrildiği 1980 sonrası dönemde metalaşmanın yaygınlaşması ve emek piyasalarının esnekleşmesi, Beyaz Türk deyiminin ortaya atılmasından ayrı düşünülemeyecek olan toplumsal eşitsizlik ve ayrışmanın altında yatan iki temel ekonomik unsuru oluşturmuş ve bu şekilde deyimin ortaya çıkışını belirlemiştir. Fakat, bu ekonomik eşitsizliklerin oluşması, bunların toplum nezdinde kaçınılmaz olarak kabul edilir ya da doğal görülür hale geldiği anlamına gelmez. Dolayısıyla, "piyasa toplumu"nun işleyişini, onu normalleştiren "anlam ve değerler sistemi"yle birlikte ele almak gerekir. Bu noktada yeniden Polanyi'ye başvurabiliriz.

* * *

Polanyi'ye göre emek ve toprak, piyasa mekanizmasının *satılmak üzere üretilen nesneler* olarak tanımladığı meta tanımına uymaz. Açıktır ki, emek yaşamın kendisiyle birlikte düşünülmesi gereken insani bir faaliyettir ve satılmaktan çok farklı sebeplerden ötürü ortaya koyulur; toprak ise doğanın başka bir adıdır ve insan tarafından üretilmemiştir (Polanyi, 1986: 91). Dolayısıyla, Polanyi'ye göre piyasa toplumunda emek ve toprağın meta tanımı bütünüyle hayaldir. Fakat, bir kez meta olarak sabitlenen bu üretim unsurlarının piyasaları gerçek olup, gerçek değerler oluşturduğunda, piyasa toplumu açısından temel bir örgütlenme ilkesi yaratır:

> bu tür piyasaların oluşmasını engelleyen bütün önlemler ve politikalar fiilen sistemin kendi kurallarına göre işleyişi açısından tehlikelidir. *Meta hayali* böylece tüm topluma ilişkin ... piyasa mekanizmasının meta hayaline göre işleyişini engelleyebilecek hiçbir düzenleme ve davranışa izin verilmemesi ilkesini, hayati bir örgütlenme ilkesini ortaya çıkarır (Polanyi, 1986: 91, vurgu bize ait).

Bu ilke işlerlik kazandıkça, Raymond Williams'ın söylediği şekliyle, bir "anlamlar ve değerler sisteminin", yaşam deneyimleriyle doğrulanmasını sağlar ve "böylece toplumda yaşayanların birçoğu için gerçekliğin ifadesi haline gelir" (Williams, 1977: 110).

Dolayısıyla, aynı zamanda, piyasa toplumunun ekonomik temelli maddi ilişkilerini normalleştiren anlam ve değerler sisteminin içselleştirilmesine eğilmek gerekir. Zira, bu sistemi içselleştirerek piyasa toplumunun özneleri haline gelenler nihayetinde bireylerdir. Ayrıca, bir anlam ve değerler sisteminin bir diğerine evrilmesinin, herhangi bir direnişe maruz kalmadan sürekli ilerler şekilde gerçekleştiği düşünülemez. Anlam ve değer sistemleri toplumsal tahakküm ilişkilerini içerir; dolayısıyla burada söz konusu olan, sonuçta yaşamı belli bir yönde dönüştüren iktidarı yaygınlaştırmak için verilen bir mücadeledir. Bu aşamada Macpherson'un "mülkiyetçi bireycilik" kavramından hareketle piyasa toplumuna bakmak, piyasa toplumunu hayata geçiren kavramsal öncüllerin kuruluşunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Mülkiyetçi Bireycilik

C. B. Macpherson ticari kapitalizmin İngiltere'de ilk oluşmaya başladığı 17 ve 18. yüzyıllarda Hobbes ve Locke tarafından yazılmış siyaset teorisi metinlerini inceleyerek, bu metinlerde piyasa toplumuyla uyumlu bir "insan doğası" anlayışının ortaya çıktığını göstermiştir. Macpherson'ının "mülkiyetçi bireycilik" adını verdiği bu anlayışa göre insan, şahsının ve tüm kapasite-

lerinin *sahibi* olan bir bireydir; bunlar için topluma hiçbir şey borçlu değildir (Lessnoff, 1999: 94). Dolayısıyla birey, kapasite ve kabiliyetlerini, şahsiyetinin bütünleşik birer parçası olarak değil, bir mebla karşılığında başkalarına bırakmakta özgür olduğu mülklermiş gibi algılar (Leiss, 1988: 87). Bireyler bu tasarrufa sahip oldukları oranda özgürdürler. Meydana getirdikleri "mülkiyetçi piyasa toplumu", parçası oldukları bir bütün değildir, yalnızca mübadele ilişkilerinden ibaret olarak algılanır; bireyler burada elde ettikleri faydayı rasyonel bir şekildeençoklaştırmaya çabalarlar (Lessnoff, 1999: 95). Bu önkabuller yoluyladır ki Hobbes, toplumun insanlar tarafından doğalarının gereği olmaktan ziyade, ondan kazanç ve şeref sağlayabildikleri için istenir olduğunu yazmış ve bu sayededir ki Locke, bireylerin sınırsız bir biçimde servet biriktirmesini doğal bir hak olarak savunmuştur.

Bu noktada Macpherson'un gördüğü tablo çok açıktır: Burjuva toplumunda bireyler bundan böyle "faydacı" varlıklar olarak tanımlanacaklardır. Faydacılık aynı zamanda "tüketici" olmayı öngörür. Faydayı çoklaştırmak isteyen insan, tanımı gereği, sahip olduğundan fazlasını ister; isteklerinin karşılanması ise dışarıdan sürekli bir girdi almasını gerektirir; böylelikle, sınırsız-tüketici bir varlığa dönüşür (Leiss, 1988: 97; Köse ve Öncü, 2000a: 81). Peki insan, tükettiklerini üreten de bir varlık değil midir? Macpherson'a göre "yaratıcı" insan tanımı, "tüketici" ve sınırsız olarak "temellük edici" insan tanımına göre çok daha kadimdir (Leiss, 1988: 96). Yaratıcı insan tanımı, yaratım kavramına yalnızca bir araç gözüyle bakmaz. Yaratım, insanın kendi kapasite[12] ve kabiliyetlerini geliştireceği bir amaçtır aynı zamanda. Dolayısıyla, sonuçta yaratılan şey yine fayda olsa da, emek verme süreci bu anlayış açısından alınıpsatılmaya tâbi bir şey olmaktan bütün bütün farklı bir yerde durur. Başka bir şekilde söylenirse, burada söz konusu olan, kişinin insani melekelerini kullanarak bir iş görmesinin saadetidir; bunu yaparken kattetiği gelişimdir.

12 Bu kapasiteler fiziksel, entellektüel, duygusal ya da sanatsal olabilir.

Macpherson'a göre piyasa toplumunda "yaratıcı" insan tanımının ikinci plana itilmesinin nedeni, bu toplumda özel mülkiyetle ilgili varolan aşılmaz bir çelişkidir. Piyasa toplumunda mülkiyetin özel ellerdeki sınırsız birikimi, Marx ve Engels'in deyimiyle, "insanla insan arasında çıplak çıkar ilişkisinden, hissiz 'nakit ödeme'den başka hiçbir bağ" bırakmaz (Marx ve Engels, 1976: 134-135). Bir başka deyişle, bu insanın en büyük gücünün, yaratıcı emeğinin, Marx'ın ifadesiyle, piyasa dolayımıyla biriktirilen "emeğin en genel biçimi olan para" haline geldiğini söylemektir. Macpherson için buradaki sorun, sınırsız birikim özgürlüğünün uzun vadede yarattığı mülkiyet eşitsizliğinin, eşit bir hak olan herkesin kendi potansiyellerini en iyi şekilde geliştirme özgürlüğünün reddi demek olmasıdır (Leiss, 1988: 98).

* * *

Macpherson'un anladığı şekliyle mülkiyetçi bireyciliğin 1980 sonrası Türkiye toplumunda hakim hale gelişi çeşitli yollardan gösterilebilir. *Nokta* dergisinin 1988 yılında "materyalist veletler" başlığı altında yer verdiği üniversiteli bir gencin şu sözleri mülkiyetçi bireyciliğin toplumdan azad olan ve yaşamsal faaliyetini sahip olmak üzerinden algılayan özelliklerini özetler niteliktedir:

> "Para maddi bağımsızlığın sembolü, bizim tek kurtuluşumuz. Ben her bakımdan tam bir kapitalistim. Zira uzun vadede ulaşmak istediğim her şey paraya dayanıyor. Daha iyi, rahat bir yaşam için, özel arabalar, evler, iyi yiyecekler, giysiler... Bunları istiyorum ve başaracağım" (aktaran Bali, 2002: 52).

Alıntıda, hayatta ulaşılmak istenenlerin bireysel olarak sahip olunanlarla sınırlı olması, "kurtuluşumuz"un kolektif bir biçimde gerçekleşmesi konusunda kafa karışıklığı yaratmaktadır. Ayrıca, alıntıdaki sözlerin sarfından daha mühim olan nokta, alıntının genç nesile akranlarının örnek alması saikleri hakkında ders verir ve böylelikle gerçekliğin ne olduğunu tasvir eder niteliğidir. Buna karşın, 1958 yılında Mülkiye'de yapı-

lan bir araştırmada, "uğrunda en büyük fedakârlıkları yapmaya kararlı olduğunuz amaç" sorusuna cevaben 45 öğrencinin "milletin mutluluğu" yanıtını verirken, 3'ünün "şahsi idealler" demesi, süreç içerisinde piyasa toplumu ve mülkiyetçi bireyciliğin el ele oluşumunu destekleyen bir gösterge olarak alınabilir (aktaran Mardin, 1991: 192). Son olarak, kendini "Bebek'ten, İstanbul'un içinden" şeklinde tanıtan bir gencin, internet sitesinde bulunan bir müzik parçasından örnek verilebilir. Bu parçada, yukarıdaki alıntıda ifade edilen mülkiyetçi idealin 2000'lerin başında toplumun yalnızca bir kesimi için gerçekleşmiş olmasının etkileri bire bir görülür:

> "Bu alemde nereye gitsen, yesen içsen, kırmızı halı önünde, her şekilde, Layla, Havana, Eski Paşa, Şamdan, dönmedim geri ben hiç kapıdan / Onbeş yaşından beri bu alemde, üzerimde Prada, Armani, Versace, daha aklına ne marka gelirse, göremezsin beni başka bir şeyle / Yolda sollama, rahatsız etme, saygı göster, yolumu kesme, altındaki Renault'yla makasa girme, akıllı ol beni hiç söyletme...".[13]

Mülkiyetçi Bireycilik, Hegemonya ve Pasif Devrim

Piyasa toplumunun anlam ve değerler sistemini temsil eden mülkiyetçi bireyciliğin Türkiye'de hakim hale gelişi hegemonya düzleminde anlaşılabilir. Beyaz Türk yaratılmak istenen piyasa gerçekliğinin bu bağlamda ortaya çıkan başat öznesidir. Gramsci hegemonyayı hakim sınıfın tâbi sınıflar üzerinde sağladığı hukuki, ahlaki ve entellektüel önderliği olarak anlar. Gramsci'ye göre, hakim sınıf, ekonomi temelli çıkarlarını diğer sınıflara kabul ettirmekten ziyade, onların çıkarlarını da kendininkilere eklemlemesi ve böylece, çatışan çıkarları içeren sivil toplumda genel bir çıkar ya da kolektif bir iradeyi temsil eder

13 "İstanbul Duy Beni" http://www.atavratsilah.com/Muzuk.htm Öncelikle, bu siteden haberdar olmamızı sağlayan A. Duru'ya teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca, sitenin, yaptığımız alıntıyı aşan içeriği hakkında şu sözü hatırlatmak isteriz: "Çok az çekerdi bilgi bizi, yolunun üstünde bu denli çok ortadan kaldırılacak utanç olmayaydı" (Nietzsche, 1997: 65; çeviri: Ahmet İnam).

hale gelmesi sayesinde hegemonyacı olabilir[14] (Gramsci, 1998: 161). Bu anlamıyla hegemonya zordan farklı olarak rıza yoluyla hakimiyet kurmayı ifade eder (Gramsci, 1998, 12).

Kuşkusuz, ahlaki ve entellektüel önderlik basit olarak çıkar düzeyinde işlemekten öte bir şeydir; aynı zamanda, çıkarların oluşabilmesini sağlayan anlam sistemleri üzerindeki hakimiyeti de içerir. Bunun anlamı, hakim sınıfın anlam sisteminin, tâbi sınıfın anlam ve değerler alınma aktarılır ve onu dönüştürür olmasıdır. Bu bakımdan, hegemonyacı sınıfın önderliğinin etkinliğini tesbit etmek için, bu sınıfın belli bir andaki "hegemonya projesi"nin kendi önüne koyduğu amaçları başarmasından ziyade, Gamble'm ifade ettiği gibi, "..., bu amaçların başarılması için ileri sürdüğü araçların ve önceliklerin toplumdaki diğer gruplar tarafından *kabul edilir* ve *paylaşılır* hale gelmesi"ne bakmak daha aydınlatıcı olur (aktaran Yalman, 2002: 44). Bu nedenle, Beyaz Türk deyimini yeniden kavramlaştırmak, Beyaz Türk'ü piyasa toplumu için gerekli anlam ve değerleri yerleştirmenin bir aracı olarak anlamaktır. Tünay'ın aşağıdaki satırları konuya giriş için yol gösterir niteliktedir:

> "Burjuvazinin toplumdaki konumuna gelince; bu sınıf 1960'larda Batı türü hayat tarzını ve dünya görüşünü geliştirmeye çalışmıştı, fakat henüz geleneksel dayanışmacılık ve buna uyan toplumsal davranış kalıplarının yerine rekabetçi bireyciliği geçirecek kapasitede değildi"[15] (Tünay, 1993: 18).

Tünay'ın değindiği geleneksel dayanışmacılık kalıpları tarihsel bir bakış açısından ele alınmalıdır. Mardin, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü" adlı makalesinde geleneksel

---

14 Gramsci'nin Selections from the Prison Notebooks'da şöyle yazdığı görülür: "Hegemonya gerçeği, şüphesiz, hegemonyanın üzerinde uygulanacağı grupların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasını ve belli bir dengenin oluşturulmasını öngörür –başka bir deyişle, başı çeken grubun ekonomik-korporatif fedakârlıklar yapmasını gerektirir" (Gramsci, 1998: 161; çeviri bize ait). Karşılaştırma için bkz, Gramsci, A. *Hapishane Defterleri*, Çeviri: Adnan Cemgil, İstanbul: Belge, s. 248.

15 Tünay, M. "Türk Yeni Sağının Hegemonya Girişimi" N. Güveloğlu ve D. Dinler (çev.), *Praxis*, sayı 5, 2002, s. 185.

Osmanlı ekonomik sistemine uygun düşen ahlakın "denkserlik" olduğunu yazar. Denkserlik toplumda verili bir hiyerarşik konuma ilintili "adil ödüller" olduğu düşüncesidir (Mardin, 1991: 211). "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma"da ise, 19. yüzyıl "liberal" kapitalizminin Osmanlı'ya taşıdığı farklı tüketim kalıplarının, ahalide "iktisadi törenin inkârı" ve "eski Osmanlı 'demokratik' ülkülerine ihanet" olarak algılandığı görülür (Mardin, 1991: 61, 66). Bunlarla kastedilen, Osmanlı'da servetin, kendi başına bir amaç olmasından ziyade, toplumda yeniden dağıtım çemberini oluşturan sosyal ve siyasal işlevleri içermesidir. 19. yüzyıl boyunca Batı hukukunun özel mülkiyetin zeminini hazırlaması ve 1923-1960 arasında ulusal piyasanın gelişmesi, ülke ekonomisini dünya ile bütünleştirirken, temel ekonomik kodların da dönüşümüne yol açar. Lakin, 1970'lerin sonunda dahi varlığını sürdüren, sosyal piramidin en üst seviyesindekiler göz ardı edildiğinde toplumun görece "eşit" insanlardan meydana gelmesi gerektiği fikri, Osmanlı'dan miras kalan ve modern Türkiye'de bir biçimde yeniden üretilen temel ekonomik koddur (Mardin, 1991: 238).

Denebilir ki, Türkiye burjuvazisinin piyasa toplumu projesini gerçekleştirmesi için ortadan kaldırması gereken kod tam olarak budur ve bunu, tâbi sınıflara mülkiyetçi bireycilik anlayışını benimseterek başarabilir. Öte yandan, yine açıktır ki, Türkiye burjuvazisinin üretici güçleri harekete geçirerek geniş bir kitleyi fiili anlamda mülkiyetçi bireylere dönüştürme kapasitesi 1980 öncesinde olduğu gibi sonrasında da hayli kısıtlıdır. Zira, Türkiye'nin son 30 yıllık ekonomik deneyimi ağırlaşan krizlerle derinleşen ve yaygınlaşan bir yoksullaşma ile maluldür. Tünay'a göre, ekonomik gelişmenin dışa bağımlı ve kırılgan yapısı, burjuvazinin tutarlı bir program oluşturmasını uzun vadede baltalayan bir unsurdur (Tünay, 1993: 19). Yalman'ın işaret ettiği üzere, ekonominin liberalleşen yapısı, demokratik hakların kullanılmasını kısıtlayan otoriter nitelikte bir devlet ile mümkün olduğundan, burjuvazinin toplumsal hakimiyeti devletten bağımsızlaşarak değil ona yaslanarak devam eder (Yalman, 2002: 46). Benzer şekilde, denebilir ki, Tür-

kiye'de modern kapitalist devletin kuruluşundan bu yana burjuvazi, hegemonya inşasının her aşamasında ağırlıkla devlet üzerinde yoğunlaşmış ve bu nedenle hukuksal güce ve dolayısıyla devletin baskı araçlarına dayanmıştır (Öncü, 2003: 325). Dolayısıyla, Türkiye'de, Savran'ın tesbit ettiği gibi, kapitalist devletin oluşumu ve sürekliliğinin sağlanmasında hegemonyanın kolektif bir irade oluşturularak kurulması yerine, Gramsci'nin "pasif devrim" adını verdiği, tâbi sınıfların siyasi katılımının ve ideolojik muhalefetinin bastırıldığı ve/veya etkisizleştirildiği bir strateji söz konusudur (Savran, 1992: 54-55).[16]

Önerimiz, Türkiye'nin bir çevre ülke olma konumunda, dolayısıyla, emeğin yaşam düzeyinde bir iyileşme olmadığı, aksine, yaygınlaşan metalaşmanın sonucu olan toplumsal eşitsizliklerin rahatsızlık verici boyutlara ulaştığı 1990'larda, yaratılmak istenen Beyaz Türk tipini, burjuvazinin toplumda yürüttüğü pasif devrim stratejisinin bir parçası olarak değerlendirmek gerektiğidir. Beyaz Türk tipi pasif devrim stratejisi bağlamında, hakim sınıfların sivil toplumu genel bir çıkar etrafında birleştirme çabasının başarısız olmasından sonra, hareketlendirilmesini kendi ideolojik ilerlemesi için kritik önemde gördüğü toplumsal kesimleri temsil eder. Bunlar, yazının giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, liberalleşmeden ve artan "fırsat alanları"ndan faydalanacak olan eğitimli, kentli, üst-orta kesimlerdir. Beyaz Türk, bu dönem süresince toplumda maddi güç, kültür ve fiziksel sermayeye sahip olmayı "başarmış" üstün bireyler olarak yansıtıldığı ölçüde, mülkiyetçi bireycilik, tâbi sınıfların anlam alanına sızar ve buradaki muhalif potansiyeli, alttakileri "başarısızlar" diye kurarak soğurur. Bu yüzdendir ki, dönem boyunca gazete ve dergi köşelerinde köylü ve maganda olarak aşağılananlar mütemadiyen mülksüz alt sınıflardır.[17] Kısacası, derinleşen sınıf çelişkilerinin karşısında

16 Bu açıdan "pasif devrim", toplumsal ilişkileri dönüştüren "moleküler" değişimlerin sınıflar arası hakimiyet ilişkilerini değiştirmediği, dolayısıyla, şeyleri değiştirirken aynı bıraktığı, ama aynı kalan çerçeve içinde dönüştürdüğü bir an olarak anlaşılabilir.

17 Mesela, Okan Bayülgen şöyle der: "Köylülerden nefret ediyorum, çünkü şehirliyim... Onlar salak! Köyden şehre geldiler, iki kitap okuyup benle yarışmak

Türkiye burjuvazisi, 1990'larda, Kozanoğlu'nun vurguladığı "imajlara", yani ideolojik unsurlara, aşırı önem vermeye başlamıştır. Yumul'un gösterdiği üzere, fiziksel sermayenin Beyaz Türk sayılmanın unsurlarından biri olması da, bizce, toplumda üstünlük kurmak isteyen burjuvazinin ekonomi ve kültürel temelli hakimiyetinin kırılgan yapısı dolayımıyla belirlenir. Mülkiyetçi bireycilik ve hegemonya bağlamında açmak istediğimiz sıradaki nokta budur.

* * *

Bugün Türkiye toplumunda Beyaz Türk gibi bir deyimi ortaya çıkaran eşitsizliklerin ve iktidar ilişkilerinin "mülkiyetçi bireycilik" ile bağı, şu ana kadar Beyaz Türk'ün şahsiyetinin önemli bir bileşeni, fiziksel sermaye dediğimiz, bedeni bağlamında verilecek bir örnekle ortaya konabilir. Aşağıdaki köşe yazısında modernliğin yakışıklılıkla eşitlendiği gözlenmektedir: "Dağılan kısa ama sık saçları, başındaki bantın üzerine düşünce karşımıza çağdaş bir yüz çıkıyor. Çağdaş ve güzel. Bıyıksız, iri, genç ve modern" (aktaran Bali, 2002: 318). Niyetimiz, bu alıntıyı Foucault'un *Cinselliğin Tarihi*'nde yazdıklarıyla birlikte düşünmek ve Yumul'un işaret ettiği medeni beden / biçimsiz beden ikiliğini farklı bir noktadan hareketle açıklamaktır:

> "Bedene yapılan vurgu burjuva hegemonyasının büyüme ve yerleşme süreciyle ilintilidir: Ama bu, emek kapasitesinin üstlendiği piyasa değerinden dolayı değil, kendi bedeninin 'bakımı'nın [cultivation], burjuvazinin bugünü ve geleceği için siyasal, iktisadi ve tarihsel olarak temsil ettiklerinden dolayı

istiyorlar. Bunu yemem". Ya da *Sabah* gazetesinden şöyle bir örnek verilebilir: "Belediye grevi İstanbullar'ın MKK'cılar (Modern Kentin Kiroları) adını verdiği bu güruhun yüz karası marifetlerini su yüzüne çıkardı; ruhlarının ne kadar pis olduğunu ortaya koydu. İstanbul'da yaşamaya hakları olmayan, ama kenti istila eden MKK'cılar parkları, bahçeleri çöp deryasına çeviriyor" (aktaran Bali 2002, 139). Bu örnekleri, kimin gerçekte ne olup, ne yaptığının aksine, gerçekliğin bu şekilde temsil edilmesinin kentli sınıflar üzerindeki olumlayıcı etkisi bağlamında değerlendirmek gerekir.

böyledir. Hakimiyeti bir ölçüde buna bağlıydı; ve bu yalnızca bir iktisat ya da ideoloji meselesi değil, aynı zamanda 'fiziksel' bir meseleydi" (Foucault, 1979: 125).[18]

Burjuva toplumunda iyi bakılmanın maddi imkânlarına sahip "ideal" görünümlü beden, yoksulluğun bin tür yıpratıcılığına maruz ötekisinin bakımsızlığı karşısında, hakim sınıfın üstünlüğünün en dolaysız, ancak bu üstünlüğü/eşitsizliği kendiliğinden doğrulayan, bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, bu "ideal"e uyan bedenler burjuva siyasal-iktidar ilişkilerinin, Foucault'nun da yukarıda belirttiği üzere, iktisat ve ideolojiye ek olarak düşünülmesi gereken bir ürünüdür. Bu ilişkiler bedeni, kontrol ederek, tanımlayarak ve yeniden-üreterek iktidarın nesnesi haline getirirler (Turner, 1996: 63).

Demek ki, bedene yapılan vurgu bağlamında, Feuerbach'ın, çağımızın genel olarak yalnızca görünüşü kutsadığı, gerçeklikle ilgilenmediği, sözünün ötesine geçen bir durum söz konusudur.[19] Zira, bedenin bir iktidar nesnesi olarak inşası, devlet veya hegemonya gibi makro bağlamda düşünülen tasarılar ile beden gibi mikro-ilişkiler arasındaki sıkı bağı hatırlatır: Geniş çaplı tasarılar, mikro-ilişkilerin kendilerini düzenledikleri ve içerisinde yeniden-ürettikleri ana bağlamı meydana getirirler (Taylor, 1986: 85). Mikro-ilişkiler ise toplumsalın anlamını ihtiva ettiklerinden, bu tasarıların üzerlerinden hareketle başlatılabildikleri esas düğüm noktalarını oluştururlar. Böylelikle, her ikisi birden gerçekliği tanımlamakta söz sahibi olurlar. Beyaz Türk özelinde tesbit edilen –bedenin sahip olunan bir üstünlük olarak cisimleştiği– ilişki temelinde düşünüldüğünde, Beyaz Türk'ün, burjuvazinin, "aynı zamanda 'fiziksel' bir mesele" olarak anlaşılması gereken hegemonya mücadelesinde

18 Çeviri bize ait. Karşılaştırma için bkz. Foucault, M. *Cinselliğin Tarihi*, Çeviri: Hülya Tufan, İstanbul: AFA, 1993, s. 130.

19 Ludwig Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü* (1843), ikinci basıma önsöz'de şöyle yazar: "Çağımızın...tasviri nesneye, kopyayı aslına, temsili gerçeğe, dış görünüşü öze tercih ettiğinden kuşku yoktur...Çağımız için kutsal olan tek şey yanılsama, kutsal olmayan tek şey ise hakikattir."

bir strateji olduğu ortaya çıkar.[20] Beyaz Türk, maddi imkânları, anlam sistemi ve bu ikisi vasıtasıyla oluşturmayı başardığı fiziki görünümüyle, bu stratejinin vücud bulmuş halidir. Bu durum Beyaz Türk'ü bir özne olarak aktif şekilde oluşturan iktidar ilişkilerine odaklanmaya gerekli kılar.

Foucault'nun iktidar kavramlaştırmasının belki de en önemli özelliği, iktidarın temel ilke ve doğasını şiddet uygulamanın ya da mutabakat sağlamanın oluştur*may*ışıdır[21] (Foucault, 1998: 162). Foucault'ya göre gerçek bir iktidar ilişkisi, başkaları üzerinde hemen ve doğrudan bir etkide bulunmayan, "ama başkalarının eylemleri üzerinde eyleyen bir eylem tarzı"dır (Foucault, 1998: 161). Dolayısıyla, iktidarın uygulanışında başkalarının olası hareket alanlarını yapılandırılması, evvelinde, bu kişilerin "özgür" şekilde eyleyen özneler olarak tanımlanmasını öngörür. Bu yüzden Foucault, iktidar ilişkisinin, "çeşitli yönlendirmelerin, tepkilerin ve farklı davranış biçimlerinin yer alabildiği olanaklar alanında bulunan bireysel ya da kolektif özneler mevcut olduğu sürece" varolduğunu, "belirlenimlerin doygunluğa ulaştıkları yerde iktidar ilişkisi" bulunmayacağını yazar (Foucault, 1998: 163).

İktidarın, Beyaz Türk tipini aktif olarak oluşturma sürecinde, kişileri "özgür özneler" olarak çağırarak onların eylemlerini yönlendirme çabası, çıplak bir biçimiyle, *Power*[22] isimli aylık ekonomi dergisinin bir makalesinden örnekle gösterilebilir.[23] *Power*'ın attığı başlıkta, "Yükselmek için kendini marka yap!" denmekte ve bunu izleyen, çünkü artık "Sen" denilen markayı yaratmamış bir yöneticinin başarılı olma şansı yoktur düşüncesi, aşağıdaki şekilde izah edilmektedir (82-83):

---

20 Bu stratejinin kısıtlı anlamıyla siyaset yanını ilgilendiren bir örnek için akla, 1990'larda siyasi liderlerin Batılı görünüşe sahip, sarışın ve bıyıksız olmasının tercih nedeni sayılması getirilebilir (Bali, 2002: 181; Kozanoğlu, 2000: 31).

21 Foucault, M. "Özne ve İktidar" çeviri, Kamil Park, *Defter*, sayı 34, Yaz, 1998. Karşılaştırma için Dreyfus ve Rabinow, "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structralism and Hermeneutics* içinde, s. 219-221.

22 Power, Türkçe'ye güç ya da iktidar olarak çevirilebilir.

23 *Power*, "Yükselmek için kendini marka yap!" sayı 2/2000 s. 82-86.

"... vazgeçilmezliğinizi ispatlama yeteneğiniz var mı yok mu? Yanıtlamanız gereken soru bu. Kendinize sorun: ... Marka 'Sen' ile yan masada oturan Emre Bey arasındaki fark ne? ... Eğer verdiğiniz cevap, değil çevrenizdekileri, sizi bile tatmin etmiyorsa ciddi bir sorunla karşı karşıyasınız. Çünkü siz bir marka değilsiniz. Siz markası olmayan bir yöneticisiniz" (2000: 83-84).

Alıntıda göze çarpan ilk nokta, iktidarın bireyler üzerindeki disipline edici etkisidir. Şöyle ki, ekonomik rasyonelin 21. yüzyıldaki yeni gerekleri karşısında bireyden istenen, kendini öncelikle, aynen piyasada tutunmak için markalaşması gereken bir meta gibi düşünmesidir. Bu, yukarıda anlaşıldığı biçimiyle bir iktidar ilişkisini içerir çünkü özne, iktidara iştirak etmeye –yani başarılı olmaya–, yapması gerekenlerin ayrıntılı olarak açıklanması vasıtasıyla çağırılır. "Özne"den beklenen, fiziksel görünümden hal ve tavra uzanan çeşitli eylemlerini ve yeteneklerini bu kurallara göre oluşturmasıdır. Burada yeniden tanımlanan normların önemini fark etmek, kapitalizmin üretim ilişkilerini sermaye birikiminin dönemsel gerekleri doğrultusunda yeniden düzenlemesinin tarihsel bir vaka olduğunu hatırlamakla mümkündür. Anımsanacağı üzere, Gramsci, 1930'ların krizi sonrasında kapitalizmin ekonomik bireycilik temelli bir yapıdan planlı ekonomiye geçişini, bu geçişin içerdiği kademeli yapısal dönüşüm sebebiyle "pasif devrim"le bağlantılandırır[24] (Gramsci, 1998: 279-280). Dolayısıyla, sermayenin 1980 sonrasında, muhalif potansiyelleri çeşitli yollardan pasifize edip, yeni normları hakim kılarak neo-liberal devri (epoch) yaratmayı başarması, öne süregeldiğimiz pasif devrim stratejisiyle bire bir uyumludur. Yukarıdaki alıntı, bu açıdan bakıldığında, bu stratejinin makro-bağlamı ile mikro-ilişkilerinin, üretim ilişkileri alanında kristalize olan bağlarını ortaya koyar.

Son olarak, Foucault'nun iktidarın gerçekten uygulanabilmesi için varlığını gerekli gördüğü "olanaklar alanında bulu-

24 Bkz. "Amerikanizm ve Fordizm", Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks*, 1998.

nan kolektif özne"nin, iktidarı "diğerleri" üzerinde uygularken, kendi-için bir nitelik sergilediği gösterilebilir. *Power*'ın "Cesur Yeni Türkiye" başlıklı manifestosundan aşağıda yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi, Türkiye burjuvazisi, yönlendirdiği toplumsal dönüşümün ve bu dönüşümün içerdiği çok yönlülüğün bilincindedir:

> "Yeni ekonominin, tıpkı liberalizm gibi, aynı zamanda bir siyaset projesi olduğunu biliyoruz. Bireyin özgürlüklerinden ve mülkiyetin kutsallığından asla taviz vermeyeceğiz. Hayatı total olarak açıklama iddiasındaki totaliter ideolojilerin karşısındayız. Ama ekonomik büyümenin, demokrasi ve sosyal adaletle el ele gitmesi gerektiğinde de ısrarcı olacağız"[25] (2000: 16-17).

Yazının izleyen bölümünde, içeriği yukarıdaki alıntıda aksettirilen "siyaset projesi"nin, "demokrasi teorisi" tartışmaları bağlamında yürüteceğimiz analizine giriyoruz. Laclau ve Mouffe'un bu tartışmalara yaptıkları katkılardan hareketle,[26] neoliberalizmin, liberal-demokratik rejimlerde meşru siyaset alanının sınırlarını yeniden belirleyen bir hegemonyayı temsil ettiğini ileri sürüyoruz. Bu bağlamda, toplumsalın Beyaz Türk imgesinin temsil ettikleri temelinde yeniden inşasının, hegemonyanın kurulması ve devamı açısından işlevini kaydetmekle beraber, bu inşanın, hiçbir zaman mutlak gözüyle bakılmaması gereken liberal-demokratik kurumları tehdit edici niteliğine dikkat çekiyoruz. Başka bir şekilde söylersek, toplumu piyasa üzerinden işleyen maddi, kültürel ve bedensel hiyerarşilere ayırmanın, kazananları ve kaybedenleri belli olan bir "iki toplum" projesi olduğunu; demokrasiyi liberalizme yalnızca bir "ek"miş gibi sunarak içerdiği muhalif potansiyeli bastırmanın ise, bizzat liberal kurumların (bireysel özgürlük, piyasa, hukuk) meşruiyetini ortadan kaldırdığını söylüyoruz.

Bu tartışmaya geçmeden evvel buraya kadar söylediklerimiz

---

25 *Power*, "Cesur Yeni Türkiye", sayı 04/2000, s. 16-17.

26 Laclau, E. ve Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso, 1985. Mouffe, C. *Demokratik Paradoks*, Çeviri: A. Cevdet Taşkın, Ankara: Epos, 2002.

şu şekilde özetlenebilir. Beyaz Türk, hakim sınıfın yürüttüğü "pasif devrim" stratejisinde ideolojik mevzi kazanabilmesi için kilit önemde olan üst-orta kesimleri temsil eder. Beyaz Türk'ün maddi güç, kültür/eğitim ve fiziksel sermaye bağlamında yukarıda incelenen karakteristiği, bu kesimlerin toplumsal özelliklerine denk düşer ve siyasal alanda bu kesimleri hareketlendirir. Beyaz Türk muzaffer bireyin "erdemleri"ni temsil ettiği oranda, dışa açık sermaye birikimi modelinin serbest piyasa koşullarında "alternatifi olmadan" ve "toplumsallığın unutularak" uygulandığı bir devrin yarattığı eşitsizlikleri meşrulaştırma stratejisi olarak görülebilir. Türkiye'nin çevre statüsü ve dışa bağımlı ekonomik yapısı düşünüldüğünde, Türkiye burjuvazisinin uyguladığı bu strateji anlam kazanmaktadır; lakin sorulması gereken, bu stratejinin aynı dönemde dokunulmaz ilan edilen demokrasi kavramıyla ne ölçüde uyumlu olduğudur. Zira, toplumsalın Beyaz Türk imgesi temelinde yeniden inşası Foucault'nun "birer ayrım ve toplumsal hiyerarşi etmeni" dediği sonuçlardan bağımsız olarak düşünülemez (Foucault, 1979: 139). Bunun '90'lar boyunca yetişen kuşak için anlamı, üst sınıf "habitus"unun zaman içinde günlük alışkanlıklar temelinde yerleşiyor olmasıdır. Alt sınıfların kendilerini, en basitinden, "bakımlılık" gibi bir normun aynasında değerlendirmeye başlamaları ise, bu sınıfların anlam alanının dönüştüğünü, dolayısıyla Beyaz Türk imgesinin hegemonyacı niteliğini ifade eder. Neo-liberalizmin, "modern demokrasi"nin içerdiği anlamı ve liberal-demokraside siyasetin yapılabildiği sınırları yeniden belirlemesi, hegemonyacı hale gelen bir iktidar tertibine işaret eder ve hakim iktidar ilişkilerine karşı muhalefet biçimlerini sınırlandırır.

"Demokrasi Teorisi" Tartışmaları Açısından Beyaz Türklük

Mouffe'a göre, halk egemenliğine dayanan bir yönetim biçimi olarak modern demokrasinin özgüllüğü, kaynağını liberal gelenekten alan ve demokratik gelenekten ayrıştırılması gereken

bir simgesel çerçeve içinde ortaya çıkmasıdır (Mouffe, 2002: 14). Modern dünya görüşünün esasını oluşturan bu simgesel çerçeve, liberal söylemin hukuk düzeni, bireysel özgürlüğe saygı ve insan haklarının korunmasına yaptığı vurgularla biçimlendirilmiştir. Demokratik gelenek ise kaynağını eşitlik, yöneten ve yönetilen arasındaki özdeşlik ve halk egemenliği fikirlerinden alır (Mouffe, 2002: 14). Dikkate değer nokta, bu iki farklı geleneğin modern toplumda birbiriyle eklemlenmesinden doğmuş olan liberal-demokratik rejimin gerilimli bir yapıya sahip olmasıdır (Mouffe, 2002: 16). Basit şekliyle söylenirse, özgürlüğü ifade eden liberalizm ile eşitliği temsil eden demokrasi nihai olarak bağdaştırılamaz; liberal-demokrasiyi verili bir anda istikrarlı kılan şey, bu ikiliden birinin öne çıkarak diğerinin geri plana itildiği ve hatta kimliğinin değiştirildiği bir iktidar tertibidir (Mouffe, 2002: 17, 22).

Mouffe'a göre, bu gerilime neden olan modern demokrasinin paradoksal doğası şöyledir: Liberal-demokratik kurumlara meşruluğunu halk egemenliği fikri verir. Bu fikir, halkın meseleler karşısındaki taleplerinin oluşturulmasını, uygulanmasını ve böylelikle siyaseten içerilmelerini gerektirir. Fakat, demokratik usullere göre alınan kararların mevcut hakları tehlikeye sokmayacağının garantisi olmadığından, liberal demokrasilerde halk egemenliğinin işleyişine sınırlar konur. Bu sınırların, insan haklarının çerçevesini oluşturdukları sebebiyle tartışılmaz olduklarının söylenmesine karşın, Mouffe, "aslında, verili bir anda 'insan hakları'nın tanımlanma ve yorumlanma biçimine bağlı olduklarından, hüküm süren hegemonyanın ifadesidirler ve bu nedenle onlara karşı çıkılabilir", der (Mouffe, 16). Buradan çıkan sonuç, insan hak ve özgürlüklerinin tanımının nihai bir kapanıma gelmeyecek, süregiden bir tartışmanın ürünü olmasıdır.

* * *

Power dergisinden yukarıda yaptığımız alıntıda da görüleceği üzere, neo-liberalizm bu kapanımı, mülkiyet hakları ve bireysel özgürlüklerin kutsandığı, buna karşın, demokrasinin

sisteme tâliymiş gibi sunulduğu bir çerçevede başarmaya çalışır. Ayrıca, burada kastedilen birey özgürlüklerinin siyasal ya da sosyal özgürlükler değil, özgürlüğün en ilkel tanımı olan "dışarıdan bir kısıtlamaya maruz kalmamak" olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Dolayısıyla, neo-liberalizm açısından söz konusu olan, demokrasi ve liberalizm arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasıdır. Bu tanıma göre demokrasi, piyasanın işleyişine zeval gelmemesi için iç barışın ve bireysel özgürlüğün korunmasına yarayan bir araç, işlevsel bir aygıt olarak anlaşılabilir (Laclau ve Mouffe, 1985: 172). Demokrasinin bu tanımının, sınırsız birikim hakkını meşrulaştıran mülkiyetçi bireycilik anlayışıyla yakınlığı ve her tür pozitif özgürlüğü potansiyel olarak "totaliter" ilan etme refleksi, altı dikkatle çizilmesi gereken noktalardır. Yine bu tanıma bakılırsa, özgürlükçü bir siyasal düzen yalnız serbest piyasa ekonomisi çerçevesinde varolabilir (Laclau ve Mouffe, 1985: 172).

Neo-liberalizmin demokrasiyi uğrattığı işlevsel kapanım, liberal-demokratik rejimde yürütülecek meşru siyaseti, piyasa özgürlüklerinin oluşturulması ve korunması ile sınırlandırır. Oysa, demokrasinin gerçek anlam ve amacının bundan çok öte ve en ileri noktada bununla çelişen bir nitelikte olduğu söylenmelidir. Zira Tocqueville'in, eşitliğin sonunda siyasal alana olduğu kadar diğer alanlara da nüfuz edeceği öngörüsü,[27] modernite boyunca demokrasiye biçim veren anlayışı yansıtması bakımından temel önemde bir düşüncedir. Macpherson ise, demokrasinin temel *amacının*, her bireyin kendi yeteneklerini potansiyeli el verdiğince geliştirebilmesi için gerekli araçlara eşit biçimde erişimini sağlamak olduğunu söyler (Townshend, 2000: 2). Macpherson için açıktır ki, bu amaç, ekonomik iktidarı yoğunlaştıran özel mülkiyet kurumuyla bağdaşmaz. Neo-liberalizm demokrasiyi bu hasletlerinden so-

27 De Tocqueville *Amerika'da Demokrasi* kitabında şöyle yazmıştır: "Eşitliğin sonunda siyasal alana olduğu kadar diğer alanlara da nüfuz etmeyeceğine inanmak imkânsızdır. İnsanları kendi aralarında bir noktada eşitsiz olarak tasavvur edip, diğerlerinde eşit saymak sonsuza kadar mümkün değildir; insanlar belli bir anda her noktada eşit hale geleceklerdir" (Laclau ve Mouffe, 1985: 156; çeviri bize ait).

yutladığı ölçüde, demokrasinin çeşitli tahakküm ilişkilerini daha eşitlikçi bir yönde dönüştürme potansiyelini olanaksız kılar ve hakim iktidar ilişkilerini dondurur. Farkedilmesi gereken, liberal-demokrasinin gerilimli doğasını bu şekilde gözden uzaklaştırmanın yansız bir durum değil, bizzat gerçekliği tanımlayan aktif bir iktidar stratejisi olduğudur.

Neo-liberalizmin demokratik siyaseti sabitlediği çerçeve, kitlelerin siyasal alana demokratik katılımını liderlerini seçmekle sınırlandırır. Aşağıda, *Platin* dergisinin[28] kapağında yer alan büyük puntolarla yazılmış ibareden de görüleceği üzere, neo-liberalizmin Beyaz Türk imgesi temelinde oluşturduğu "siyaset projesi", insanları, yani "demos"u, "iki toplum" şeklinde kurar:

> "Holding başkanları, sektör sözcüleri, pazarlama ve satış uzmanları, insan kaynakları yöneticileri, küresel şirketlerin yaratıcıları, yabancı gurular, bürokratlar, sivil toplum önderleri, sanatçılar... Ekonomiye ve topluma yön verenler...
>
> Portreleri, hedefleri ve çok özel açıklamalarıyla
>
> i n s a n l a r"

Bütünüyle ele alındığında, bu alıntı, Macpherson'ın liberal-demokrasilerde "bütün yollar mülkiyete çıkar" (Leiss, 1988: 104), dediği anı veciz bir şeklide ifade etmektedir. Sorulması gereken, iki toplum projesinin liberal-demokratik kurumlara meşruiyetini veren halk egemenliği fikriyle ne kadar uyumlu olduğudur. Bu soruyu daha da basitleştirirsek, *"insanlar"*ın dışında kalan (mülksüz) artığa demokratik bir toplumda ne ad verilecektir? Anımsanacağı gibi, Marx ve Engels bu topluluğa "proleter" demişlerdi.

KAYNAKÇA

Altıok, Metin (2002) "Türkiye Ekonomisinde Sermaye Birikimi ve Kriz", *Praxis*, 5, Kış, s. 77-130.

Arın, Tülay (2003) "Refah Devleti: Sosyal Güvenliğin Yoksulluğu", N. Balkan ve S. Savran (der.), *Neoliberalizmin Tahribatı: Türkiye'de Ekonomi, Toplum ve Cinsiyet* içinde, İstanbul: Metis, s. 68-93.

28 *Platin*, kapak sayfası, sayı 02/2005.

Barry, Norman (1989) *Yeni Sağ*, Cevdet Aykan (çev.), Ankara: Tisamat.

Bali, Rıfat N. (2002) *Tarz-ı Hayattan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim.

Boratav, Korkut (2003) *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2003*, Ankara: İmge.

Erdoğan, Necmi (2000) "'Aşağı' sınıflar, 'yüksek' tahayyüller: Gündelikçi kadınlar, emir erleri ve benzerlerine dair", *Birikim*, 132, Nisan, s. 33-38.

Etöz, Zeliha (2000) "Varoş: Bir İstila, Bir Tehdit!", *Birikim*, 132, Nisan, s. 49-53.

Foucault, Michel (1979) *The History of Sexuality: An Introduction*, cilt 1, Londra: Allen Lane.

— (1998) "Özne ve İktidar", Kamil Park (çev), *Defter*, 34, Yaz, s. 151-167.

Gramsci, Antonio (1998) *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare ve Geoffrey N. Smith (der.), Londra: Lawrence and Wishart.

Gök, Fatma (2003) "Eğitimin Özelleştirilmesi", N. Balkan ve S. Savran (der.), *Neoliberalizmin Tahribatı: Türkiye'de Ekonomi, Toplum ve Cinsiyet* içinde, İstanbul: Metis, s. 94-110.

Kozanoğlu, Can (2000) *Cilalı İmaj Devri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Köse, Ahmet H. ve Yeldan, Erinç (1998) "Dışa açılım sürecinin dinamikleri: 1980-1997". *Toplum ve Bilim*. 77, Yaz, s. 45-68.

Köse, Ahmet H. ve Öncü, Ahmet (2000a) *Kapitalizm, İnsanlık ve Mühendislik: Türkiye'de Mühendisler, Mimarlar*, Ankara: TMMOB.

Köse, Ahmet H. ve Öncü, Ahmet (2000b) "1980 sonrası dönemde Türkiye imalat sanayi". *Toplum ve Bilim*, 86, Güz, s. 72-90.

Kuruç, Bilsay (2003) "Ücretler ve Kârlar Üzerine", Ahmet H. Köse, Fikret Şenses, Erinç Yeldan (der.) *İktisadi Kalkınma, Kriz ve İstikrar: Oktar Türel'e Armağan* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 31-68

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso, [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Ahmet Kardam-Doğan Şahiner (çev), İstanbul: Birikim, 1992]

Leiss, William (1988) *C. B. Macpherson: The Dilemmas of Liberalism and Socialism*, Montreal: NWP.

Lessnoff, Michael H. (1999) *Political Philosophers of the Twentieth Century*, Oxford: Blackwell.

Mardin, Şerif (1991) "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü" Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 195-238.

—(1991) "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılaşma" Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.), *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 21-80.

Nietzsche, Friedrich (1997) *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, Ahmet İnam (çev.), Ankara: Gündoğan.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, "Komünist Parti Manifestosu", *Seçme Yapıtlar I* içinde, Ankara: Sol, 1976, s. 131-168.

Mouffe, Chantal (2002) *Demokratik Paradoks*, A. Cevdet Aşkın (çev.), Ankara: Epos.

Onaran, Özlem (2000) "Türkiye'de yapısal uyum sürecinde emek piyasası esnekliği", *Toplum ve Bilim*, 86, Güz, s. 194-210.

Öncü, Ahmet (2003) "Dictatorship plus hegemony, A Gramscian analysis of the Turkish state*" *Science & Society*, cilt 67, no. 3, s. 303-328.

Öncü, Ayşe (1999) "Istanbullites and Others: The Cultural Cosmology of Being Middle Class in the Era of Globalism", Çağlar Keyder (der.), *Istanbul* içinde, Maryland: Rowman & Littlefield, s. 95-119. [Türkçesi: *Istanbul- Küresel ile Yerel Arasında*, Sungur Savran (çev.), İstanbul: Metis, 2000]

Polanyi, Karl (1986) *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, Ayşe Buğra (çev.), İstanbul: Alan.

Savran, Sungur (1992) *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*, İstanbul: Kardelen.

Sumer, Beyza (2003) "White vs. Black Turks: The Civilising Process in Turkey in the 1990s", yayımlanmamış master tezi, Ankara, ODTÜ: http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/1038777/index.pdf

Taylor, Charles (1986) "Foucault on Freedom and Truth", David C. Hoy (Der.), *Foucault: A Critical Reader* içinde, Oxford: Blackwell, s. 69-102.

Townshend, Jules (2000) "C. B. Macpherson and Contemporary Democratic Theory: Ethics, Ontology and Capitalism", Paper for the Political Studies Association-UK 50th Annual Conference, 10-13 April, Londra. http://www.psa.ac.uk/cps/ 2000S-Z.htm

Turner, Bryan (1996) S. *The Body & Society*, Londra: Sage.

Tünay, Muharrem (1993) "The Turkish New Right's Attempt at Hegemony", A. Eralp, M. Tünay, B. Yeşilada (der.), *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey* içinde, Westport: Praeger, s. 11-28.

Willams, Raymond *Marxism and Literature*, Londra: Oxford UP, 1977. [Türkçesi: *Marksizm ve Edebiyat*, Esen Tarım (çev.), İstanbul: Adam, 1990]

Wood, Ellen M. (1994) "From Opportunity to Imperative: The History of the Market", *Monthly Review*, Temmuz-Ağustos, s. 14-40.

Yalman, Galip (2002) "The Turkish State and Bourgeoisie in Historical Perspective: A Relativist Paradigm or a Panapoly of Hegemonic Strategies?" Neşecan Balkan ve Sungur Savran (der.), *The Politics of Permanent Crisis* içinde, New York: Nova Science Publishers: s. 21-54.

Yumul, Arus (2000) "Bitmemiş Proje Olarak Beden", *Toplum ve Bilim*, 84, Bahar, s. 37-49.

Dergiler

Platin, 02/2005, Kapak sayfası.

Power, "Cesur Yeni Türkiye", 04/2000, s. 16-17.

Power, "Yükselmek için kendini marka yap!", 02/2000, s. 82-86.

MEKÂN, MİLLET, MUHAYYİLE: GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDA BİR KOPUŞ VE SÜREKLİLİK TASAVVURU OLARAK BAŞKENT ANKARA VE ÂHİR ZAMAN ANKARA MİTLERİ

AYŞE SAKTANBER

> "Sevemiyorum eski yerleri. İstanbul'da tarih ezer insanı. Ankara'ya bayılırım ama eski yerlerinden geçmekten hoşlanmam. Yenişehir'den uzaklaşmak istemem. Tarihe bağlı olanları, sokaklarda gezerken geçmiş yüzyılları düşünenleri bir türlü anlayamıyorum... Doğrusunu söyleyeyim, nereye gidersem gideyim, beni yalnız yenilik çekiyor... İstanbul'da nereye gitseniz, nereye baksanız bir eskilik var... Cami, cami, boyuna cami. Biliyorum o camilerin birkaçı yeryüzünün belki en güzel yapıları. Ama insan yalnız güzel yapı görmek istemez... Gözüm Ankara: biliyorum senin yapıların İstanbul'unkiler gibi önemli değil... Olsun senin o yeniliğin yok mu, yaşama özeni veriyor kişiye."[1]

Nurullah Ataç 1950'lerde yukarda yazdıklarını kaleme alırken Ankara'nın da bir gün geçmişi ve statükoyu temsil edeceğini ve örneğin toplum-mekân-siyaset ilişkisi üzerine kurulan tartışmalarda bir cami (Kocatepe) ve bir anıt mezar (Anıtkabir) karşılaştırmasıyla yer alabileceğini aklına getirmiş midir bilinmez.[2] Mamafih Anıtkabir de, Kocatepe Camii de Ataç gibi

1 Nurullah Ataç (2001) "Günce I: 1953, 1954 ve 1955" içinde A.E. Bozyiğit (der.) *Ankara'nın Taştır Yolu...*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 91-92.

2 Örneğin bkz. Michael M. Meeker (1997) "Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange", Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan (der.) *Rethinking Modernity and National Identity* içinde, Seattle ve Londra: University of Washington Press. 157-191.

Cumhuriyet'in getirdiği yenilikleri iştiyakle kabullenmiş bir edebiyatçı ve düşünce adamının kendisini "eski"ye nispetle her zaman çektiğini söylediği "yeni"nin, yani Cumhuriyet'in birer ürünüdür. Ancak her ne kadar özellikle de Anıtkabir, bir ulusun muhayyilesinde belirli bir tarihe bağlılığın tartışmasız bir simgesi haline gelmiş olsa da, içinde barındırdığı anlamlar açısından onun da geçmişten ziyade ebedi bir şimdiki zaman tasavvuruyla kurulmuş olduğu açıktır.

Aslında birbirleriyle karşılıklı örtüşen geçmiş-gelecek/eski-yeni paradigmalarının Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş anlatısında olduğu gibi, şimdiki zamanın inşasında da açmazlarla yüklü ikilemlerin ortaya çıkmasına yol açtığını söylemek bilinen bir gerçeği tekrarlamaktan öteye gitmeyecektir. Ne var ki bu ikilemlerden kaynaklanan açmazlar Türk toplumsal muhayyilesinde aşılabilmiş karşıtlıklar değillerdir. Bu çerçevede yeni ve eskinin hangi zaman bağlamına oturtularak ele alındığına bağlı olarak, Ankara ve İstanbul her zaman eski ve yeni arasındaki gerilimin mekânsal simgeleri olagelmişlerdir. Cumhuriyet döneminin başlangıcında tartışmasız bir biçimde Ankara yeniyi, başka bir deyişle geleceği, İstanbul ise eskiyi, yani geçmişi ve hatta geçmişte bırakılması gerekeni simgelerken, günümüzde İstanbul yeniyi ve geleceği, Ankara ise özellikle de statükonun desteklenmesi bağlamında "eskiyi" simgeler olmuştur. Hatta öyle ki bu karşılaştırmalar burada da kalmayıp Ankara ve İstanbul'un biteviye bir biçimde biri diğerinin "öteki"siymiş gibi ele alınmasına kadar gider.[3] Bu durum aslında Bahktinvari bir yaklaşımdaki gibi birinin yekdiğerini anlayabilmesinin en olağan yolu olan diyalojik prensibin bir tezahürü olarak da düşünülebilir.[4] Ya da bir milletin kendisini içine yerleştirdiği mekânsal tahayyülün gayet zorlu bir dinamiği

3 Örneğin bkz. Seyfi Öngider (2003) (der.) *İki Şehrin Hikâyesi: Ankara İstanbul Çatışması*, İstanbul: Aykırı Yayıncılık. Ankara Enstitüsü Vakfı (1997) *Ankara Nereye? Panel*, Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları. *İstanbul Dergisi*'nin İstanbul-Ankara karşılaştırmasına ayırdığı 36. sayısındaki 16 ayrı makale. *İstanbul Dergisi*, sayı 36, Ocak 2001, 47-116.

4 Mikhail M. Bakhtin (1981) *The Dialogical Imagination: Four Essays*. çev. ve der. M. Holquist, Austin: University of Texas Press.

olarak. Ancak bu noktada da, yani bu birini ötekileştirerek kendini anlamaya çalışma sürecinde eski ve yeni eksenli gerilim ve çelişkiler söz konusu edildiğinde, hemen zaten uluslaşma sürecinin ta kendisinin Babha'nın (1990, 1994) önerdiği haliyle ancak bir "çifte zamanlılık" tahayyülü içinde kavranabilecek bir durum olduğunu da hatırlamak gerekir: Bir yandan ulusu yücelten bir ebedi geçmiş kurgusunu muhafaza etmek ve yeni ulus tahayyülünü bunun üzerine bina etmek, diğer yandan istenmeyen bir geçmişe meydan okumak ve ondan adeta tamamıyla kopmuş bir şimdi tassavvur etmek.[5]

Türkiye'de Cumhuriyet'in ve ulus devletin kuruluş hikâyesinin böyle bir çifte zamanlılık anlatısını nasıl doğrulamış olduğu ülke üzerine geliştirilmiş olan neredeyse bütün bir siyaset bilimi ve toplumsal tarih yazınından takip edilebilir. Ancak bilindiği üzere başkent Ankara tam da böyle bir anlatının merkezinde duran "yoktan var edilmiş" bir simge kent imgesine hizmet eder. Buna göre ulus devlet kurma sürecinde İstanbul Türk uluslaşma hareketinin kurmayı amaçladığı "ebedi geçmişin", yani İslâmiyet öncesi "yüce Türklüğün" temellendirildiği bir tahayyülün simgesi değil, ama tam da kendisinden bağımsızlaşılmak istenen, "çökmüş" bir geçmişin, yani Müslüman Osmanlı'nın simgesi haline gelmiştir.

Ankara'nın kuruluş döneminde şehre karşı geliştirilen ve sonuçta topyekûn bir ulusal tassavvura dönüşecek olan çok çelişkili düşünce ve duygulanımlar son yıllarda yapılan çeşitli araştırmalarla yeniden yorumlanmış ve tartışma konusu edilmiştir.[6] Ankara'nın başkent oluşu üzerine tartışmalardaki ba-

5 Homi K. Bhabha (1990), "DissemiNation: Time, Narrative and the Margines of the Modern Nation" içinde H.Bhabha (der.) *Nation and Narration*, Londra ve New York: Routledge, 300. Aynı zamanda bkz. Homi Bhabha, 1994, *Location of Culture*, New York: Routledge, 147-48. Bu konuda İstanbul'un fethinin ve ulusal tarihin yeni İslâmcı siyaset pratiği içinde nasıl yorumlanmış olduğunu gösteren bir tartışma için bkz. Alev Çınar (2001) "National History as a Contested Site: The Conquest of İstanbul and Islamist Negotiations of the Nation", *Comparative Study of Society and History*, 43 (2), 364-91.

6 Bu alanda son yıllarda yapılmış orijinal bir çalışma için bkz. Funda Şenol Cantek (2003) *"Yabanlar" ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları.

şat temalardan biri ise neden yeni cumhuriyetin ve bilhassa onun kurucusu Mustafa Kemal'in hem Bizans'a hem de Osmanlı'ya "başkentlik" etmiş yüzlerce yıllık bir payitahtı, yani İstanbul'u bir kenera bırakarak, son derece radikal bir siyasi kararla Ankara gibi iktisadi, kültürel ve coğrafi avantajları gözle görülür bir biçimde kısıtlı bir yerleşim merkezini Cumhuriyet'in temsili şehri, başka bir deyişle dışa açılan yüzü, yani başkenti ilan etmiş olduğu sorusuna aranan ve bu kararı rasyonel bir biçimde meşrulaştıran cevaplar etrafında şekillenir.[7]

Geçmişte de, günümüzde de Ankara'ya yüklenen simgesel anlamlar zaten tanımı itibariyle birer simge şehir olan diğer başkentlere yüklenen anlamlar bağlamında ele alınmayacak denli çok katmanlıdır.[8] Bu adeta Türk toplumuna özgü ne kadar sorun varsa onların neredeyse tamamına kucak açan bir simgeselliktir. Başka bir deyişle Cumhuriyet Türkiye'sinin gerçekleştirebildiği ve gerçekleştiremediği, olduğu veya olmak isteyip de olamadığı hemen her şeyin, kısacası toplumun içinde barındırdığı pek çok temel siyasi ve kültürel çelişkinin simgesi olmuştur Ankara. Ancak bu simgesellik doğrudan mekânın kendisinin dayattığı bir simgesellik olmaktan ziyade, Ankara'ya dair üretilmiş güncel mitler aracılığıyla gelişen söz ağırlıklı, söze dayalı bir simgesellik olma özelliğini de taşır. Öyle ki Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 25 Eylül 1960'ta *Beş Şehir*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde önerdiği haliyle bir gün "Anadolu insanının his tarihi"[9] yazılacak olsa Ankara'nın bu "gurbet macerasında" işgal edeceği bütün bir yer bir başkent olarak Anakara'ya dair yaratılmış olan genel geçer gündelik

7 Bu konu için çok kapsamlı bir çalışma için bkz. Ilhan Tekeli (1994) "Ankara'nın Başkentlik Kararının Ülkesel Mekân Organizasyonu ve Toplumsal Yapıya Etkileri Bakımından Değerlendirilmesi" Doğan Kuban (der.) *Ankara Ankara* içinde, İstanbul: YKY.

8 Modern devletlerde başkent olgusu için bkz. Sonne Wolfgang (2003) *Representing the State: Capital City Planning in the Early Twentieth Century*, Munich, Berlin: Prestel. Modernizm öncesi başkentler için örneğin bkz. Fernand Braudel (1979) "Towns and Cities" ve "The function of capital cities", *The Structures of Everyday Life*, New York: Harper & Row, Publishers, 479-558 ve 527-28.

9 Ahmet Hamdi Tanpınar (2002) *Beş Şehir*, 4. baskı, İstanbul: YKY, 25.

mitlerden daha çok yer kaplamazdı demek bile mümkündür. Öyle düşünüyorum ki Tanpınar'ın hayatının şahsi tesadüfleri olduğunu söyleyerek seçtiği ve üzerine yazdığı beş şehrin (Ankara, Erzurum, Konya, Bursa, İstanbul) asıl konusudur dediği şey, yani "hayatımızda kaybolan şeylerin ardından duyulan üzüntü ve yeniye karşı beslenen iştiyak" özel olarak Ankara aracılığıyla ve bilhassa onun üzerine bina edilmiş bir mekân-millet-kimlik muhayyilesinin ürünü olan ve zaman içinde mitik bir karakter kazanacak kent anlatılarının da ana temasını oluşturur.

Aşağıda Tanpınar'dan esinlenerek ama edebiyatın değil de sosyal bilimlerin sağladığı imkânlarla Anadolu'nun olmasa da artık onun vazgeçilmez bir simgesi haline gelmiş olan Ankara'nın bir tür "his tarihi"nin günümüzdeki izlerini sürmeyi deneyeceğim. Ancak bu "his tarihi" terimini seçmem yalnızca tesadüfen maruz kalınmış edebi bir esinden kaynaklanmıyor. Zira burada yapmayı amaçladığım şey ahir zaman Ankara mitleri diye adlandırdığım bu kent anlatılarının son derece sübjektif bir alandan çekip çıkarmak ve böylece siyaset yazınının ve basının dışında kent üzerine ortaya konulmuş çok katmanlı ve öznel bir söylem alanını saptayarak analiz edebilmek. Bunun için Türkiye'de son yıllarda entellektüel gençliğin en çok rağbet ettiği özel bir iletişim alanını, bir web sitesini temel alacağım.

"Ankara'nın Taşına Bak", Mitlerini Oku!: Ortak Muhayyilenin Mekânı Olarak Kent ve Yazılı Kültür

Ulus devlet ve ulus kimliği inşasının kurucu anlatılarında karşımıza çokça çıkabilecek ve bu anlatıların doğası gereği bir ölçüde makul karşılanabilecek ötekileştirme pratikleri ve bunların mekânsal simgeleştirilme biçimleri kendilerini küreselleşen postmodern bir dünyada nasıl yeniden üretiyorlar? Soruyu başka bir biçimde sorarsak, bu yeni dünyada kentler bireysel deneyimlerden süzülmüş halleriyle bir toplumun muhayyilesinde kendilerine nasıl bir yer ediniyorlar? Böyle kolektif bir

muhayyileden söz etmek mümkün müdür? Eğer mümkünse, başkent Ankara bu muhayyilede nasıl bir yer işgal ediyor? Daha da önemlisi benim bu yazıda ileri sürdüğüm haliyle Ankara'yı geçmişle gelecek arasında bir kopuş ve süreklilik tasavvurunun merkezine yerleştiren söylemsel alan gündelik düzeyde hangi biçimlerde, nasıl yeniden iletişim dolayımına giriyor?

Benedict Anderson ilk kez 1983'te yayımlanan ama ancak 1990'daki ikinci baskısından sonra akademik çevrelerin dikkatini çeken *Imagined Commuities* (*Hayali Cemaatler*, 1993)[10] adlı kitabında böyle ortak bir muhayyilenin uluslaşma pratiği için nasıl elzem olduğunu ve bu tür bir çabanın 18. ve 20. yüzyıllar arasında cereyan etmiş olan ulus devlet kurma pratiklerine hangi koşullar altında ve nasıl nüfuz etmiş olduğunu tartıştı. Ancak örneğin Şerif Mardin (2003) Osmanlılık ve Türklük arasındaki dilsel süreklilik ve kopuş noktalarına bakarak Anderson'm kavramsal çerçevesinin farklı toplumların uluslaşma süreçlerinin karmaşık yapılarını ve bunların tarihsel arka planlarını anlamaktan uzak bir basitliği olduğuna dikkat çekmekte haklı olsa da,[11] basın-yayın sektörünün kapitalist üretim çerçevesinde kazanmış olduğu yerin ve bu çerçevede gelişen bilhassa gazete olgusunun ortak bir cemaat muhayyilesi oluşmasındaki önemine dikkat çektiği ölçüde Anderson'm çalışması kayda değerdir.

Benzer bir biçimde ama farklı saiklerle İkinci Dünya Savaşı öncesi Chicago Üniversitesi'nde günümüzde kent çalışmaları diye adlandırılan bir alanın oluşmasına öcülük etmiş akademisyenlerden biri olan Robert Park, gazetecilik geçmişinin verdiği bir içgörüyle olsa gerek, kapitalist Amerikan toplumunda basın-yayın sektörünün gelişmesinin ve özellikle gazetelerin yalnızca bir vatandaşlık kimliği geliştirmek için değil, ama kentlileşme süreci için de nasıl vazgeçilmez olduğunu

10 Benedict Anderson (1990) *Imagined Communities*, Londra & New York: Verso, ilk basım 1983.

11 Şerif Mardin (2002) "Playing Games with Names", D. Kandiyoti ve A. Saktanber (der.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde, New York & Londra: I.B. Tauris, 115-116.

nispeten yüzeysel bir biçimde de olsa tartışma konusu etmiştir (Park, 1967). Park'a göre gazete kent yaşamına katılımın ve bir tür kentli olma duygusu geliştirmenin vazgeçilmez unsurudur. Zira Park kent ortamında okur yazarlığın konuşabilme yeteneği kadar elzem olduğunu düşünmekle kalmaz, bireylerin kentin ortaklaşa kültürüne katılabilmelerinde gazetelerin genellikle düşünüldüğünden çok daha önemli bir yer işgal ettiğini de ileri sürer. Hatta öyle ki Park'a göre kentte yaşayan insanlar sırf resimlerine bakarak da olsa gazeteler aracılığıyla içinde yaşadıkları ortama dair ortak bir aidiyet duygusu geliştirebilmektedirler.[12]

Bu nedenle Ankara'nın başkent ilan edilişinden önce yayımlanmaya başlanmış olan *Hakimiyeti Milliye* gazetesinin, ulus kimliği oluşturma sürecindeki yeri kadar, giderek Ankara'yı hakiki bir kent ve yeni ulusun başkenti olarak benimsetme girişimlerindeki yeri siyaseten çok önemlidir. Siyaseten önemlidir, zira *Hakimiyeti Milliye* geniş kesimlerce okunan günlük bir gazete olmaktan çok, adeta yeni rejimin kurucularının gündelik bir propaganda broşürü gibidir. Ama halk da, yeni seçkinler de *Hakimiyeti Milliye*'de ne bulacaklarını bilirler: Cumhuriyet rejiminin düşünsel arka planı ve "halk terbiyesi" bilgileri.[13] Ancak Funda Şenol Cantek'in (2003) Ankara'nın başkent olma sürecini ele aldığı çalışmasında çok detaylı ve yetkin bir biçimde göstermiş olduğu gibi, bütün bu süreçte hem yeni rejim, hem de onun simgesi olarak Ankara kendisini ancak İstanbul karşısında konumlandırarak var edebilecektir. Buna göre yeni cumhuriyetin aşıladığı dinamik ruhun tersine İstanbul durağan, uyuşuk ve tembeldir. *Hakimiyeti Milliye*'de "medenilik ve seciyelilikle uyuşmayan renkler taşıyan" İstanbul gazetelerinden farklı olma iddiasındadır ve onlara bir alternatif teşkil etmeyi kendisine vazife edinecektir.[14]

---

12 Robert E. Park (1967) "The Natural History of the Newspaper" R. E. Park ve Earnest W. Burgess (der.), *The City* içinde, Chicago & Londra: University of Chicago Press, 80-81.

13 Cantek, *"Yabanlar" ve Yerliler*, 50-52 ve 62.

14 Kemal Zeki, *Hakimiyeti Milliye*, 25 Mart 1929, Aktaran Cantek, 2003: 61.

İstanbul basını da Ankara'nın başkent seçilme kararına karşı serinkanlı kalmayacaktır. Örneğin dönemin belli başlı İstanbul gazetelerinden *Vatan*'m başyazarı Ahmed Emin (Yalman) çok isabetsiz bulduğu bu kararı Ankara'nın "bütün memleket içinde umran ve terakkiye en bigâne ve düşman" muhit olduğu gerekçesiyle şiddetle eleştirir. Hatta öyle ki Ahmed Emin'e göre "Ankara muhitinin yetiştirdiği insanlar için hayatta gaye, müesses ihtiyatların uyuşuk bir halde birbirine velyetmesi, hiçbir şeyin değişmemesidir".[15] Buna karşılık Ankara basını ve Cumhuriyet seçkinleri de İstanbul'a karşı ataklarını ve eleştiri dozlarını zaman içinde giderek artırmakla kalmayıp, bunu Cantek'in tabiriyle bir tür hınca dönüştüreceklerdir. Bu çerçevede İstanbul Bizans entrikalarının Osmanlı'ya tevarüs etmiş şeklinden başka bir şey olmayan ve yüzyıllarca Anadolu'yu sömürmüş ama ona hiçbir şey katmamış bir "özne" gibi değerlendirilir. Öyle ki örneğin Falih Rıfkı (Atay) 3 Ağustos 1930'da *Hakimiyeti Milliye*'de yayımlanan bir yazısında İstanbul'a bir tür parazitmiş gibi yaklaşır. Ancak bunu yaparken İstanbul için o da zamanla "alın teri ile kendi işinden kazanan şerefli bir şehir olacaktır" diyerek muktedirlere has bir büyüklük de gösterir.[16]

Böylece dönemin Ankara ve İstanbul gazeteleri bugün de hâlâ varlığını sürdüren bir çekişme biçiminin temellerini Cumhuriyet'in ilk günlerinde atmış olurlar. Benzer bir biçimde ulusalcı edebiyat da bu sürece katılır. Aslında böyle bir karşıtlığın temelleri edebi yazın içinde daha Kurtuluş Savaşı sırasında atılacaktır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edib (Adıvar) gibi yazarlar Ankara-İstanbul karşıtlığı olarak değil ama "çürümüş" İstanbul'a karşı şaşkın, fakir, geri kalmış ama azimli, cesur, saf Anadolu söylemini Cumhuriyet dönemi Ankara İstanbul çekişmesinden çok önce devreye sokmuşlardır.

Öyle denilebilir ki Cumhuriyet'in ilk yıllarında "Ankaralı" olmak İstanbul'a karşı biteviye bir çekişme içinde olmayı da

15 Ahmed Emin, *Vatan*, 18 Ağustos 1923, Aktaran Cantek, 2003: 71.

16 Aktaran Cantek, 2003: 78.

beraberinde getirmiştir. İstanbul'un kozmopolit baştan çıkarıcılığına karşı koyabilmek ise adeta başlı başına bir fazilet addedilecektir. Böylece basın-yayın organları ve edebi yazın aracılığıyla Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden başlayarak sancıları günümüze kadar sürecek ikili karşıtlıklarla yüklü ortak bir mekân-millet-kimlik muhayyilesinin temelleri de atılmış olur. Bundan böyle Türkiye Cumhuriyeti eliti, hatta sade bir vatandaşı olmak yeri geldiğinde Ankara-İstanbul karşıtlığı üzerine kelam edebilmeyi, arzuya göre bu karşıtlıkta saf tutabilmeyi veya müzakereci bir tavır takınabilmeyi gerekli kılacaktır. Başka bir deyişle bizi ortak bir toplumsal muhayyilede birbirimize bağlayan noktalardan biri Ankara-İstanbul karşılaştırması yapabilecek bir kültürel kapitale sahip olmamızdan geçecektir.

Ortak muhayyilenin mekânı olarak kent ve kentin yazılı kültürle ayrılmaz ilişkisi üzerine daha genel bir planda düşünürken artık yalnızca basın ve edebi yazınla sınırlı kalmanın mümkün olamayacağı ise açıktır. Bu bağlamda farklı yazılı, işitsel ve görsel-işitsel iletişim ortamları içinde bütün bunları bir araya getirebilen ama öncelikle yazı ağırlıklı bir diğer iletişim ortamı olan internetin yazılı kültür ve kentle kurulan ilişkiye yeni boyutlar katmakla kalmadığını, giderek ortak muhayyile üzerine son derece kendine has bir söylem alanı oluşturduğunu görmek gerektiği kanısındayım.

Dolayısıyla yukarıdaki tartışmalardan da yola çıkarak öyle diyebiliriz ki basın, giderek de radyo ve televizyon bağlamında medya modern toplumun ortak muhayyilesinin oluşmasında nasıl başat bir rol oynamışsa, günümüzde post-modern toplum için aynı şeyi bilgisayar dolayımlı iletişim ortamları (Computer Mediated Communication-CMC) ve özellikle de internet için söylemek mümkündür.[17] Büyük ölçüde parçalı yapısına rağmen özellikle de yeni kuşakların internet aracılı-

17 İnternetin toplumsal yapılanmaya, toplumsal ilişkilerin düzenlemesine ve toplumsal kavrayış biçimlerine getirdiği dönüşümsel değişiklikler üzerine kapsamlı bir analiz için bkz. Manuel Castells (1998) "The Culture of Real Virtuality: the Integration of Electronic Communication, the End of the Mass Audience, and the Rise of Interactive Network", *The Rise of Network Society*, cilt 1, New York, Londra: Verso, 385-403. Özellikle 385-403.

ğıyla küresel düzeyde ve gene çok parçalı olmak kaydıyla yeni ortak diller ve kimlikler oluşturduklarını gözlemliyoruz. Dolayısıyla ulusun modern toplumun hayali cemaatlerinin temelini oluşturmasına benzer bir biçimde, post-modern toplumun hayali cemaatlerinin temelini de elektronik cemaatlerin (e-communities) oluşturduğunu ileri sürmek mümkündür diye düşünüyorum.[18] Bu yeni cemaatlerin mekânı siberkentlerdir ve bu mekânda var oluş biçimi ise yazıya dayalıdır.

Ancak, ne bu yeni cemaatlerin "kentsel" mekânı olan siberkentler, ne de çağdaş kentler çoğu kez yapıldığı üzere ilk kez Lynch (1960) tarafından The *Image of City*'de önerildiği gibi düz bir metinmiş gibi okunabilecek kentsel mekânlar değillerdir. Örneğin Christine Boyer (1999) siberuzayı düzenleyen bilişsel matriksin genellikle kent matriksleriyle kurulan analoji sayesinde kavranabildiğini ileri sürmekle birlikte siberkentlerin uzun zamandır yürürlükte olan Cartesian geometriye meydan okuyan bir yapıya sahip olduklarına dikkat çeker. Boyer'e göre görsel ikonlar ve statik mekânsal ilişkilerle oluşan bir "harita" siberkentlerin gayri düzçizgisel ve karşılıklı etkileşim akışına dayanan karmaşıklığını temsil edemez. Daha da önemlisi bedenimiz bu mekâna, yani siberuzaya "yazı" biçiminde girmektedir ve böylece bedenimiz bu mekânda kelimenin tam anlamıyla "sibermetinsel" bir varlığa dönüşür. Siberuzayda siz kelimelerinizsinizdir. Ancak siberuzaydaki yazma eylemi yazı ve alfabetik kültürün başlangıcından bu yana ona biçimini veren Batının hakim yazı düzenini de büyük ölçüde dönüştürmüştür.[19]

---

18 Elektronik cemaatler üzerine yapılmış pek çok çalışma arasından özellikle bkz. Howard Reingold (2001)*The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. David Holmes (1998) (der.) *Virtual Politics: Identity in Cyberspace*, Londra, Thousand Oak, New Delhi: Sage Publication. Mark A. Smith, Peter Kollock (2001) "Introduction", M. Smith ve P. Kollock (der.) *Communities in Cyberspace* içinde. Londra, New York: Routledge, 3-28. Aynı derlemede Mark A. Smith, "Invisible crowds in cyberspace: mapping the social structure of Usenet", 195-219.

19 M. Christine Boyer (1999) "Crossing Cybercities: Urban Regions and the Cyberspace Matrix" Robert A. Beauregard ve Sophie Body-Gendrot (der.) *The Urban Moment: Cosmopolitan Essays on the Late-20th-Century City* içinde, Thousand Oaks. Londra. New Delhi: Sage Publication, 70, 71 ve 75. Boyer ay-

Bütün bu yeni oluşumlara rağmen bir toplumun bireylerinin siberuzayda da olsa ne yazdıkları, neyi nasıl söyledikleri, nasıl bir ortak hafızaya dayanarak kendilerini ifade ettikleri önemlidir diye düşünüyorum ve bu yeni durum sosyal bilimlerde Maurice Halbwachs tarafından 1940'ların başı kadar erken bir zamanda ortaya atılmış olan kolektif hafıza ve hatırlama sorununu dışarda bırakmamızı gerektirmez kanısındayım. Halbwachs (1992) şimdiki zamanda sahip olduğumuz zihinsel imgeleri geçmişi yeniden kurgulamakta nasıl kullandığımızı ilk kez sorgulayan sosyal bilimci olmuştur. Ona göre hatırlama eylemi sırasında bireylerin sadece toplumsal çerçeveler kullandıklarını söylemek yetersizdir. Hatırlama eyleminde bireyin kendisini bir grubun veya grupların perspektifine yerleştirmesi zorunludur. Benzer bir biçimde bir grubun hatıraları da kendilerini bireyin hafızasında gerçekleştirir. İnsan hafızası her zaman seçici olmakla kalmaz, ama ancak kolektif bir bağlamda işlevsel olabilir. Öyle ki her sosyal grubun, hatta farklı toplumsal sınıfların kendilerine özgü hatırlama geleneklerinden söz etmek mümkündür.[20] Ancak öyle düşünüyorum ki benim burada ele aldığım haliyle ortak bir muhayyilenin izlerini sürerken Halbwachs'ın kolektif hafıza üzerine sorduğu soruyu tersine çevirerek sormak da gerekir: Geçmişe dair sahip olduğumuz imgeleri şimdiyi yeniden kurgulamakta nasıl kullanıyoruz?

---

rıca siberuzaydaki yazma ediminin hakim Batılı yazı düzenine meydan okumasından söz ederken siberuzaydaki dilin oyunculuğuna, esnekliğine, verili gramer ve ifade kurallarına uymayan yapısına ve sayfa düzenindeki farklı görsel imkânlara ve çok boyutluluğa dikkat çeker.

20 Maurice Halbwachs (1992) *On Collective Memory*, çev. ve der. Lewis A. Coser, Chicago: Chicago University Press. Özellikle bkz. "Localization of Memories" (52-54) ve "Social Classes and Their Tradition" (120-167) bölümleri. Daha yakın zamanlarda bu alanda yapılmış pek çok çalışma arasından özellikle bkz. Kenneth Gergen (1994) "Mind, text, and society: self-memory in social context", Ulrich Neisser ve Robyn Fivush (der.) *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative* içinde, Cambridge: Cambridge University Press. David C. Rubin (1996) (der.) *Remembering our Past: Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge: Cambridge University Press. Elizabeth Tonkin (1992) *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Geçmişle Gelecek Arasında Ankara: İki Klasik Metinde Tek Şehir ve İki Farklı Mekân Tasavvuru

Başkent Ankara Türkiye Cumhuriyeti için her şeyden önce geçmişten kopuşun mekânıdır. Ancak geçmişle gelecek arasında bir köprü kurması da beklenir. Bu nedenle yalnızca bir yerleşim merkezi olarak Ankara'nın çağlar boyunca sürmüş kendi geçmişiyle olan ilişkisini kurmak değil ama bu geçmişle "yoktan var edilen" şimdinin ilişkisini de kurmak gerekecektir. Bu bağlamda erken Cumhuriyet dönemi Türk aydınlarından Nurullah Ataç'm aksine Tanpınar tarihin altında ezilmeyecek ve Ankara'nın kendi tarihinden koparılmış ilmeklerini yakalayıp bütün bir ulusun ebedi varlığına yeniden teğellemeye çalışacaktır. Ancak bunu yaparken, büyük ihtimalle dönemine hakim olan İslâmî geçmişten kopuş söylemine duyarsız kalamadığından olsa gerek, son derece dikkatli ve dengeli davranacaktır.[21] Böylece ilk kez 1942'de *Ülkü* mecmuasında yayımlanan "Ankara" metninin hemen başında önce Ankara'yı özellikle de kalesi sayesinde her zaman kendisinde yaratmış olduğu savaşkanlık ve muhariplik imgesiyle övdükten sonra, Mustafa Kemal'in imgesini de vakur ve muktedir bir duruşla bu tablonun ortasına yerleştirmeyi ihmal etmez.[22] Tanpınar kaleyle özdeşleştirdiği Ankara'yı her şeyden önce "eteklerinde daima tarihin büyük düğümlerinin çözülüp bağlandığı" bir yer olarak tasavvur eder.[23] "Anadolu kıtasının kaderinde en çok değişiklik yapan vakaların çoğu onun [Ankara Kalesi'nin] etrafında gelişir. Bu hadiselerin en mühimi şüphesiz en sonuncusu olan İstiklal Savaşı'dır"[24] dese de Tanpınar'ın Ankara'sının dikkatli bir okuması bu büyük düğümlerin en önemlilerinin Türk Müslüman kültürünün "ebedi" bağlantı noktaların-

21 Burada Tanpınar'ın 1942-46 yılları arasında Ankara'da TBMM'de Maraş milletvekili olarak bulunmuş olduğunu da akılda tutmak gerekir kanısındayım.

22 Tanpınar, A.H. "Ankara" *Beş Şehir*, 27-28.

23 *A.g.y.*, 27.

24 *A.g.y.*, 28.

da atıldığını gösterecektir. "Uzun tarihin şaşırtıcı terkipleriyle dolu"[25] Ankara'da Roma İmparatorluğu hükmünü doldurduktan sonra "yeni bir nizam çiçek açtı, küçük mütevazı mabetlerde başka bir Allah'a ibadet edilmeye, Ankara kalesinin üstünde başka türlü hasretlerin [dâüssılaların] türküleri söylenmeye başlandı" diyerek, Hacı Bayram'a atıfla Roma'nın zafer mabedi ve Bizans'ın bazilikası olan bir abidenin yanına "saf yürekli bir köylü çocuğu"nun "muhacir bir kuş gibi" yerleştiğini söyler.[26] Tanpınar için "Hacı Bayram sade *Hakla Hak* olan bir veli değildir. Türk cemiyetinin bünyesinde gerçekten yapıcı bir rol de oynar."[27] Buna göre Ankara ovası tarımıyla, zanaatıyla onun sayesinde abad olur. Dahası halk geleneği Hacı Bayram'la "İstanbul fethinin mânevî ve nûranî yüzü olan Akşemseddin'i bu ovada karşılaştırır."[28]

Öyle düşünüyorum ki "ananeye" başvurarak söz konusu ettiği bu karşılaşma Tanpınar'ın muhayyilesinde Müslüman Türk geçmişi ile Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki karşılaşmaların barışçıl ve kadirbilir bir çerçeveye oturtulmasına da imkân tanımaktadır. Diğer bir deyişle kendi dönemine hakim olan haşin bir kopuş söyleminin aksine, Tanpmar'ın manevi bir sürekliliğin izlerini takip etmeye çalışmış olduğunu ileri süreceğim. Zira Tanpınar'ın gayet dramatik bir anlatımla dile getirdiği gibi İstanbul'un fethi sırasında Fatih Sultan Mehmet'in hocası ve en büyük manevi destekçisi olacak Akşemseddin, gene bu ovada ancak çetin bir sınavdan geçtikten sonra Türklerin Anadolu'da tutunmasını sağlamış en önemli velilerden biri olan Hacı Bayram'ın müridi olacaktır. Kanımca Tanpınar'ın burada göstermek istediği şey İstanbul'un Osmanlı'ya katılmasının ardındaki velinin, feyzini Ankara ovasındaki başka bir veliden almış bir ulu kişi olduğudur. Öyle ki bu ilişki birbirlerinden giderek kopmakta olan Ankara ve İstanbul'u manevi bir güçle ebediyyen birbirlerine bağlayabilsin. Türklü-

25 *A.g.y.*, 30.

26 *A.g.y.*, 31-33.

27 *A.g.y.*, 32.

28 *A.g.y.*

gün bekasında oynamış oldukları son derece önemli rollere rağmen kendi manevi büyüklüklerini hiçe sayarak iktidar hırsına sırt çeviren bu iki velinin "vekar ve haysiyet" düzeyleri ise Tanpınar'a göre "ancak XV. asır Türkiye'sinde görülür."[29]

Artık Mustafa Kemal'in yaşamadığı bir dönemde Ankara üzerine yazarken de olsa Tanpınar Ankara'da onun ve Kurtuluş Savaşı'nın izlerini görmeye devam eder.[30] Kurtuluş Savaşı teması bir yandan Cumhuriyet'i ve Ankara'yı diğer büyük Türk fetihlerine bağlarken, diğer yandan da dönemin milli şefi İsmet İnönü'yü bu büyük Ankara senaryosuna katmakta işlevsel olacaktır. Ancak Tanpınar'ın ilk kuruluş döneminde büyük bir şantiyeye benzediğini söylediği ve bütün o koşuşturmalar içinde "Mustafa Kemal kendi lejander hayatına devam ediyordu" dediği bir Ankara yoktur artık. Tanpınar'a da artık kalenin ufkunda beliren tarihinin insan panoramasına bakıp, bu tarihe şekil vermiş kutlu kişilerin görmüş oldukları rüyaları tahayyül etmek kalır. Zira ne kadar istese de bu kale artık Tanpmar'ı Evliya Çelebi misali rüyalar görmekten alıkoymaktadır. Tam akşam güneşinde bir tepenin büründüğü küpeştemsi şeklin verdiği ilhamla "zaman denizlerinde serbestçe yüzmeye" kendisini kaptıracakken biraz yeis, biraz da sorumluluk duygusuyla "Fakat, hayır" der, "Ankara bu cinsten tarihi bir hülyaya kolay kolay imkân vermiyor". Ve Mustafa Kemal'i kastederek ekler: "Burada tek bir vak'a, tek bir zaman, tek bir adam muhayyileye hükmediyor."[31] Benzer bir biçimde Mustafa Kemal hayattayken de birbirlerinden üslupca onca farklı ve uyumsuz yapının ortaya çıkmış olduğu Ankara'da, şehir gene de ancak onun varlığıyla bir bütünlük kazanmaktadır. O günlerin Ankara'sı için Tanpınar "Şehrin aktüalitesi biraz da bu yeni binalarla Mustafa Kemal'in hayatıydı" der ve ekler: "Bu nerde basıldığı bilinmeyen, hatta hiç elinize geçmeyen, fakat sizden başka herkesin okuduğu ve her ağzın size naklettiği bir gazeteye benziyordu"[32]

29 *A.g.y.*, 33.

30 *A.g.y.*, 37-38.

31 *A.g.y.*, 37.

32 *A.g.y.*, 30.

Ankara'da "tek bir zaman"ın insanın muhayyilesine hükmettiği hissine kapılmış olmasına rağmen şehrin geçmişle geleceğini manen birbirine bağlamaya çalışmaktan vazgeçmeyen Tanpınar'ın bu çabası onun müşfik anlatımında saklı kalır. Diğer bir kült Ankara yazarı olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu için ise Ankara'da zaman Cumhuriyet sürecinin çeşitli evrelerinden ibarettir: Milli Mücadele yılları, Cumhuriyet rejiminin ve Ankara'nın inşa dönemi ve son olarak da geleceğin Ankara'sı. Bu sonuncusu önemlidir zira roman yayımlandığı 1934 yılından daha ilerisini, Cumhuriyet'in kuruluşunun ikinci on yılını da tasavvuruna katmakta ve böylece 1947 yılında Cumhuriyet'in 20. yıl kutlamalarıyla sona ermektedir.

Karaosmanoğlu'nun Ankara'sı huzursuzdur. Roman okuyucuya gözle görülür, bitmeyen bir sancılar şehri sunar. Yazarın düzçizgisel bir biçimde ilerleyen zaman çizelgesinde Ankara büyük umutlar, zorluklar, hayal kırıklıkları ve nihayet zor da olsa tatminkâr bir dinginliğin mekânı olacaktır. Romanda İstanbul'dan gelerek şehre ayak bastığı ilk günlerden itibaren –ki o zamanlar henüz Cumhuriyet kurulmamıştır– çeşitli dönemlerden geçerek yavaş yavaş zorlu bir Cumhuriyet kadınına dönüşecek Selma'nın hayat deneyimleriyle ete kemiğe bürünecek olan Ankara, kendi başına bir şehir olmaktan ziyade, yeni kurulan bir rejimin mekânsal izdüşümü olarak tasavvur edilir. Bu nedenle otobiyografi, etnografi ve hayali olanın iç içe geçmiş olduğu romanda anlatıcı rolünü de üstlenmiş olan yazarın sesi tarafsız olmaktan ziyade eleştirel ve didaktiktir. Karaosmanoğlu bir entellektüelin gözünden Ankara'yı geleceğe bağlamaya çalışır. Yazarın bu anlamda tasavvur ettiği gelecek onun gibi hayli Batılılaşmış bir Cumhuriyet aydınının umutlarını ve beklentilerini olduğu kadar tavsiyelerini de yansıtır. Karaosmanoğlu'nun anlatısında zaman "durmaksızın" akıp giden, beraberinde ne bulursa sürükleyen büyük bir dalga gibi bilinmez bir geleceğe doğru atılmaktadır.[33] Ancak bu bilinmezlik daha ziyade kişilerin hayatlarıyla ilgili bir şeydir, yoksa

33 Yakup Kadri Karaosmanoğlu (2001), *Ankara*. 12. baskı, İstanbul: İletişim, 222.

rejim ilk dönemlerindeki bocalamalarının aksine artık nereye doğru yol alacağını kendinden gayet emin bir şekilde bilmektedir. Selma da artık kendisini "bu zaman mevhumunun ölçüsü telakki etmekten"[34] vazgeçmiştir. "Nasıl vazgeçmesin ki" der yazar "eskiden bir insan yaşamına muadil olan her yıl, şimdi bir asır genişliğinde, bir asır mikyasında ve bir asırlık vakalarla yüklü idi. Her yılbaşında mektebe gelen istatistikleri gözden geçirirken [Selma'nın] aklı duraklıyor, bir rüya gördüğüne zahip oluyor, rakamlar, grafikler onun üzerinde *fantasmagoria* tesirini yapıyordu" diye devam eder.[35] Selma'yı bunca hayrete düşüren istatistiklerin "bazısı nüfus sayısının artışını, okuyup yazmazların sayısının azalışını, bazısı zirai ve sinai istihsalin temposunun hızını; bazısı, yol ve demir siyasetinin gelişmesini; bazısı, milli servet seviyesinin yükselişi ve kültür ve ilim sahasındaki muhtelif terakkileri gösteriyordu"[36] diye ekler. Çünkü zaten romanın bir noktasından itibaren kahramanların yaşamları sadece Ankara'yla sınırlı kalmaktan çıkacak, rejim sadece Ankara'yla yetinmeyecek ve bu şehirden çıkacak feyz bütün yurt sathına yayılmaya başlayacaktır. Böylece romanın sonlarına doğru Ankara artık bir örnek kent, dahası zirai ve sinai gelişimi baş döndürücü bir hızla gelişen Türkiye'nin başını çeken kent haline gelir. Bu "fantazmik" gelişimler içinde romanın kahramanları durulur ve dinginleşirler. Yorgun ancak doyumludurlar. Gençler onları her anlamda fersah fersah geçmektedir. Onlar Cumhuriyet'in ilk kuşaklarının geçirmiş olduğu dalgalanmalardan, deneme ve yanılmalardan çok uzak, ileri atılımlı ve rasyonel bireylerdir. Mürai, vurdumduymaz, çıkarcı ve kaba değillerdir. Cumhuriyet'i kendi zenginleşmeleri için bir araç olarak kullanmış olan bu tür insanlardan şiddetle nefret eden Selma'nın üçüncü ve cumhuriyet idealine en uygun son kocası gazeteci ve yazar Neşat Sabit de rejimin ve kendi sanat hayatının geleceğini bu rasyonel insanlarda görür. Bu nedenle "Yeni cemiyet gibi yeni insanda da ka-

34 *A.g.y.*

35 *A.g.y.* Buradaki ve bundan sonraki bütün italikler Karaosmanoğlu'na aittir.

36 *A.g.y.*, 223.

za ve kadere bırakılmış hiçbir taraf olamaz. Her şey akıl ve irade işidir"[37] diyecektir. Hem tabiatı hem de kendi benliğini kontrol altına alabilen bu yeni insan aynı zamanda "tam insan"dır.[38] Bu tam insanların diğerlerine baskın çıkacağı Ankara'yı yazar büyük, görkemli yapılarla donatılmış, sporun, sanatın, kültürün hakim olduğu bir şehir olarak resmedecektir. Bu insanlar çalışmayı olduğu kadar eğlenmeyi de bileceklerdir. Örneğin sanatkârlar ve müteferrikler tarafından büyük rağbet gören bir "*cabaret artistique*" olan Pınarbaşı'ndaki[39] eğlenceler "tamamiyle kültürel bir mahiyet" taşımaktadır ve "[h]emen bütün halk türkülerini ve oyunlarını Garp musikisi metodlarına göre armonize etmiş bir musikişinas burada çalgıcıbaşlık etmektedir."[40] Selma da her şeyden evvel bu yerin "laubalileşmeyen samimi havasını" sevmektedir.[41] Burada "milli heykeltraşların" eserleri mekânı süslemekte, her haftanın müzik ve eğlence programı bir vilayetin adını taşımaktadır.[42] Oysa Selma'nın Cumhuriyet'in ilanından bir müddet sonra o dönemki kocasını da boşayarak bir daha dönmemecesine kaçmış olduğu 1926 senesinin "menfaat çukurlarına dalmış" Yenişehir semtinin sakinlerinin eğlence anlayışları ise bambaşkadır.[43] Karaosmanoğlu bu farkın altını çok keskin bir biçimde çizer. Ayrıca bu çıkarcı insanlar muhtemelen İstanbul'a nakletmişlerdir diyecek ve ekleyecektir: "Zira İstanbul bütün manasıyla bir zevk ve sefa merkezi, bir *turizm* şehri, bir *kozmopolit* liman halini almıştı. En iyi *cazlar* şimdi orada, en tantanalı gazinolar orada, palaslar, barlar, danslı çay salonları orada idi. Hayatı yalnız bu tarafından alan kimseler için Ankara, artık pek sıkıntılı bir yer olmuştu. Burada müzik namına yalnız senfonik

37 *A.g.y.*, 190.

38 *A.g.y.*

39 Yazarın muhayyilesinin ürünü olan ve Cumhuriyet'e yakışır bir eğlence mekânı olarak tasavvur ettiği bir kabare.

40 *A.g.y.*, 201

41 *A.g.y.*, 202

42 *A.g.y.*, 203

43 *A.g.y.*, 178.

konserler, büyük bir Türk sanatkârı tarafından *harmonize* edilmiş yerli danslar ve folklor havaları çalınıyordu."[44] Gerçi henüz Karaosmanoğlu'nun özlemle sözünü ettiği "Büyük Devlet Tiyatrosu" daha açılmamış, opera binasına başlanmamıştır ama Halk Evi'nin sahnesi Ankaralıların "gittikçe artan temaşa ihtiyaçlarını" tatmin edebilmektedir. Buralarda çalınan telif eserler "halkın ruhunda başlayan lirik ve dramatik açlığa kafi bir gıda" teşkil etmektedir.[45]

Karaosmanoğlu'nun tasavvurunda Ankara durmadan her yönden gelişmekte, bu gelişim içinde kendine has kültürel bir karaktere sahip olmaktadır. Böylece romanda Ankara bütün olanaksızlıklara ve engellere rağmen kozmopolit, zevk düşkünü İstanbul'un tersine kendine özgü, ulusal bir aydınlanma hareketini gerçekleştirmeye muvaffak olmuş bir biçimde resmedilir. Kısacası yazarın tasavvurunda 1920'lerin "çorak", "yaban" Ankara'sı Batılılaşmıştır ama kozmopolitleşmeden. Romanın kapanış bölümünde ise yazar Cumhuriyet'in 20. kuruluş yılı kutlamalarını tahayyül ederken 10. yıl kutlamalarının mütevazı dekorunun aksine şehir "dev gibi yüzlerce projektörle" aydınlatılmıştı ve bunların hepsi birden Ankara'yı "tâ Çankaya'dan Keçiören'e kadar tatlı bir Batı aydınlığı içine almıştı" diyecektir.[46]

Karaosmanoğlu için gerçek olanla tahayyül edilenin birbirine karıştığı bu Ankara tasavvuru gerçek gelecekte tam bir entellektüel hayal kırıklığına dönüşecektir. Yazar romanın ilk basımından otuz yıl sonra 1964 yılındaki 3. baskısına bu hayal kırıklığını açıkça belirttiği bir not düşer. Karaosmanoğlu 1960'ların Türkiye'sinde etrafına baktığında "kitabın birinci bölümünde belirtmeye çalıştığım Milli Mücadele ruhundan hemen hiçbir iz bulamıyorum" diyecek ve "[y]a son bölümde hayalini kurduğum Türkiye'nin gerçekleşmesine doğru bir gelişme olmuş mudur?" diye soracaktır. Cevap olumsuzdur. Hat-

44 *A.g.y.*,
45 *A.g.y.*
46 *A.g.y.*, 229.

ta romanın başına düştüğü bu notunu "sosyal, kültürel ve ekonomik devrim şartları bakımından hâlâ romanın ikinci bölümünde verdiğim ve karikatürünü yaptığım Ankara'nın içinde tepinip durmaktayız" diyerek kapatacaktır.[47]

Tanpınar'ın ve Karaosmanoğlu'nun artık klasikleşmiş bu iki ayrı Ankara metnindeki tek ortak nokta Ankara söz konusu olduğunda bu birbirlerinden hayli farklı iki Cumhuriyet aydının her ikisinin de şehri öncelikle Cumhuriyet Türkiye'sinin geçmişinden de geleceğinden de silinmeyecek bir kurucunun, Mustafa Kemal'in imgesinin etrafında kurgulamış olmalarıdır diyebiliriz. Tanpınar'ın Mustafa Kemal'i "tek bir zaman" içinde dondurması gibi Karaosmanoğlu için de kahramanlarının giderek yaşlandıkları romanında akan zamana rağmen tek "gençleşen"[48] ve muhtemelen de hep genç kalacak olan figür Mustafa Kemal'dir. Böylece her iki yazarın muhayyilesinde Ankara'ya aslen bir ebediyet statüsü kazandıran da onun Ankara üzerindeki silinmez varlığı olacaktır. Bir diğer önemli ortak nokta ise her iki yazarın da İstanbul'u hesaba katmadan Ankara'dan söz edememiş olmalarıdır. Aşağıda özellikle bu son durumun günümüzde aldığı biçimler üzerine kapsamlı bir biçimde durmaya çalışacağım.

Ahir Zaman Ankara Mitleri ya da "Gerçek Sanallık Kültüründe" Ankara

Karaosmanoğlu'nun Ankara'sında Cumhuriyet'e iştiyakle sahip çıkan "halis", "saf" ve "sıhhatli" gençlik[49] kendinden önceki nesiller gibi "şakulî" (düşey) değil ama "ufkî"dir.[50] Bu gençliğin "bir takım *lubrique* (karanlık, kasvetli) hayaller kurmaya vakti yoktur. Sabahtan akşama kadar her saati bir meşguliyetle doludur ve sportun rasyonel usulleri sayesinde onun bünyesi gibi ahlakı da sıhhatli ve faziletli bir inkişafa doğru

47 *A.g.y.*, "Bir Not", 9.

48 *A.g.y.*, 196.

49 *A.g.y.*, 221.

50 *A.g.y.*, 219.

feyz alıp gitmektedir."[51] Milli Mücadele nesillerinin düşündüğü şeyler bu yeni gençlikte "vaka", hayalleri "hakikat" ve istedikleri de "irade" olmuştur.[52]

Türkiye'de gençlik Karaosmanoğlu'nun hayal ettiği yönde "inkişaf" etmez. Kaldı ki zaman içinde gene Karaosmanoğlu'nun hayalini kurmuş olduğu türden korporatist bir toplum da oluşmayacaktır. Yirmibirinci yüzyıla gelindiğinde Türkiye'de gençler zorunlu olarak "lubrique" hayaller kurmasalar da özellikle de iyi eğitimli olanları "sportun rasyonel usulleri"yle haşır neşir olmaktan ziyade çoğunlukla bir bilgisayarın başında oturup kendilerine o zamana değin öğretilmiş dünyayı yeniden, kendi bildikleri gibi tanımlamayı tercih edeceklerdir. Başka bir deyişle eğer kültür Geertz'in iyi bilinen tanımıyla "kendimize kendimiz hakkında anlattığımız hikâyeler"den oluşuyorsa,[53] bu gençler de çağımızda Türk toplumunda da boy verecek olan "gerçek sanallık kültürü"nün kurucuları ve anlatıcıları olacaklardır.[54]

Bu bağlamda 15 Şubat 1999 tarihinde başka bir sitenin alt bölümü olarak kurulmuş bir web sitesi olan *Ekşi Sözlük*, kurucularının kendi ifadesiyle, kullanıcılarına ortak bir bilgi kaynağını diledikleri gibi şekillendirebilme imkânı sunan ve artık kendi adıyla var olan bir sitedir.[55] Böylece günlük hayatta pek

---

51 *A.g.y.*, 220.

52 *A.g.y.*, 219.

53 Clifford Geertz (1975) *The Interpretation of Cultures*, Londra: Hutchinson, 448.

54 Bu terimi Manuel Castells'den ödünç alıyorum. Castells yeni iletişim olanakları sayesinde sanallığın anlamının da değiştiğini ve artık internet aracılığıyla kurulmuş sanal kültürlerden değil ama bu sanallığın gündelik hayatın ta kendisi haline geldiği bir "gerçek sanallık kültürü"nün varlığından söz etmek gerekitiğini ileri sürer. Manuel Castells, "The Culture of Real Virtuality", *The Rise of Network Society*, 403-406.

55 Derleme (2002) "Giriş", *Ekşi Sözlük*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 7. Ekşi sözlük katılımcıların ortak katkılarıyla oluşan ve internette hipermetinsel tabir edilen sitelerden biridir ve bu anlamda *Everyting2* veya *H2G2* gibi yabancı dillerdeki benzer sözlük sitelerinden farklı bir yapıya sahip değildir. Ancak sözlük Microsoft Türkiye'nin en iyi ticari olmayan web sitesi kategorisindeki "Altın Örümcek 2003" ödülüne de layık görülerek alanındaki başarısını ödüller yoluyla da kanıtlamıştır.

çok alt grubun/kültürün oluşturduğu sözcük, kavram, ifade vb. nin yanı sıra sanatçılar, akademisyenler, siyasetçiler, gazeteciler gibi akla gelebilecek hemen her kesimden kişi hakkında yazılmış dört milyon küsur "entry" (giriş)[56] ve bir milyona yakın başlıktan oluşan *Ekşi Sözlük*, takma adlar[57] kullanarak yazan yaklaşık otuzbin sözlük yazarına ve yedi modaratöre sahip bir site haline gelir.[58] Sözlük örneğin "araba" gibi bir sözcük için basitçe bir ulaşım aracı vs. tanımı vermek yerine "bütün gün evin önünden geçip kafamı ütüleyen, havayı kirleten, zaten asla param yetip de alamayacağım gavur icadı" türünden serbest, kişisel ve kimi kez mizahi de olabilen tanımları içerir. Ancak site zaman içinde gördüğü rağbet üzerine "sözlük yazarı" olabilme hakkını sınırlı tutmaya başlar. Sitenin aktif sakinleri sözlük yazarları denilen asıl yazarların yanı sıra "çaylak" ve "onay bekleyen çaylak" adı verilen yeni yazar ve yazar adaylarıyla, bir entrideki yanlışlara dikkat çekip düzelten "gammaz"lar ya da diğer bir adıyla "ispiyon staff"dan oluşur. Böylece site zaman zaman gerçek hayatta "zirve" adını verdikleri toplantılar da düzenleyen kendine has, sanalla gerçek arası ya da tam da "gerçek sanal" bir sosyal grubun oluşmasına da yol açar.

Sözlük temel olarak başlıklar ve bu başlıkların altına her biri farklı bir yazarca yazılmış ve numaralandırılmış tanım girişlerinden oluşmaktadır. Sitede bir entri çok beğenildiğinde bunu belirten bir "$ukela butonu" da mevcuttur.[59] Moderatörler kimi entrileri silme hakkına sahiptirler ve gene sitede belirtil-

---

56 Entry: Bundan böyle entri ya da giriş.

57 İnternet ortamında kullanıldığı haliyle "nick name": lakap, kestirme ad vb.

58 Sözlükte toplam 29.717 yazar ve gene toplam 4.849.720 entri ve 976.158 başlık bulunmaktadır. "Çaylak" sayısı 956, "onay bekleyen çaylak" sayısı ise 219'dur. Sitede ayrıca 938 tane de "gammaz" vardır. "Şaibeli" olduğunu söyledikleri entri sayısı ise yetmiş bine yaklaşmaktadır. Sitenin kendi ifadesiyle bu sözlükte verilen hiçbir bilgi gerçeği yansıtmak zorunda olmadığı için kanımca "sözlük hakkında ıvır zıvır toplamları burada görebilirsiniz" denilen "istatistikler" bölümünden çıkarılan bu bilgilerin gerçeği ne kadar yansıttığım bilmek de mümkün değildir. Ancak sözlük kurucuları bu "istatistikler" sayfasının "ciddi" bir sayfa olduğunu belirtirmektedirler.

59 Şukela okunur. Anlamı için genellikle bir entriyi beğendiğine dair yüceltme butonu tabiri kullanılmaktadır. http://sozluk.sourtimes.org/ (17 Mart 2005).

diğine göre kurulduğundan bu yana yaklaşık iki milyon entri silinmiştir. Sitenin dili temel olarak Türkçe olsa da İngilizce ifadelere ve İngilizce-Türkçe karışımı sözcüklere de sıkça rastlamak mümkündür.[60] Bunun yanında pek çok sözcüğün Türkçe yazılışı da gene yazarların istedikleri gibi yeniden şekillendirilebilmekte veya yeni sözcükler uydurulabilmektedir. Sözlükte cümle ve özel ad başlangıçları dahil hemen hiçbir zaman büyük harf kullanılmaz. Sitenin yazarları sıkça argo ifadelere başvururlar. Olağan, alışılmış ifade biçimlerinin dışına çıkarak son derece öznel bir dil tuttururlar ve zaman zaman küfürlü ifadelere de başvururlar. Ancak yazarlar arasında farklı görüş bildirmenin dışında açık bir polemiğe izin verilmediği görülür. Kaldı ki sitede gözlemlenen en önemli noktalardan biri de siteye hakim olan genel mizahi havaya rağmen yazarların hem kendi yazdıkları şeyleri, hem de diğer yazarların yazdıklarını ciddiye almaları ve herkesin birbirinin öznellik alanına karşı son derece özenli davranıyor olmasıdır. Benzer bir biçimde sitedeki bilgilerin öznellik boyutu ağır basmakla beraber, yukarda belirttiğim gammaz kategorisinden de anlaşılabileceği gibi bunların özellikle de enformatif düzeyde yalan yanlış, uydurma bilgiler olmamalarına da özen gösterilir. Sonuç olarak sözlük kurucularının mizahi bir tonda belirttikleri gibi site yazarlarınca bir tür "kutsal bilgi kaynağı" olarak değerlendirilir. Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki buradaki kutsiyet ifadesinde mizahi olmayan ve ciddiye alman tek şey öznelliğe gösterilen saygıdır.

Ekşi Sözlük dünyayı kendine göre yeniden tanımlarken tarihe nasıl bir not düşüyor? Hyden White (1990) tarihsel temsiliyet ve kurgu sorununu tartıştığı ve klasik tarih yazımını eleştirdiği çalışmasında klasik tarih yazımında söylevin[61] öznenin

60 Sözlükte Latin alfabesinde yer almayan ç, ı, ğ, ş, ü gibi Türkçe harfler kullanılmaz. Ancak ben bu metnin okunurluğunu bozmamak için yaptığım alıntılarda sitenin büyük harf kullanmama kuralına sadık kalsam da yukarda belirtilen Türkçe harfleri gerekli yerlerine koyarak metinlerin yazılma biçimlerini bu anlamda değiştirdim.

61 White bu özel durumda söylemi (discourse) Türkçe'de artık genellikle kullanılmadığı biçimiyle söyleve (veya nutuk) gönderme yaparak, dolayısıyla kişisel

hikâyeleştirdiği öznel bir belge, hikâyenin ise olayları anlatıcıya gönderme yapmak durumunda olmadan temsil ettiği için nesnel bir belge olarak kabul edildiğine dikkat çeker. White bu nedenle klasik tarih yazımında bir biçim olarak nativin (anlatı veya hikâye) iradi bir biçimde kurgulanmış söylevden daha gerçek olarak anlaşıldığını söyler. Bu anlayışa göre tarihsel söylem kendisine olayları "olduğu gibi" anlatma statüsü biçerken, başka söylemleri, olayları ve durumları doğrudan anlatmak yerine hikâyeleştirdiği için öznel bir alan olarak görmektedir. Oysa örneğin mitik anlatı gerçek (nesnel) ve hayali (öznel) olaylar düzeni arasına bir mesafe koymak zorunda olmayan anlatı biçimi olarak kabul edilir.

Ekşi Sözlük'de de, siberuzayda sıkça rastlandığı gibi anlatı ve söylev arasında yukarda sözü edilen türden bir fark ortadan kalkmaktadır. Ancak öznel, yani bireylerin deneyimlerine, görüş ve düşüncelerine dayalı bilgi nesnel addedilen bilgiyi bir tür yapı-bozumuna uğratarak sorguladığı ve bir tür kendilik anlatısı (self-narrative) kurarak kişiselleştirerek anlattığı oranda kayda değer görülür. Bu durum aynı zamanda resmi tarihin anlatısına ve hegemonik metinlere bir tür alternatif oluşturma çabasını da beraberinde getirir. Onların kurmuş olduğu mitik alana meydan okur ve kendi mitlerini yaratır. Ancak *Ekşi* Sözlük'de de herhangi bir konu hakkında o yazarın bilgi dağarcığına bağlı olarak pek çok nesnellik statüsü atfedilegelmiş anlatıya rastlanır. Ancak bu bilgiler parçalı yapıları ve şahsi yorumları nedeniyle çoğu zaman ancak bir bütünün içinde anlam kazanmaktadırlar. Her halükârda Jerome Bruner'in (1987) "yaşanan hayat anlatılan hayattan ayrılamaz"[62] önermesini benimseyerek ben de burada hiç durmadan yorumlanan, anlatılan ve yeniden anlatılan hayat deneyimlerinin birer parçası

---

düzeyde oluşturulmuş bir anlatı biçimi olarak ele almış oluyor. Oysa narrative diğer kullanım biçimlerinde olduğu gibi zorunlu olarak hikâye veya öykü formuna tekabül etmiyor ve anlatı anlamında kullanılmaya da müsait bir biçimde kalıyor. Hyden White (1990) *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Johns Hopkins University Press, ilk basım 1987.

62 Jerome Bruner (1987) "Life as narrative", *Social Research*, 54, 11-32.

olan bu anlatıların bize şimdiki zamanın kurgusunu olduğu kadar geçmişin ve geleceğin hafızasını da vermekte olduklarını ileri süreceğim.

Ekşi Sözlük'te 28 Mart 1999 ve 30 Kasım 2004 tarihleri arasında Ankara başlığının altında yazılmış 471 adet entri mevcuttur. Bu sayı doğaldır ki bu gün de artarak çoğalmaktadır. Ancak burada sözlüğün kuruluş tarihi göz önüne alındığında Ankara başlığının da en az sözlük kadar eski olduğuna dikkat etmek gerekiyor. Ayrıca sözlükte Ankara başlığı altındaki girişlerin hemen başında Ankara'nın başkentliğinin ve İstanbul'a kıyasla nasıl bir şehir olduğunun vurgulanıyor olması çarpıcıdır. Böylece Ankara üzerine ilk giriş, yani açılış entrisi Ankara adına hiç de iç açıcı değildir. Zira *zomzom* nick name'iyle yazan bir sözlük yazarı Ankara için başlangıç entrisi olacak şu tanımı girer: "yapay kent, başkent olmasa b....n bir yer olacaktı muhakkak."[63] Bunu takip eden sevecen bir entriden sonra, hemen üç numaralı entride Ankara adına olumlu bir İstanbul-Ankara karşılaştırması görürüz: "yaşamak için bu ülkede en iyi şehir. İstanbul'dan daha ucuz, diğer şehirlerden daha dolu, sakin, güzel, yazları sıcak ve kurak, kışları karlı ve buzlu şehir". Bu "olumlu" girişi takip eden hemen baştan dördüncü giriş Ankara'nın resmi bir memur şehri ve taşra olduğu klişesini doğrular niteliktedir: "kravatlı adamların ortalıkta fink attığı, o atılan finkleri pastanelerde modifiye edilmiş kasabalıların topladığı, başkent olmasa idi haritada bile gösteremeyeceğimiz, nesi meşhurdur dendiğinde en fazla 'kedisi, keçisi' diyebileceğimiz pilot bölge. ..." (*otisabi*, 29.03.1999)

Önce her biri değişik birer kişisel deneyim ürünü olduğu müddetçe birbirlerinden hayli farklı görünen bu Ankara tanımları alt alta okunduğunda şehir üzerine giderek belirli temaları tekrarlayan, benzer karşıtlıklar kuran, benzer konularda fikir ayrılığına düşen veya görüş birliğine varan ve böylece giderek olumlu ve olumsuz yönleriyle ortak bir muhayyileye sahip, ana hatları çok belirgin bir Ankara tasavvuruna varma-

63 Noktaları ben koydum.

mızı sağlayan bir metne dönüşür. Buna göre ilk karşıtlık Ankara'yı bir kent olarak yaşanılası bir yer olarak görüp benimseyen ve kimi eleştirileri olsa da bu kenti sevenlerle, bu şehri durağan, sıkıntılı, karamsar ve yapay bir yer olarak görüp sevmeyenler arasında oluşur. Ama bu anlatıların en çarpıcı boyutu biteviye bir biçimde kurulan Ankara İstanbul karşıtlığıdır.

Ancak bu benzerlik ve karşıtlık temalarına geçmeden hemen önce belirtmek gerekir ki bu metinleri okuyan herhangi birinde neredeyse hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde sözlükte Ankara üzerine yazanların hemen tamamının ya Ankara'daki pek çok sayıdaki üniversiteden birinde öğrenci ya da üniversite eğitimini Ankara'da alıp da halihazırda başka şehirlerde yaşayan en fazla 20-25 ve 25-35 yaş grubu aralığına düşen insanlardan oluştuğu izlenimi doğar. Yazarların deneyimlediği Ankara Kızılay, Kavaklıdere, Çankaya, Bahçelievler gibi Ankara'nın geleneksel merkezi orta sınıf semtleriyle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Çankaya'daki Atakule ve Botanik Bahçesi; Kavaklıdere'deki Tunalı Hilmi Caddesi ve çevresi; Kızılay'daki Sakarya, Meşrutiyet ve Ziya Gökalp caddeleri ve civarı; Bakanlıklar'daki Olgunlar ve çevresi gibi kitapçıların, kahvehanelerin, nispeten ucuz lokantaların, modern meyhanelerin ve sinemaların yoğun bir biçimde yer aldığı ve en çok gençlerin rağbet ettiği bu kent mekânları sözlükteki kent anlatılarının zihinsel haritasının da ayrılmaz birer parçası olarak belirirler. Bu yerleri Sıhhiye, Ulus, İtfaiye Meydanı, Çıkrıkçılar Yokuşu, Saman Pazarı ve bir ölçüde de Cebeci gibi gene gençlerin entellektüel hinterlandına giren daha geleneksel eski yerleşim, eğitim, iş, alışveriş merkezleri ve buralardaki "otantik" tarihi gezinti alanları takip eder. Ayrıca Ayrancı ve Bahçelievler gibi Çankaya ve Kavaklıdere ile karşılaştırıldığında nispeten "çevrede" kalan ama gene de oldukça eski sayılabilecek geleneksel orta sınıf semtler; şimdilerde yeni "İslâmi" orta sınıfların rağbet ettiği, aslında Ankara'nın en eski semtlerinden biri olan ve şehrin uzak kuzey ucunda kalan Keçiören sınırlı bir biçimde de olsa bu zihinsel haritanın parçaları haline gelirler. Yazarların Ankara'sında Çankaya'nın güneyinde yer alan ve şehrin en eski uydukenti olan Oran

semti dışında, son yirmi yılda giderek Ankara'nın karakterini değiştirmiş olan ve genellikle Eskişehir yolu ve çevresine dizilmiş orta ve üst sınıfların modern uydukentleri ve nispeten şehir dışında kalan mol (mall) tabir edilen yeni büyük, kapalı alışveriş merkezleri yer almamaktadır.[64] Benzer bir biçimde sık sık Ankara'da eğlence olanakları ya da olanaksızlıklarından söz edilen bu metinlerde sinemalar, barlar, kafeler ve kahvehaneler ve yeni caz, hiphop, tekno veya bunların karması kimi müzik kulüplerinin dışında operadan, baleden, spor sahalarından, yüzme havuzlarından, Atlıspor ya da Tenis Kulübü gibi Ankara'ya bir dönem damgasını vurmuş elit spor merkezlerinden söz edildiğine rastlanmaz. Buna karşılık ancak son on yılda Ankara'daki gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiş olan Metro[65] ve gene en fazla son 10-15 yıl içinde özellikle Kızılay ve çevresindeki en işlek bölgelerde yer alan sayısız yaya üst geçidi söz konusu yazarların şehir deneyimlerinin olağan birer parçası haline gelmiştir. Sözlükte en çok adı anılan üniversitelerse Orta Doğu Teknik Üniversitesi (çoğunlukla odtü olarak geçer) Bilkent ve Hacettepe'dir. Ve öyle anlaşılır ki bu üniversite öğrencileri Ankara'nın en iyi dönerci, pideci ve kebapçılarının olağan müdavimleridirler. Bu minvalde özellikle Tunalı Hilmi Caddesi'ndeki kimi kebapçılar ve biralarıyla ünlü kafeler *Ekşi Sözlük* Ankara yazarlarının pek çoğunun tek tek ismen zikrettikleri ve böylece bir tür ortak kültür paylaşım kodu olarak işleyen kentsel mihenktaşları haline gelmişlerdir. Anka-

64 Buna bir istisna Ankara'yla ilgili açılmış diğer alt başlıklarda rastlanacak olan "eskişehir yolu" ve "ümit köy" başlıklarıdır. Benzer bir biçimde benim burada belirttiklerimin dışında doğrudan Ankara başlığı altında son derece seyrek bir biçimde yer alan ama alt başlıklar bölümlerinde bulunan "papazın bağı", "ankara kalesi", "gençlik parkı", "anıtkabir", "cincin mahallesi" ve "gop" alt başlıklarının mevcudiyetinden de söz etmek gerekir. "gop" –Gazi Osman Paşa– Ankara'da yüksek gelir gruplarının ikamet ettiği, şimdilerde çok rağbet gören kafelerin vb. de bulunduğu bir semtin kısaltılmış adı. Ayrıca daha geleneksel, bol ağaçlıklı ve eski bir çay bahçesi olan Papazın Bağı da bu semttedir. Ümit Köy Eskişehir yolu üzerinde yer alan orta sınıflara hitap eden bir uydu kentin adı. Çin Çin Mahallesi ise Ankara'nın en fakir ve karmaşık gecekondu semtlerinden biri.

65 Ankara Metrosu ancak 1997 yılında hizmete girmiştir. Ankaray raylı ulaşım sistemi ise bundan bir yıl önce 1996'da faaliyete geçmiştir.

ra'da geceleri şarap içerek yürümek; özellikle de ilk ve sonbaharlarda akşam üzerleri bir bardak demli çay eşliğinde günbatımını seyretmek; ılık, yağmurlu havalarda kendini yağmura bırakıp ıslanarak, tek başına veya biriyle el ele yürümek; arkadaş evlerinde muhabbet etmek; Çankaya ve Kavaklıdere civarındaki parkların banklarında oturup bir yandan laflamak bir yandan şarap ve bira içmek söz konusu Ankara yazarlarının bu şehirde yapmayı en çok sevdikleri ve çoğunlukla romantikleştirerek anlattıkları kent deneyimleridir. Ayrıca bu ve benzeri mekânsal ağırlıklı deneyimler yazarların birbirlerine yollamış oldukları ve ne tipte insanlar olduklarını belirtmeye yarayan bir tür ortak kültürel kimlik işareti işlevi de görmektedir. Öte yandan Ankara'nın soğuğu, karı, sisi, bozkır ayazı ve kuru ve rutubetsiz havası da sadece mecazen değil ama bilfiil pek çok entrinin atmosferini de oluşturur.[66]

Ekşi Sözlük'deki Ankara tanımları siyasal atmosferleri açısından ise farklı bir özellik sergiler. Türkiye'de siyasetin başkenti diye bilinen Ankara üzerine aktüel siyasi olaylarla ilintili yorum ve görüş yok denecek kadar az yapılır. Örneğin beş yüze yakın Ankara tanımı arasında 52. entride kısaca değinilmesinin dışında ancak 228. entriye gelindiğinde, sitenin kuruluşundan tam dört yıl sonra, AKP'li Büyükşehir ve Keçiören belediye başkanları Melih Gökçek ve Turgut Altınok'a atıfla güncel siyasete değinen eleştirel bir Ankara tanımına rastlamak mümkün olur.[67] Ancak sözlükteki Ankara anlatılarının büyük çoğunluğu aslen son derece siyasi ve ideolojiktir. Böyledir, çünkü Cumhuriyet'in en temel siyasi sorunlarından biri olagelmiş bir çekişmeyi, yani rejimi ve ülkeyi hangi kentin, nasıl bir biçimde temsil edeceği sorunu etrafında odaklanan temel bir karşıtlık alanını biteviye bir biçimde yeniden üretmiş olurlar. Üstelik bunu şahsi deneyimlerine dayanarak ve gündelik

66 Sözlükte "ankara nın karı", "ankara nın sisi", "ankarada yagmur" adı altında ayrı başlıklar mevcuttur.

67 Gene yalnızca büyükşehir belediye başkam için "i.melih gökcek" adı altında ayrı bir alt başlık bulunmaktadır. Ancak buraya alınan ana Ankara başlığı altındaki durum metinde belirttiğim gibidir.

bir dille yaptıkları için bu sorunun Türkiye'deki entellektüllerin muhayyilesinde ne kadar iyi öğrenilmiş ve derinlere kazınmış bir yeri olduğunu da göstermiş olurlar. Ancak burada örneğin rejimin kurucusu Mustafa Kemal artık Ankara'ya dair ortak muhayyileye hükmetmemektedir. Ne de artık tek bir zaman, tek bir mekân ve vak'a da donup kalmış bir şehirdir Ankara. Onun yerine çok katmanlı ve çeşitlenmiş bir toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekte özellikle de kültürel ve estetik anlamda ciddi sıkıntıları olan ve böylece artık hayli çeşitlenmiş bir toplumun başkenti olmak hasebiyle kent yaşamına dair sunabildiği olanakların dikkatle gözden geçirildiği ve bu minvalde kıyasıya eleştirilen bir kent olmuştur Ankara. Bu nedenle de Türkiye'nin küreselleşen dünyadaki kentsel rekabete katılabilecek yegâne şehri olan İstanbul, Türkiye'deki tarihsel siyasi çekişmelerin de ötesinde, yerelle küresel olan arasındaki çekişmede de bir kıstas işlevi görmektedir.[68]

Ankara üzerine negatif bir tonda yazılmış tanımların en az dörtte üçünde Ankara-İstanbul karşılaştırmasına tanık olunur. Keza olumlu olanlarının en az yarısında da İstanbul'a karşılık ve ona rağmen Ankara'nın da yaşanılası bir yer olduğu teması mevcuttur. Bu durum Ankara adına hem negatif hem de pozitif özellikler sıralayan diğer entriler için de geçeriliğini korur. Sözlükte burada dikkate alınan toplam 471 entrinin yaklaşık yüzde otuzbeşinin kesinlikle negatif, yüzde kırkının oldukça pozitif, kalan yüzde yirmibeşinin de hem negatif hem de pozitif ifadelere yer verdiği düşünülürse Ankara için öncelikle kendisine karşı nötr kalmanın pek de mümkün olmadığı bir şehirdir demek doğru olacaktır.

Bu negatif tanımlara göre Ankara gridir, kahverengidir. Manen ve maddeten soğuktur. Ruhsuz ve monotondur. Bir taşra şehri olmaktan öteye gidememesine rağmen kendisine başkent denmekte ve haksız yere suyun başını tutmaktadır. Baş-

68 İstanbul'un küreselleşme olgusuyla ilişkisi üzerine kapsamlı bir tartışma için bkz. Çağlar Keyder (1999) "Synopsis" içinde Ç. Keyder (der.) *Istanbul: Between the Global and the Local*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 187-197.

kent oluşu anayasanın değiştirilmez maddelerinden biri olmasa başkentliği İstanbul'a kaptıracak olan şehirdir. Ankaralılarca metropol sanılan ama aslen bürokrasinin başkentidir. Resmiyetin, üniformaların şehridir. "Kravatlı, kravatsız ve öğrenci" olmak üzere üç tip insanın yaşadığı şehirdir. İstanbul kadınsa Ankara bıyıklıların erkek şehridir. Kabadır, kıyıcıdır. Hiçbir şey üretmeden çok fazla tüketen insanların çoğunlukta olduğu protokol şehridir. "Arazi israfı, beton israfı, insan israfı" bir şehirdir, dolayısıyla "I. Dünya Savaşı sırasında her yer paylaşılırken kimsenin buraya göz dikmemesine şaşırmamak gerekir".[69] Estetikten uzak ve zevksizdir. Beton yığınıdır. Fazla gelişmiş bir köydür. Hatta içinden metro geçen Türkiye'nin en büyük köyüdür. Gece saat onda hayatın durduğu, eğlence olanaklarının çok kısıtlı olduğu, hatta eğlenmenin evlerin dışında imkânsız olduğu, kebapçıların, dönercilerin cenneti, sinemaya gitmekten başka hiçbir sosyal aktivitenin bulunmadığı şehirdir. Ve en önemlisi, ama en önemlisi denizi yoktur!

Bu son nokta yani Ankara'da deniz olmaması adeta bir kabahat gibi tekrarlanan bir tema halini alır. Buna göre martıları yoktur, şehir vapurları yoktur, Boğaz'ı yoktur ama Ankara bunlara rağmen kendisini şehir zannetmektedir. Ayrıca denizsiz bir şehirdeki insanların dar ufuklu insanlar olacaklarından da dem vurulur. Kısacası Ankara, kimi yazarlara göre İstanbul'un varlığı bilinirken tahammül edilmesi mümkün olmayan bir şehirdir.

Buna karşılık Ankara için olumlu şeyler yazanlar da bunu çoğu kez İstanbul'u dolaylı ya da dolaysız bir biçimde kötüleyerek veya en hafif tabiriyle karşılarına alarak yaparlar. Hatta hiç İstanbul'un adının zikredilmediği zamanlarda bile İstanbul'la kıyaslanarak anlatılan, daha doğrusu savunulan bir Ankara mevcuttur. Üstelik bu savunu genellikle Ankara'ya atfedilen olumsuzlukları olumlayarak ya da onlara anlayışla yaklaşılarak yapılır. Örneğin bir yazar şöyle söyler: "deniz olmama-

69 Bu yorumu yapan yazarın 1919 yılında Mondros Mütarekesi sonrasında Fransız ve İngiliz İşgal Kuvvetleri'ne bağlı bir müfrezenin Ankara'ya gelmiş olduğundan haberi olmadığı açık.

sından ötürü insana ait her duygunun çok daha gerçek yaşandığı, denizi özlemenin tadını yaşatan şehir, kargaşa olmamasından dolayı hayatın daha kolay olduğu şehir, aşırı zengin ve yoksul olmamasından dolayı insanların daha geçimli-uyumlu olduğu şehir, gereksiz büyüklükte olmamasından dolayı merak edilirse her yerine kolaylıkla ulaşılabilir şehir, göç almamasından dolayı halkının bozulmadığı, sokaklarının ve havasının temiz olduğu şehir, nem olmamasından dolayı soğuk ve sıcağın fazlasından kaçılabilen şehir, gerçek hayat ve dünyaya göre daha ütopik kalmış, bi nevi tatil sitesi yahut film platosunu andıran şehir, kıyı insanlarının asla sevemeyeceği şehir. İnsanların gittikleri her yerde oralı olduklarım belli ettikleri şehir" (*amelie*, 03.10.2004 01: 28). İstanbul'un adını doğrudan zikreden ve açıkça karşı saldırıya geçmiş bir diğer Ankara yazarı da şöyle der: "edindiğim izlenim şudur ki: soysuzlaşma ve yozlaşmada sınır tanımayan ve günden güne daha yaşanmayacak bir yer haline gelen İstanbul'un aksine, devlet erkanının bürokrasinin ve memuriyetin merkezi olması nedeniyle de benliğini koruyabilmiş, kimliğini çok da kaybetmemiş, 'dejenere' insan grubunun çoğunluğu teşkil etmediği, alışveriş yapılabilecek yerlerin istanbuldaki kitap, kaset-cd satan dükkanlardan daha çok seçenek ve çeşide sahip olduğu, düzenli, disiplinli, temiz hava solunabilecek, mali açıdan istanbul'dan daha yaşanabilecek olan, akşam saat 10:00 dan sonra sokakların ıssızlaştığı, herhangi bir şey sorduğunuzda size habeş gibi davranmayıp, ilgilenen insanlara sahip, reklam ve promosyon çılgınlığının ve bombardımanının yaşanmadığı, geniş ve temiz caddelere sahip ağır başlı başşehir" (*zemheri*, 25.08.2004 10:09). Ankara-İstanbul karşılaştırmalarından sıkılmasına rağmen gene de buna katılmamazlık edemeyen diğer bir yazar da şöyle demekte: "istanbul'da yaşayanların 'ayyyyy nasıl yaşıyorsunuz burda?' gibi anlamsız sorularına konu olan şehir. öyle de bi yaşıyoruz ki; geceleri sokaklarında yürümekten çekinmeden, bir yere giderken yolda geçecek zamanı düşünmeden, dolandırılacağım korkusu olmadan, 'çantamı öbür koluma asayım kapkaççılar olabilir' demeden, hamam tası kadar bir

eve istanbul'daki gibi telaffuz bile edemeyeceğiniz kiralar ödemeden (ne o ufukta bir gri su birikintisi göreceksiniz)....." (*allure*, 26.11.2002 16:08).

Ankara üzerine olumlu bir tavır benimseyenlerin hemen tamamı onu düzenliliği, sadeliği ve temizliği için överler. Benzer nitelikler insanlarına da atfedilir. Dürüst, vakur ve ciddi oluşlarından dem vurulup bu özellikler kimi zaman Cumhuriyet geleneğine bağlı olmaya da atfedilir ve olumlanır. Kimi yazarlara göre de haysiyet, alçak gönüllülük, samimiyet, sessizlik, dostluk, mertlik, işini hakkıyla yapmak gibi özellikleri öğretir Ankara insana. Buna göre "insanlar burada sırtlarını dönmezler birbirlerine, zira dönüp gelecekleri yer yine birbirlerinin yüzüdür, gidecek bir deniz yoktur...." (*ediz*, 17.09.2001 03:08). Sonuç olarak Ankara bir diğer yazarın gazeteci Sedat Ergin'e atıfla söylediği gibi burada yaşayan insanların hayatlarını kontrol altında tutabildiklerini düşündükleri bir kenttir: "ankara için hürriyet gazetesinden sedat ergin şöyle buyurmuş: 'ankara küçük ve düzenlidir. iş için ideal bir şehirdir. İstanbul gibi kendinizi şehre tutsak hissetmezsiniz. Burada her zaman hayatınızın kontrolünüz altında olduğunu hissedersiniz. Şehir sizi ele geçirmez...." (*mdc*, 17.10.2002 13: 16). Öte yandan Ankara'nın karmaşıklaşmış ve çeşitlenmiş bir şehir hayatına ve insanlarına sahip olduğunu göstermek üzere uzun uzun Ankara'dan insan manzaraları anlatılan tanımlar da mevcuttur. Ama Ankara ne kadar kozmopolit bir havaya büründürülmek istense de bu tanımlarda da ortaya çıkan şey düzen ve disiplin olur. Ama bu durum Ankara yazarlarınca aynı zamanda şehir yaşamına dair bir medeniliğe de tekabül ediyor gibi görünür. Bu bağlamda Ankara efendi taksicileri, hanım hanımcık, ciddi ama tatlı, modern yaşlı teyzeleri, vakur emekli amcaları, sokaklarda simit yiyerek rahatça, neşeyle oynayan çocukları, insanlar arasındaki karşılıklı güven ve saygı, semt pazarlarının temizliği ve esnafın dost canlılığı, gece yarısı parkın birinde bir travestiyle girişeceğiniz dostane sohbet, okumuş, kültürlü, alçakgönüllü insanları, düzenli gecekonduları, modern ve kendinden emin genç kadınları ve daha bunun gibi

pek çok insan tipiyle Ankara olur. Böylece bir bakıma sakinlerini romantikleştirmeden Ankara üzerine olumlu bir şey söylemek de imkânsız hale gelir. Bu nedenle bu anlatılarda Ankara örneğin basında sıkça yapıldığı gibi sadece bir şehir olmaktan ziyade siyasi bir özne gibi kavranmakla kalmaz, kent sakinleri ve onlar arasındaki ilişkilere yapılan vurgu sayesinde kendi "özneleriyle" de ön plana çıkar. Zaten Ankara farklı metinlerde de öncelikle ve önemle insan ilişkileri sayesinde değerli hale gelen bir şehir olarak resmedilecektir.[70] Ankara'da kent yaşamından söz edilirken kamusal mekânlar kadar ve hatta onlardan çok ev ortamlarından söz edilmesi de bu yüzdendir. Bu Ankara'ya karakterini veren en önemli özelliklerden biri olarak zikredilecektir. Bu durum bir yandan da Ankara'nın bir kent ortamı olarak sunamadıklarını telafi eden bir özellik olarak belirmektedir denilebilir. Ya da nasıl George Simmel'in modern metropolisinin insanı zihinsel hayatını sağlıkla muhafaza edebilmek için modern ketten gelen çok farklı uyaranlara ihtiyaç duyuyor ve bunu bulamadığında nefes alamayacak kadar daralıyorsa,[71] Ankara'nın kent yaşamı adına sağlayamadığı uyaranlar da hemşehrilerinin zengin iç dünyaları ve kültürel birikimleriyle telafi edilebilirmiş gibi bir umuda bel bağlamakla eşanlamlı bir tutumla karşı karşıya olduğumuz da söylenebilir burada.

Öte yandan öyle görülür ki Ankara'ya sahip çıkmak kimi gençler arasında Cumhuriyet'e sahip çıkmakla eşanlamlı hale gelebilmektedir, ancak belirli bir mesafeyi de koruyarak. Örneğin bir yazar Ankara tanımına şöyle başlar: "1930'lu yıllarda minaresiz kent olarak adlandırılan başkentimiz. O yıllarda kentte anılmaya değer tek bir cami bile yokmuş. Cumhuriyet halk partisi iktidarı boyunca cami inşasına izin vermemiş. İs-

70 Bu temayı ön plana çıkarmış başka metinler için örneğin bkz. Tanıl Bora, "Ankara: Küçük-Büyük Şehir", *Istanbul Dergisi*, sayı 36, Ocak 2001, 57-59. Aynı kaynak içinde bkz. Aydın Uğur, "Tarih Tahteravallisinde Ankara-İstanbul" 67-69., özellikle s. 68.

71 George Simmel (1969) "The Metropolis and Mental Life", Richard Sennett (der.) *Classic Essays on the Cultures of Cities* içinde, New York: Appleton-Century-Crofts, 54.

tanbul minareleriyle gerici osmanlıyı simgelerken ankara mediniyeti sembolize ediyormuş. 'maltepe camisi' demokrat parti zamanında inşa edilmiş ancak şehrin profiline hakim olmasına izin verilmemiş. yazar feroz ahmed'e göre laik bir tapınak görünümündeki anıtkabir şehrin tek hakimiymiş. ne zamanki siyasal islam 70li yıllarda hortlamaya başlamış anıtkabirin karşısına turgut özal'ın zamanında inşaası tamamlanan 'kocatepe camisi' dikilmiş, güzel ankara'nın manzarasına ortak olmuş" (*bloodflowers*, 26.05.2002 19: 22).[72] Bu bağlamda kimi zaman çok daha milliyetçi ve hatta hamasi söylemlere rastlamak da mümkündür. Kaldı ki *Ekşi Sözlük*'ün genel havasına uygun ifadelerle yazanlarda dahi bir tür milliyetçi ve/veya yerellik yanlısı bir söylemin izlerine rastlamak da mümkündür. Ankara'yı küçümseyen İstanbul tanımlarına çok içerlemiş olduğu belli olan gayet serbest ifadeli bir diğer yazar ise şöyle yazacaktır: "sebebsiz yere b.k atılan şehirdir. 'hayır oturuyosun istanbul'da madem ne b.k atıyosun be adam şehrimize' diye sorasımı getirten şehir. 'başkent olmasından mütevellit kuyruk acın varsa kuyruğun daha çok acıyacak!' şeklinde de ekleyisimi getirtir. şudur: istanbulluyum (aynı filmlerdeki 'ben amerikan vatandaşıyım' salaklığı örneğidir bu) ankara bana dar gelir. kozmobişeyim ben. gitmedim ankara'ya gitmem de. kusmunç orası. ama başkent ya....ufff" (*pascha b oO centinexx oO*, 22.08.2003 00: 36).

Görüldüğü gibi yazarlarının nezdinde Ankara hâlâ huzursuzdur, bir tür savunmadadır. Ancak bu halihazırdaki huzursuzluğun kaynağı erken Cumhuriyet dönemi ideolojisi ve onun söylemiyle zaman zaman örtüşse de artık daha başka yerlerde aranmalıdır. Zira her şeyden önce yukarda da belirttiğim gibi yirmibirinci yüzyıl Ankara'sı artık erken Cumhuriyet dönemlerinde olduğu gibi "tek bir zamana" ve "tek bir vak'aya" indirgenmiş, zaman içinde dondurulmuş bir Ankara değildir. Hatta bu noktada gündelik yaşam düzeyinde bir dönemin Cumhuriyet elitlerinin bile artık kimi Ankara yazarları için sevimli, kimileri için de sıkıcı "emekli amcalara" dönüş-

72 Kocatepe Camii çok uzun yıllar boyunca gündemde kalmış olmasına rağmen ancak 1987 yılında açılışı yapılarak hizmete girmiştir.

müş olduklarını da hatırlamak gerekir. Kaldı ki buradaki Ankara yazarları da düşüncelerini serbestçe ifade eden, her şeyden önce kendi kişisel tatminlerini ön planda tutan ve kendi deneyimlerine itibar eden genç insanlar. Buna rağmen örneğin karşılarında dünya ölçülerince canlı, hayat dolu, eğlenceli bir şehir bulamayan kimi yazarların bu sıkıntılarım ifade edebilmek için Ankara üzerine oluşmuş memur kenti, üniformalı kent vb. gibi klişe bilgilere başvuruyor olmaları ilk elde son derece çarpıcı görünmekle birlikte, bu durum daha ziyade yazarların kente dair eleştirilerini meşrulaştırabilmek üzere başvurdukları bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Ancak burada daha da önemli olan şey ortak bir muhayyilenin şimdiki zamanının inşasında geçmişten gelen bilgi, imge ve kavramlara bu denli sık başvuruluyor olması ki bu da kanımca mekân-millet-kimlik ilişkisinin oluşumunda güçlü bir bilgi dağarcığının varlığına işaret ediyor. İstanbul ve Ankara arasındaki karşıtlık alanına gene adeta bir özne gibi giren deniz ise, İstanbul'un kent yaşamına dair bütün olumsuzlukların üstüne bir sünger çeken coğrafi bir özellik olduğu ölçüde Ankaralılarca görmezlikten gelinemiyor. Ancak denizin ve Boğaz'm beraberinde getirdiği kültürel zenginliklerden hiç de sıklıkla söz edilmediği göz önüne alınırsa, denizin Ankaralı yazarlarca kent yaşamı adına ihmal edilebilir, üzerinde durmaya değmeyecek bir olguya dönüştüğü de söylenebilir. Ya da öyle denebilir ki Ankaralılar denizsiz bir şehirde yaşamakla ancak bu şekilde baş edebiliyorlar. Ankaralıların denize karşı geliştirdikleri bu umursamaz tavır, gene Simmelvari bir biçimde söylersek aşırı kent uyaranlarına karşı bir tür zihinsel duyarsızlaşma geliştirerek bir kentle başa çıkmaya çalışma çabalarına denk düşebilecek bir durum olarak da görülebilir. Ya da belki de kısaca Ankaralıların deniz kültürüne aşina olmadıklarını söyleyip geçmek gerekir burada. Öte yandan denizsiz bir şehirde yaşamanın dar ufuklu olmakla özdeşleştirilmesi üzerine Ankara'da insanların deniz yerine birbirlerinin yüzlerine baktıkları temasının çok sevilerek, pek çok kez tekrarlanmış olduğunu vurgulamak da gerekir kanısındayım. Bu aynı zamanda yukarda

tartıştığım Ankara'yı Ankara yapan şeyin onun hemşehrileri olduğu temasıyla da sıkı sıkıya örtüşen bir nokta, hatta bir tür kendine has bir Ankara haleti ruhiyesiyle karşı karşıya olduğumuzu da söyleyebiliriz burada.

Bu bölümde ele aldığım "gerçek sanallık" ortamındaki Ankara metinleri için göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta da Ankara-İstanbul karşıtlığı adına bunca köşeli sözün sarf edilebilmesinin diğer bir nedeninin söz konusu sibermetinsel ortamının tetiklediği bir durum olabileceğidir. Zira genellikle okuduğu en son entriye karşı duyarsız kalamayan her bir yazar kendi şehir anlatısına kendinden önceki anlatıların bıraktığı yerden başlayabilmekte ve böylece her bir bireysel anlatı diğerleriyle bu türden bir karşılıklı etkileşim içinde oluşabilmektedir. Ancak her halükârda, bu yazı boyunca sürekli altını çizmeye çalıştığım gibi, şehir üzerine herhangi bir tanımsal metin oluşturabilmek için yoklanan kişisel dağarcıklar burada olduğu gibi adeta bir refleks halinde ortak bir toplumsal muhayyileye göndermede bulundukları müddetçe, bu özel Ankara yazarlarının da yapmış oldukları gibi şehir üzerine gündelik mitlerin üretilmesine yol açılmış olunur. Dolayısıyla bu yazarlar yalnızca benim burada ahir zaman Ankara mitleri diye adlandırdığım ve yukarda çeşitli örneklerini vermeye çalıştığım Ankara anlatılarını yeniden üretmekle kalmazlar, aynı zamanda hem bu mitleşmiş anlatıların, hem de Ankara'ya dair çağdaş bir "his tarihi"nin kaydım tutarak belirli bir ortak muhayyilenin yeniden yorumlanmış tarihini de yazarlar.

Sonuç

Bu yazının sonuç bölümünün yukarıdaki tartışmaların gereği olarak ortak bir mekân-millet-kimlik muhayyilesindeki süreklilik olgusuna işaret ederek yazılması neredeyse bir zorunluluğa dönüşüyor. Cumhuriyet'in ilanından onaltı gün önce 13 Ekim 1923'te başkent ilan edildiği göz önüne alınırsa, bilinen haliyle Cumhuriyet kadar eski, ancak dünya ölçülerinde modern bir başkent olarak oldukça genç bir şehir Ankara. Geç-

mişi İ.Ö. VIII. ve VII. yüzyıllarda anatanrıça kültüne bağlı Frigyalılara kadar dayandırılsa da Ankara'nın Cumhuriyet öncesi tarihine dair bilinci hem zayıf, hem de mekânsal deneyim anlamında kopukluklarla yüklüdür. Gene de Akın Atauzun'un (2004) belirttiği gibi Anadolu'da artık yaşamayan belki binlerce kent arasında Ankara hâlâ yaşıyor ve hemşehrileri de bu kentsel mekânda varlıklarını sürdürmeye devam ediyorlar. Ancak Cumhuriyet öncesi dönemlerde, gene Atauz'un ifadesiyle, bir 'liman kentini' aratmayacak kadar karmaşık etnik ve dini yapılara sahip olan Ankara, Galatya'ya başkentlik ettikten, Roma döneminde bir ilk çağ metropolü olarak altın çağını yaşadıktan, Bizans döneminde "Kal'a"sına kavuştuktan ve Osmanlı dönemini bir yangınla kapadıktan sonra Cumhuriyet döneminde artık başka bir paradigmanın kentidir.[73] Bir kopuşla yeniden var olmuş, ancak bu varlığın sürekliliğini de, bu yazıdaki tartışmalarla da göstermeye çalıştığım gibi, ancak kopuş noktasının başlangıcından itibaren, yani Cumhuriyet döneminin Ankara'sına yapılan göndermelerle sağlayabilen bir şehir olmuştur. Ayrıca Ankara her ne kadar ağır siyasi kisvesinden giderek soyunup, "sivil" bir kent olma yolunda ilerliyor olsa da, 1983'te ilan edilmiş olduğu gibi bir metropol şehir olmak için gayret gösterse de, seçkin üniversiteleri, hastane ve tıp merkezleriyle bir "bilim kenti" unvanını kazanmaya çalışsa da yakın zamanda küresel bir kente dönüşebilmesi ve bu türden kentlerle rekabet edebilmesi oldukça şüpheli bir kent. Türkiye'nin genel şartları göz önüne alındığında Ankara için rahatlıkla Cumhuriyet'in başkenti ilan edilmemiş olsaydı bu kadar kısa sürede bu günkü gelişmişlik düzeyine erişmesi imkânsız olurdu demek de mümkün. Ancak Ankara aynı zamanda bir başkent olma sıfatının ağırlığını da her an üzerinde taşıyan ve bu nedenle sürekli hedefte duran bir şehir. Ama bu durum bir kentin nesnel koşulları ötesinde üzerine konuşulabilecek hikâyelerinin olması açısından da ona önemli bir avantaj sağlıyor. Böylece yüzyıllar boyunca

73 Akın Atauz (2004) "Kale ve Sur: Ankara Kal'ası", *Şehrin Zulası: Ankara Kalesi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 61, 193 ve 195.

üzerine üretilmiş ve çoktan unutulup gitmiş onca mitik anlatının üstüne, modern zamanlara ait kendi güncel mitlerini üretebiliyor. Bu bir kent adına önemli bir başarıdır ve böyle bir ortak muhayyilenin merkezinde durabiliyor olması bir kenti kendi geleceğine taşıyabilecek en önemli kültürel kaynaklarından birisidir diye düşünüyorum. Öte yandan doğaldır ki hiçbir kent siyaset ve otorite ilişkilerinin dışında tasavvur edilemez,[74] ancak Ankara'nın bu anlamda zihinlerde işgal ettiği yer başkent oluşu nedeniyle özeldir ve bu nedenle eleştirilere açık olmak durumundadır. Ama Ankara bir toplumun ortak muhayyilesinde başkent statüsünün ardında durmadan da geçmişle gelecek arasında bir süreklilik tasavvurunun merkezinde durmaya devam edebildiği takdirde, sadece resmi idarenin değil ama hemşehrilerinin de "başkenti" olmaya devam edebilir kanısındayım. Ancak her şeye rağmen, üzerine üretilen bunca gündelik mite ve şehre dair oluşmuş hatırı sayılır derecede çok katmanlı bir "his tarihi"nin mevcudiyetine bakılırsa, Ankara daha uzun yıllar hemşehrileriyle hemhâl, önemli bir tarihi şehir olmaya devam edecek.

KAYNAKÇA

Anderson, B. (1990) *Imagined Communities*, Londra & New York: Verso. [Türkçesi: *Hayali Cemaatler* (1993), çev. Iskender Savaşır, Istanbul: Metis Yayınları].

Ankara Enstitüsü Vakfı (1997) *Ankara Nereye? Panel*, Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.

Ataç, N. (2001) "Günce I: 1953, 1954 ve 1955" içinde A.E. Bozyiğit (der.) *Ankara'nın Taştır Yolu...*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Atauz, A. (2004) "Kale ve Sur: Ankara Kal'ası", *Şehrin Zulası: Ankara Kalesi* içinde, Istanbul: İletişim Yayınları.

Bakhtin, M. M. (1981) *The Dialogical Imagination: Four Essays*, çev. ve der. M. Holquist, Austin: University of Texas Press.

Bhabha, H.K. (1990) "DissemiNation: Time, Narrative and the Margines of the Modern Nation", H.Bhabha (der.) *Nation and Narration* içinde, Londra ve New York: Routledge.

—. (1994) *Location of Culture*, New York: Routledge.

74 Kentlerin ayırdedici kavramsal özelliklerini ortaya koyarken sosyolojide bu konunun altını öncelikle çizmiş olan kişi Max Weber'dir. Max Weber (1966) *The City*, New York. Toronto: The Free Press, 74.

Braudel, F. (1979) *The Structures of Everyday Life*, New York: Harper and Row Publishers.

Bruner, J. (1987) "Life as narrative" *Social Research*, 54: 11-32.

Bora, T. (2001) "Ankara: Küçük-Büyük Şehir", *İstanbul Dergisi*, sayı 36, 57-59.

Boyer, C. M. (1999) "Crossing Cybercities: Urban Regions and the Cyberspace Matrix", R. A. Beauregard and S. Body-Gendrot (der.) *The Urban Moment: Cosmopolitan Essays on the Late-20th-Century City* içinde, Thousand Oaks. Londra. New Delhi: Sage Publication.

Cantek, F. Ş. (2003) *"Yabanlar" ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Castells, M. (1998) "The Culture of Real Virtuality: the Integration of Electronic Communication, the End of the Mass Audience, and the Rise of Interactive Network", *The Rise of Network Society*, cilt 1, New York, Londra: Verso.

Çınar, A. (2001) "National History as a Contested Site: The Conquest of İstanbul and Islamist Negotiations of the Nation", *Comparative Study of Society and History*, 43 (2), 364-91.

Derleme (2002) *Ekşi Sözlük*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Geertz, C. (1975) *The Interpretation of Cultures*, Londra: Hutchinson.

Gergen, K. (1994) "Mind, text and society: self-memory in social context" içinde Ulrich Neisser ve Robyn Fivush (der.) *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.

Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*, der. ve çev. L. A. Coser, Chicago: Chicago University Press.

Holmes, D. (1998) (der.) *Virtual Politics:Identity in Cyberspace*, Londra, Thousand Oak. New Delhi: Sage Publication.

http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=ankara&kw=&a=p1-19 (30 Kasım 2004)

http://sozluk.sourtimes.org/ (17 Mart 2005)

Karaosmanoğlu, Y. K. (2001) *Ankara*, 12. baskı. İstanbul: İletişim.

Keyder, Ç. (1999) *İstanbul: Between the Global and the Local*, Lanham. Boulder. New York. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, [Türkçesi: *İstanbul- Küresel ile Yerel Arasında*. Sungur Savran (çev.). İstanbul: Metis, 2000]

Mardin, Ş. (2003) "Playing Games with Names", D. Kandiyoti ve A. Saktanber (der.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde, New York & Londra: I.B. Tauris.

Meeker, M. M. (1997) "Once There Was, Once There Wasn't" National Monuments and Interpersonal Exchange", Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan (der.) *Rethinking Modernity and National Identity* içinde, Seattle ve Londra: University of Washington Press.

Öngider, S. (2003) (der.) *İki Şehrin Hikâyesi: Ankara İstanbul Çatışması*, İstanbul: Aykırı Yayıncılık.

Park, R. E. (1967) "The Natural History of the Newspaper" R. E. Park ve E. W. Burgess (der.) *The City* içinde, Chicago & Londra: University of Chicago Press.

Reingold, H. (2001) *The Virtual Community:Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Rubin, D. C. (1996) (der.) *Remembering our Past: Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, M. A. ve P. Kollock (2001) "Introduction", M. Smith ve P. Kollock (der.) *Communities in Cyberspace* içinde. Londra-New York: Routledge.

Smith, M. A. (2001) "Invisible crowds in cyberspace: mapping the social structure of Usenet" M. Smith ve P. Kollock (der.) *Communities in Cyberspace* içinde. Londra. New York: Routledge.

Simmel, G. (1969) "The Metropolis and Mental Life" içinde Richard Sennett (der.) *Classic Essays on the Cultures of Cities*, New York: Appleton-Century-Crofts.

Tanpınar, A.H. (2002) "Ankara", *Beş Şehir*. 4. baskı, İstanbul: YKY.

Tekeli, İ. (1994) "Ankara'nın Başkentlik Kararının Ülkesel Mekân Organizasyonu ve Toplumsal Yapıya Etkileri Bakımından Değerlendirilmesi" Doğan Kuban (der.) *Ankara Ankara* içinde, İstanbul:YKY.

Tokin, E., (1992) *Narrating our Pasts: Social Construction of Oral History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Uğur, A. (2001) "Tarih Tahteravallisinde Ankara-İstanbul", *İstanbul Dergisi*, sayı 36, Ocak, 67-69.

Weber, M. (1966) *The City*, New York, Toronto: The Free Press.

White, H. (1990) *Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ANALAR, BACILAR, OROSPULAR: TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR SÖYLEMİNDE KADIN*

TANIL BORA

Kadından kendisinde olmayanı isteriz
Hasret yerinde kalır ve biz çekip gideriz...
NECİP FAZIL

Yosmalar içinde kepaze olduk
YUSUF HAYALOĞLU / AHMET KAYA

Giriş

Başlığın ilham kaynağı, tahmin edilebileceği gibi, Deniz Kandiyoti'nin *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* adlı kitabıdır (Kandiyoti 1997). Kandiyoti o kitabında Türk modernleşmesinde kadının nasıl tasavvur edildiğini ve bu tasavvur içinde ne iş gördüğünü irdelemişti. Bu çalışmada ise, muhafazakâr-milliyetçi ve Türkçü ideolojilerde kadının tasavvur edilme biçimleri tartışılacak.

Milliyetçilik ve Kadın

Son on - on beş yılda milliyetçilik konusunun üzerine varan feminist literatür, toplumsal cinsiyetle milliyetçilik arasındaki ilişkinin tercihe bağlı bir araştırma konusu olarak düşünülmemesi gerektiğini; cinsiyet rejimine, özel olarak kadınlığa ilişkin düzenlemelerin ve ideolojik söylemin, millî inşa süreçlerinin aslî bir bileşeni olarak analiz edilmesinin şart olduğunu

(*) Eleştirel katkıları için Aksu Bora, Sulhiye Gültekingil, Asena Günal ve Tansel Demirel'e; onların yanında Tarih Vakfı Ankara Şubesi'nde bu makale üzerine tartışma toplantısı düzenleyen Ferdan Ergut'a ve bu toplantıya katılarak yorumlarını paylaşan herkese teşekkür ederim.

gösterdi (Sirman, 2002. 226). Ki bu eleştirinin, doğrudan doğruya, tümüyle Aydınlanmanın ve modernizmin cinsiyetçi 'kısıtı' ile ilgili eleştirinin bir parçası olarak düşünülmesi gerekir.

Milliyetçi ideolojiler, özellikle milliyetçiliğin gecikme duygusu içinde algılanan bir modernleşme davasıyla iç içe geçtiği vakalarda –ki bu yazıda ele alman Türkiye örneği bu genellemeye uygundur-, kadına güçlü bir sembolik işlev yüklerler. Buradaki sembolizmler kadınların toplumsal konumunda ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinde bir değişime tekabül eder; fakat kadının milliyetçilik tarafından ve millet namına sembolleştirilmesi, o toplumsal değişimlerin ötesinde bir anlam ve öneme sahiptir. Zira kadın, millî kimliğinin tanımlanmasında tayin edici sınırları çizen iç-dış, maddî-manevî, gerici-medenî, dinci-laik, millî-evrensel vb. ayrımların belirlenmesinin bir aracıdır (Yeğenoğlu, 2003: 175). Millî kültürün ayırt edici hususiyetleri, bu sınırların çizilmesine koşut olarak; bu ikili denklemlerde karşılıklı nispetlerin nasıl kurulacağına, *hadl*erin nasıl çizileceğine göre belirlenir. Doğrudan doğruya kadınların hadleri ile ilişkilidir bu hadler ve orantılar. Kadının kılık ve kıyafetinin millî değer ve otantisite ölçülerinin göstergesi olarak gördüğü işlev, bunun âyan beyan örneğidir.

Milliyetçiliğin kadını sembolleştirmesinin bariz örneği, vatanın "sevgili" ve "ana" olarak temsilidir (Najmabadi, 2000). Vatan, sahip çıkılacak ve iffeti korunacak bir kadın olarak tasvir edilir; kadının iffeti ve namusu, millî haysiyetin simgesidir. Kadının "serbest" cinselliğinin, "ırzını teslim etmesi"nin tahrik ettiği korkular, onun şahsında millî namusu lekeleyen bir edim olarak anlamlandırılır kolaylıkla; ve bu utançta, millî haysiyetin zedelenmesiyle erkekliğin kaybına ilişkin imâlar iç içe geçer (Gürbilek, 2004: 77-82). Milliyetçiliğin, kadını sembolik olarak yüceltirken aynı anda o sembolik işleve indirgeyerek edilgenleştiren söyleminin billurlaştığı noktadır bu. Kadına âmir olan millî sembolizm, bu indirgemenin yani ana-bacı-eş işlevinin dışına çıktığı noktada kadını kriminalize edeceğini de her an belli eder.

Nitekim kadının millî iffetin timsali olarak kurgulanmasının

simetrik tamamlayıcısı, yabancı/öteki kadının orospu olarak temsili ve millî/ırkî üstünlüğün popüler-millî imgelemde ve millî edebiyatta yabancı/öteki kadın üzerindeki –çok defa tecavüzle 'kanıtlanan'– eril cinsel üstünlük vasıtasıyla tasvir edilmesidir (Türkeş, 2003; Çelik, 2003). Yabancı/öteki kadının orospuluğa yatkınlığına ve buna bağlı akıbetine ilişkin tasvirler, "bizim kadınımızın", gayri millî davranış anlamına gelen iffetsizliğe meyletmesi halinde karşılaşacağı yaptırımı ima eder aynı zamanda.

Milliyetçi ideolojilerin, milleti aile ve akrabalık ilişkilerinin devamı gibi düşünen (Yuval-Davis, 2003: 42) cemaatçi damarı da, kadının toplumdaki konumunu ve işlevini "anne", "bacı" ve "eş" olarak sembolize eder. Milletin bir aidiyet ve sadakat kaynağı olarak doğallaştırması, kadının toplumsal varlığının doğallaştırılmasıyla yani biyolojikleştirilmesiyle iç içe geçer böylelikle. "Yeni aile"nin kurulması ve onun içinde kadının yerinin tayin edilmesi, metaforik anlamlarının ötesinde, milliyetçi ideolojinin tüm toplumsal yaşama nüfuz etmesini sağlayan koordinat sistemini oturtan stratejik bir hamledir (Sirman, 2002: 232-4).

Kadınlığın milliyetçilik tarafından biyolojikleştirilmesinin maddî boyutu, nüfus politikasında kendini gösterir: Kadınlar, milletin biyolojik yeniden üretiminin nesnesi kılınırlar. Onların bedenlerinin ve cinselliklerinin denetimi, bir 'millî iş' olur. Öjenizm, bu siyasetin bir doruk noktasıdır (Alemdaroğlu, 2002).

Milliyetçi ideolojilerin kadınla ilgili kısaca tekrarlanan bu temel tutumlarının, bizatihi muhafazakâr bir tutuma işaret ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Gerek modernleşmenin ve ulusdevlet kuruluşlarının birinci dalgası, gerekse geç-modernleşme ve geç-uluslaşma tecrübeleri için şunu belirleyebiliriz: Kadının millî sembole indirgenmesi ve bu sembolizmle birlikte ataerkil toplumsal cinsiyet rejiminin (revizyondan geçirilse bile) yeniden-üretilmesi, milliyetçiliğin üstlendiği modernleşme program(lar)ının bir sabit değeridir. Bu sabit değer, modernliği, kendisine karşı eleştirel ve ucu açık bir özgürleşme ufku olarak tasarlama imkânının önündeki 'evrensel' ve *modern* en-

gellerden biridir. Böylelikle muhafazakârlığın, modernliğe deyim yerindeyse bir mütemmim cüz olarak eklemlenmesinin bir boyutunu teşkil etmiştir (Bora, 2003: 53-70; Çiğdem, 2001: 35-63).

Unutmamalı ki muhafazakârlık, modernleşmeyi reddeden *reaksiyoner* köklerinden uzaklaştığı oranda ve uzaklaşma tecrübesi içinde, modernliği geleneğin muhafazası hedefiyle telif eden bir ideoloji olarak profil kazanmıştır. Hatta Osmanlı-Türk modernleşmesi gibi, bir gecikme bilinci içinde yaşandığı örneklerde modernleşmenin kuvvetleri, yozlaşan geleneği ihya etmenin vasıtası olarak tahayyül edilebilmiştir. Şerif Mardin'in (2001: 187), "modern Türkiye'nin geçirdiği dönüşüm[ü]... 'küçük gelene[ği]' oluşturan ögelerin daha fazla oranda 'büyük gelenek'e nüfuz etmesi şeklinde" tanımlayışını, bu bağlamda düşünmek anlamlı olacaktır.

Modern ulus-devletin inşası ve idamesi sürecinde muhafazakârlığın kadına yüklediği misyonun çekirdeğinde, geleneğin taşıyıcısı olmak yer alır (Yuval-Davis, age. 122). Milletin biyolojik yeniden üretimi yanında kültürel yeniden üretiminin sorumluluğuyla da 'şereflendirilen' kadın, geleneği yeni kuşaklara nakledecektir. Toplumun hücresi olarak ailenin ve aile etrafındaki halenin korunması, muhafazakârlığın toplumsal programında kilit bir yer tutar. Kadın, aile üzerinden, geleneğin cevherinin muhafaza edildiği özel alanla özdeşleştirilir. Nitekim kadının aile halesinin dışına çıkması, millî benliğin tahribinin en zelil imgesi yerine geçer. Modern hayata karışmanın ayartısıyla annelik vazifesinden istifa etmeyi düşünebilen, *doğurmaktan erinen* kadın, milliyetçi ve muhafazakâr bakış açısından, *femme fatale*'in ta kendisidir. Milliyetçi-ve-muhafazakâr bakış açısı, dedik; kadının, modernleşme sürecinin millî bünyeye uygun biçimde, millî cevher korunarak geçirilmesine sıyanet eden, daha doğrusu bu sıyanetin nesnesi olan konumu, milliyetçiliğin modernist cephesiyle muhafazakâr cephesinin uyumlaşmasını sağlayan halkadır. Fatmagül Berktay (2003: 145), kaotik zamanlarda, büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde, kadının 'yerli yerinde' durmasının

ve erkeklere "koşulsuz güven" sunmasının, bilhassa büyük bir ihtiyaç olarak algılandığını belirtiyor. Modernleşme sürecinin sıçramalı atılımlarının gerçekleştiği toplumsal ve siyasal dönüşüm evreleri için sanırım aynı şeyi söyleyebiliriz. Özellikle toplumsal cinsiyet kodlarının ve aile ilişkilerinin geçirdiği dönüşümler, 'telâş yaratmak' bakımından başlı başına önemlidir. Modernleşme süreçlerinde kadının toplumsal konumunun geçirdiği değişim, bizzat modernist erkeklerce teşvik edilen reformlar çerçevesi içinde bile, özellikle şerh düşülen, kayıtlanmaya çalışılan bir değişim olmuştur. Modernliğin denetim altına alınması için kadının denetim altına alınması, modernistlerle muhafazakârların asgari müşterekidir, diyebiliriz. Bu asgari müşterek, "yabancılaşma", "köksüzleşme", "millî olmama/millîliğini yitirme"ye dair endişelerin ve eleştirilerin, doğrudan doğruya "kadınsılaşma" şüphesine veya ithamına bağlanmasında da (Gürbilek, 2004: 56 ve 179 vd.) açık seçik gösterir kendini.

Türk Modernleşmesi, Milliyetçilik ve Kadın

Deniz Kandiyoti (1997: 69-70), Türkiye'nin sömürge geçmişinin olmamasının bir özgül fark yarattığını, bu nedenledir ki, Türk modernleşmesinde Batılılaşmacı reformlar çerçevesinde kadın haklarının ithalinin örneğin Ortadoğu'ya kıyasla büyük bir tepkiye yol açmadığını söyler. Peşinden şu şerhi düşer: "Her ne kadar Türkiye'de 'Batılılaşmacı' bürokratlar benzer bir biçimde yabancı değerlere teslim olmakla, hatta uç örneklerde bir tür iç sömürgecilikle suçlanmışsa da, ulusal kimlik ögelerini kurmak için kadınların 'geleneksel' davranışlarına yatırım yapma düzeyi, çoğu Ortadoğu ülkesine göre daha düşüktür." Ben bu yazıda bu şerhin altını çizeceğim, onu genişleteceğim. Zira Kandiyoti'nin Kemalist söyleme ilişkin analizinde bir parantez olarak kalan bu nokta, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr veya *sağcı* ideolojinin inşasında mühim bir role sahiptir. Müslüman-Türk kadınlığının yabancılaşmasına ve yozlaşmasına yol açıldığı ithamı, milliyetçi-muhafazakârlığın Kemalist

modernizme ve umumiyetle modernleşmeye tepkisinin billurlaştığı bir noktadır. Dahası yer yer revizyon talebinden de söz edebiliriz; Kandiyoti'nin deyişiyle "kadınların 'geleneksel' davranışlarına yatırım yapma düzeyi"nin hayli yükseldiği örnekler eksik değildir. Kadın konusunda inkılâplara yöneltilen itiraz veya eleştiri, milliyetçi-muhafazakârlığın farkını koymasına, bu farkı bilmesine elvermiş olan noktalardan biridir. Yine Kandiyoti'nin (*a.g.e.*, 165-6) belirttiği gibi, "muhafazakâr, antimodernist kültürel milliyetçilik savunucuları kadınların ataerkil denetimi ile örtüşen bir kültürel saflık yorumunda ısrar ederek daha da güçlü bir kozu ellerinde tutmaktadırlar.

Genel olarak modern muhafazakârlığın *anti modernist değil*, modernizmin denetimine ve sınırlanmasına azmeden bir ideoloji olduğu kabulünden hareket ettiğimi tekrarlayarak (bkz. Bora 2003: 53 vd.), buradaki "muhafazakâr, anti modernist milliyetçilik" terimini benimsemediğimi not edeyim. Muhafazakâr milliyetçilik veya Türk sağının terkibi olarak alışılagelen terimiyle milliyetçi-muhafazakârlık, modernleşmeye karşıt değil, ona refakat eden bir söylemdir. Bu durum, milliyetçi-muhafazakârlığın kadın meselesi üzerinden kendini farkını korken, aynı zamanda Kemalist modernleşme söylemine eklemlenebilmesini açıklar – veya tersinden bakıldığında, Kemalist modernleşme söyleminin, kadın meselesi üzerinden (münhasıran kadın meselesi üzerinden değil ama çok belirgin bir şekilde bu mesele üzerinden), muhafazakârlıkla eklemlenmesini açıklar...

Fakat bu yazının işi, belirttiğimiz mukayeseyi davet etmek üzere, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kadına bakışını serimlemek ve kadın konusunu sorunlaştırmanın, bu ideolojinin inşasında nasıl kurucu bir rol oynadığına dikkat çekmektir.

Milliyetçi-Muhafazakâr İdeolojide Kadın

Şimdi, bazı örnek metinler üzerinden, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kadına bakışını ortaya koyacağım. Edebî metinlere –istisnalar dışında– başvurmadım; kendimi manifestatif denebilecek 'açıkça ideolojik' metinlerle sınırladım. Romanların ve

hikâyelerin bu konuda da başlı başına bereketli bir kaynak olduğunu biliyorum. 1960'ların sonuna, yani Türkiye'de siyasal kutuplaşmanın kemale erdiği 1970'ler arifesine dek yazılmış metinleri kullandım; söz konusu kutuplaşmanın da inşa edildiği dönemin metinleridir bunlar. Ele alınan yazarların ve metinlerinin temsili gücü vardır ve referans olmayı sürdürmektedirler. Kronolojik bir sıra izlemeye çalıştım. Bu, ele aldığım söylemin oluşumunda farklı dönemlerin tarihsel bağlamlarının yol açtığı etkiler hakkında yüzeysel de olsa bazı gözlemlerde bulunma fırsatı verebilirdi. Ele aldığım her örnek, illâ tarihsel bağlamın bir dayatması anlamına gelmeksizin, milliyetçi-muhafazakâr kadın görüşünün özgül bir motifini açımlamama imkân sağladı. Bu özgül motifler vesilesiyle, milliyetçi-muhafazakârlık şemsiyesi altındaki değişik tutumlar arasındaki farkları da görmek mümkün oldu.

Remzi Oğuz Arık: "İstanbul Kadınına" Karşı "Anadolu Kadını"

Anadolucu fikriyatın öncülerinden Remzi Oğuz Arık (Bakırcıoğlu 2000), Türk milliyetçi-muhafazakârlığının 'kanon'unda yer alması yanında, Tek Parti döneminin umumî resmî milliyetçiliği içinde anılması da yadırganmayacak bir figürdür. Onun ilk kez 1934'te *Dönüm* dergisinde yayımlanan "Köy Kadını" başlıklı makalesi (Arık, 1974), milliyetçi-muhafazakârlığın ve umum milliyetçiliğin de ötesinde, hakim ideolojinin en yaygın kalıp yargılarından birini yeniden üreten bir emsal sunar.

Arık, otantik/*hakikî* kadın olarak köy kadınını, yoz/kötü kadın olarak şehir kadının karşıtında tanımlar bu makalede. Köy kadını, "Milletin ana benliğini temsil etmeyen" şehir kadınının aksine, "milletimizin böyük yığınının kadını"dır: "... Bu milletin kaderine ait tarihi bir 'mission'u bulunan, bu milletin varlığı ile alâkalı ananeyi devam ettiren, şehir kadını azlığının çok kere uydurma salonlarda erittiği millet yapısını boyuna tamir eden, tamamlayan birçokluktur." "Bu milletin kendine

mahsus nesi varsa, onun *haznesi*"dir (abç). Din kapsamında ve derecesindeki tahammülüyle, sabrıyla, kanaatkârlığıyla, "hesabı hiç tutulmamış elemeği"yle, "Milletin en bâkir ihtiyat kuvveti"dir. Ölüm kalım davası olan nüfus meselesinde bir kaynak güçtür. "Ordu, köy kadınının kanı, eseridir."

Doğuran ve besleyip büyüten anne-ve-eş suretinde yüceltilen köy kadınına yönelik övgü, şehir kadınına yönelik ağır bir yergiyle bütünlenir. Arık, iğrentiyle tasvir ettiği ("lüks hayvanı") şehir kadınını zaten millet namına hiç hesaba katmamakta, muhtemelen yitik saymakta, dikkatini 'şehre düşmüş' köy kadınının perişan haline vermektedir. Hızlı veya 'aşırı' şehirleşmenin sakıncaları, belki en açık ve kahredici çehresiyle, *kadının düşmesi* suretinde görünür ona:

> "Ona şehirde, şimdi hedefsiz bir süs ömrü geçiren renksiz adaşlarının uşaklığı, lüks hademeliği lâyık görülmüştür. Yahut barlarda, en sefil iştahların lâmbasını taşımak, hızını dindirmek vazifesi verilmiştir. (...)
>
> Hakikatte, köylerinden koparılıp şehirlerin kayıtsız ve hor gören bağrında, şeref öğüten değirmenlere dökülen Türk kadınını, barların ve alelade yerlerin kirleten ışıkları altında görenler, içtimaî vazifesini, tarihî 'mission'unu ebediyen kaybeden bu yeni cins lüks ve haz paryalarının artmasından dehşete düşmekte haklıdır. (...)
>
> Köy kadınını yuvasına dönmekten; yuvasında ana, eş, hemşire sevgili olmanın imtiyazından ayırıp sözde iş, sözde teknik pazarının paryası sefilliğinde hapseden her terbiyeden, her tahsilden şüphe edeceğiz."

Şurası açık: Bu dramatizasyonda kadının bağlı olduğu köy ailesi çerçevesindeki anne-eş "mission"unun dışına çıkmasının dolaysız çağrışımı, onun *orospu olma* mecrasına girmesidir. Klaus Theweleit'ın (1995a: 102) yüzyılın ilk çeyreğindeki Alman "asker-erkeği" üzerine incelemesinde gösterdiği gibi; anne, hemşire/bacı (ya da erişilmez kontes/barones vs.) suretindeki iyi/doğru kadının bu 'pozitif' konumunu var eden, aslında negatif bir belirlemedir: *Orospu-olmayan* olarak değerli-

dir/iyidir o.[1] Zamanın kötülüğü, dünyanın yozlaşmışlığı, vatanın ihanete uğraması, kadınların orospu oluşunda ifadesini bulur. Orospunun temsil ettiği kadın cinselliği, baş edilemeyen nesne ilişkileri içinde benliğin 'çözülmesi' tehlikesi demektir.[2] Hemşire/bacı ya da anne, bu erkekleri nesne ilişkilerinden esirgeyen kadınlardır. Hemşire – ya da anne-olmayan, o halde orospuyu (en azından: potansiyel orospuyu) temsil eden kadınlardan gelecek tehditten korunmak için, onları terörize eder bu erkekler.

Şehir kadınının örnek alınmaması gerektiğini, yoz, 'yanlış' kadınlığı temsil ettiğini, otantik ve 'doğru' millî-kadınlığın cevherinin köy kadınında saklı olduğu fikrinin köklerini Anadolucu düşüncenin başlangıç metinlerinde bulabiliriz. Asalak ve küstah İstanbul kadınlarına karşı Anadolu kadınlarını sahih Türk kadınları olarak öne sürmek, Anadoluculuğun yozlaşmış kozmopolit İstanbul'un karşısına masum ve mağdur Anadolu'yu çıkartan söyleminin önemli bir aracı olmuştur. "Anadolu kadını" sözcesi, bizzat bir siyasî rumuz olarak kullanılmıştır o andan itibaren. 1924/25'te çıkan *Anadolu Mecmuası*'nda bu başlı başına bir izlekti: Haydar Necip'in "Anadolu Kadını" başlıklı makalesinden ve Ziyaeddin Fahri'nin "Anadolu Kadınlığı" başlıklı makalesinden bölümler aktaralım:[3]

> "Medenî Türk kadınının enmûzecini İstanbul'da aramak beyhude bir emek ve boş bir iştigaldir. İstanbul kadınına bakıp Türk kadınlığının mi'yârını anlamak yalnız güç değil hatta

1 Theweleit'in analizi, ergenlik ve ilk gençliklerini II. Wilhelm döneminin milliyetçi-militarist atmosferi altında geçirmiş, Birinci Dünya Savaşı'na katılmış, sonrasındaki büyük kriz ortamında millî beka alarmizmiyle seferber olan antikomünist milislerde yer almış erkekler üzerinedir. Nazizmin öncü kadroları bu adamlardan çıkmıştır. Theweleit çalışmasında çok zengin bir edebî anlatı ve günce malzemesine dayanarak psiko-analitik bir okuma yapar.

2 *A.g.e.* 70, 188, 211-2 ve Theweleit 1995b: 220. Theweleit, annesiyle yaşadığı sembiyoz ilişkisinden çıkamayan, çevreleriyle/nesnelerle tehlike ve korku duygusu yerine haz verici bir ilişki geliştiremeyen, dolayısıyla benliğini kuramayan bu tipi, *sembiyotik* tip olarak tanımlar; "doğumu tamamen sonuçlanmamış birisi"dir bu...

3 Bu metinleri, üstelik çevrim yazısını da üstlenerek, temin ettiği için Metin Çınar'a çok teşekkür ederim.

gayr-ı kabildir. Eğer Türk kadınını görmek istiyorsanız yer yer Anadolu'yu geziniz, onun enmûzecini oralarda bulacaksınız. Hakikaten Anadolu kadını Türk kadınlığının örneği olabilecek yegâne timsaldir. Medenî bir kadında hangi vasıfları ararsanız mutlaka ve bilâ-istisna Anadolu kadını onları kendinde toplamıştır. Aşkta vefa, hayatta metanet, ahlâkta resânet, terbiyede ananeye hürmet ve alâyişten içtinap Anadolu kadınının tabiî meziyetleridir. (...) ... Kadını zevk ve sefahat vasıtası olmaktan en evvel kurtaran, medenî olduğu rivayet edilen Avrupa'nın bugün varmak istediği bu gayeyi asırlarca evvel bulan Anadolu muhitidir. Anadolu'da kadın cemiyet denilen ictimâ'î uzviyetin rüknüdür." (Necip, 1924: 117-119)

"Anadolu kadınının İstiklâl Cengi'nde gösterdiği ilahî kudretin siyasetçilik ve fırkacılık ile mecz edilmesidir. Evet, Ayşe'nin, yani Anadolu kadınının adından istifade eden bir zümrenin kadınları, memleketin asıl ana kadınlığına yabancı, sefil ihtiraslarla memlû hareketlerde bulundular. Bu hareketlerin yanı başında bir ses yükseldi: Kadın hukuku, kadın fırkası... Millî Cidal'den evvel olduğu gibi bugün de bu ses, vakit vakit yükselip alçalır. Fi-l-vaki' öteden beri İstanbul bu nevi düşüncelerin en zengin, rengin sahnesidir. Bu hal, aynen bir tiyatro hayatına benzer. Memleketin hakiki kadınlığı; maddî ve manevî mahrumiyetler içinde kıvranıyor, kağnısı peşinde koşuyor, maddi ve iktisadi hayatımızın esasatını yaratıcı kudretiyle inkişaf ettiriyor. Beri tarafta tufeylî bir zümre kadınları, zavallının vazifelerini göstererek hak istiyor." (Fahri 1924/25: 368)

Aktardığımız görüşlerin, kesinlikle bir 'muhafazakâr kanat'a özgü olmadığını vurgulamalıyız. O dönemde Kemalist ideolojinin kadın görüşü de, *doğru millî-kadını*, yozlaşmış şehirli züppe –ve toplumsal olarak aktif– kadına karşı, köy kadını idealizasyonu üzerinden tanımlıyordu. Yaprak Zihnioğlu, Cumhuriyet'in kurucu elitinin kadınları aşağılayıcı ve onların toplumsal etkinlik talepleri karşısındaki alaycı tutumunu ortaya koyduğu çalışmasında, "cemiyete faydalı Anadolu kadını" -

"züppe İstanbul" kadını ikiliğinin bu anti-feminist ve anti-kadın söylemin stratejik ikiliği olarak nasıl işlediğini gösterir (Zihnioğlu 2003: 158-65). Hamarat bir ana ve eş olarak yüceltilen "köy kadını"nın karşısına bu sorumsuz ve yoz "İstanbul kadını" imgesinin çıkartılarak, bir *orospumsu* olarak resmetmekten de geri kalmadan karalanması; aslına bakılırsa, kadınların toplumsal ve politik bir özne olmaya hamle etmeleri karşısında alınmış bir savunma önlemi veya karşı-ataktır. Bu anti-feminist stratejinin bugün de geçerli olduğunu biliyoruz: Esas "kadınımızın" veya "benim kadınımın" "Anadolu"da olduğu ve feministlerin eğleştiklerinden bambaşka sorunlarla meşgul bulunduğu 'savı'; feminist hareketi, tuzu kuru bir şehirli züppe-hoppa kadınlar topluluğunun boş zaman eğlencesi gözüyle görenlerin demirbaş söylevleri arasında yer almıyor mu hâlâ?

Nurettin Topçu: Bir Zillet Kaynağı Olarak Kadın

Nurettin Topçu (Öğün, 1992) da Anadolucu fikriyatın 'baba'larmdandır. 'Ekol' yaratmış birisidir; kendisi doğrudan siyasal etkinlik göstermemekle beraber 1950'lerden 1970'lere dek etkin olan milliyetçi-muhafazakâr politikacı ve aktivist kuşağına dolaylı-dolaysız öğretmenlik yapmıştır. Konumlanması itibarıyla Arık'tan bir böyle farklılaşır; bir de, resmî milliyetçiliğin kanonuna asla dahil edilemeyecek oluşuyla... Arık'ın milliyetçi-muhafazakârlığı ile resmî milliyetçilik ve Kemalizm arasında geçişlilikler ve temas noktaları tesbit etmek zor değildir; Topçu ise içerden konuşmaz, tersine, ideolojik ayrışmayı netleştirmeye çalışıyordur.

Topçu, modernlikle sulh olmayan bir düşünürdür. Modernliğin maddî veçhesini de reddedişiyle, 'ortalama' muhafazakârdan ayrılır: Kapitalizm, sanayi uygarlığı ve teknolojik gelişme, kötülük demektir onun için. Topçu'nun anti-kapitalizmi ve anti-endüstriyalizmi, radikalizm ve kararlılık bakımından, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr düşüncede istisnaîdir. Geleneğin ve *Cemaatin* revizyonist olmayan, yeniden inşaya dayanan bir ihyasını özler. Bunun için, Birinci Dünya Savaşı sonra-

smdaki Avrupa muhafazakârlığının kaynaklarından ilham alır: Modernliğin yücelttiği irade ve 'yapma' kudretini anti-modernist bir doğrultuya çevirerek, ruhiyatçı-maneviyatçı bir hamleyle muhafaza edilecek değerleri, organik olanı yaratmayı arayan Muhafazakâr-Devrimci rotaya yönelir (Bora, 2003: 90-1). Ancak bu ahlâkî kurtuluş ütopyası, –belki kendi naifliğinin bilincinde olarak!– hayli karamsardır ve siyaset lisanına yanaştığı oranda hülyasını otoriter çözüm önerileri içinde tüketecektir (Argın, 2003).

Nurettin Topçu'nun zengin fikir yazıları külliyatında kadın bahsine rastlanmaz. Oysa fevkalâde pedantik bir dille yazılmış, karikatür tiplemelerle dolu öykülerinde ise (Topçu, 1998), koyu bir kadın düşmanlığıyla karşılaşılır.[4] Bunu üç düzeyde örnekleyeceğim.

Birincisi, Topçu, modernleşmenin belli başlı bir veçhesi olarak kapitalistleşmenin, kadını orospulaştıran 'dinamiğine' dikkat çeker. Kâr saiki, paranın hükümranlığı, doğrudan doğruya, kadınların satılık hale gelmesini çağrıştırıyordur. Hikâyede, ilerde âşık olduğu "adi ve ahlâksız bir gahbe" yüzünden hapis yatacak olan saf Anadolu çocuğu, İstanbul'a ilk geldiğinde yanma gönderildiği tüccardan şu nasihati işitir:

> "'Tüccar olmak ne demektir bilir misin? Tüccar olursan işte şu geçen kadını çevirebilirsin; kimin karısı olursa olsun...'
>
> Ben bir kadına baktım, bir de yılan bakışlı kazanç soytarısına. İçimden 'Allah razı olsun', dedim, 'tüccar olmamam için ne lâzımsa yaptın!'" (*a.g.e.* 277)

Kadını orospulaştıran, modern dünyanın dilini konuşan ahlâksızlaşmış tüccarın bakışıdır; ama kadın da buna çaresizlikle ya da tabiatıyla kendini kaptıran iradesiz bir mahlûk addedilmektedir.

İkincisi, bu ilk noktayı doğrulamak üzere, kadının zayıf iradeli ve zayıf ahlâklı bir 'tabiat'a sahip olduğu kabulüdür. Ka-

4 Edebiyat, Topçu'nun işi değildir. *Taşralı* adlı kitabında toplanan öyküler ajitatif kaygılarla yazılmış metinlerdir. Biri 1939, diğeri 1963, geri kalan hepsi (21 adet) 1950'lerde yayımlanmıştır.

dınlar, bir iftar meclisinin tasviri vesilesiyle, dinsellikle/kutsiyetle dolaysız rabıta kurmaya, mistik tecrübeye ehil olmayan aşağı varlıklar gibi anlatılırlar. "Fakirlerin dini"nin "muhafazakâr zenginlerin" konumunu meşrulaştırmak üzere yozlaştırılmasını ve bu vadide "din ticareti" yapan bir şeyhi anlattığı hikâyesinde, bu ahlâkî düşüklük manzarasını kadınlar üzerinden resmeder. Erkeklerin "erkek sesi"ne ve "Allah Allah" nidasına, "derinden gelen korkak bir iç çekmesi" ile mukabele etmektedirler (*a.g.e.*, 44):

> "Tecessüsleriyle fısıltılarını korku ve kadınlık zevkiyle gizlemeye çalışan bu zayıf cins, erkeklerin kendilerine nazaran yüksekte duran kavi ve muktedir varlıklarını, daha yüksek lerdeki Ulûhiyetle aralarında bir geçit veya ondan bir nişane telâkki ediyorlardı."

Üçüncüsü, kadının modern hayattaki var oluş tarzının erkeği 'küçülten' etkisini tasvir eder Topçu. Öykülerdeki zevceler –tabii ki şehirli kadınlardır hepsi–, savurganlıkları, tüketimcilikleri, gösterişçilikleri, dedikoduculukları, riyakârlıkları ile kocalarına hayatı dar etmektedirler. Bir küçük memurun maddî-manevî 'darlık buhranlarını' anlattığı bir hikâyede, iyice belirgindir bu izlek. "Kadının her işinde kocasını idare ve aldatma sanatı" (a.y. 34), adamları rezil duruma düşürmektedir. Boyanmasıyla, açık giyinmesiyle, erkeğin şerefini tehdit altına sokmaktadır:

> "Kadının izzeti nefsi varmış, o varken erkeğinki olamazdı zaten. (...) Hayat acılarının tedavisi için kadını arar, evliliğe koşar, aile içinde selâmet umarız. Bilmeyiz ki izzeti nefsimizin en büyük düşmanı en yakınımızdaki kadındır." (*a.g.e.* 31, 34)

Bu üçüncü nokta, bilhassa alıntıladığım cümleler, Nükhet Sirman'ın (2002: 238-42), Cumhuriyet'in hücresi olan yeni (modern) aile yapısının kırılgan yapısı hakkında söylediklerini hatıra getiriyor. Her erkeği hanesinin "paşası" yaparak toplumsal iktidarın mikro bayilerini var eden, ama aynı zamanda kadına aklı ve sağduyusuyla nâzım rol oynama misyonu yükleyen yeni aile yapısı; bu cinsiyet rollerinin lâyıkıyla yerine ge-

tirilememesi veya hadlerin bilinmemesi (özellikle kadının haddini bilmemesi) halinde, çözülme ya da dengesizleşme riskini bünyesinde barındırmaktadır. Kemalist terbiyenin –Sirman'ın tanımıyla– "yanlış modernleşme" veya "yanlış gelenekselsellik" teşhisini koyduğu arızalar, yeni aile yapısının yerleştirmeyi hedeflediği iktidar ilişkilerinin istikrarsızlaşmasına yol açarlar. Bu da elbette hanedeki iktidarın reisi olarak erkeği tedirginleştiren, hep tetik olmaya zorlayan bir haldir. Topçu'nun öykü kişileri olan erkekler nam-ı hesabına yerinmesinin ardında "yeni aile" ile ilgili bu paradoksu ve tekinsizlik duygusunu fark edebiliriz, sanıyorum.

Atsız: Sert Erkeğe ve Aseksüel Kadına Özlem

Türk Tarih Tezi (Copeaux, 1998; Ersanlı, 2003), İslâm-öncesi Türk tarihini öne çıkartan genel yaklaşımı içinde, kadının kısıtlanmasını İslâm'a bağlı bir bozulma olarak açıklamış, oysa Eski Türk toplumunda/töresinde kadınının erkekle eşit ve toplumsal hayatta etkin olduğunu vazetmişti (Afet İnan, 1958: 33, 42).[5] Türkçü ideoloji de (Özdoğan, 2001) bu anlayışı devraldı. Türkçülük, Tek Parti döneminin en kuvvetli ideolojik muhalefet akımı olarak tanımlanabilir. Bu, rejime *içerden* yapılan bir muhalefetti ve Türkçüler zaten politik, bürokratik ve akademik elit içinde önemli bir fraksiyon oluşturuyorlardı. Türkçü akım, Kemalizmin o dönemde ırkçı veçhesi hayli ağır basan milliyetçiliğini, doktriner bütünlükten uzak, pragmatist, 'yarı-gönüllü' olarak değerlendiriyor ve bu çizgiyi tutarlı bir ırkçılığa evriltmeyi hedefliyordu.

Kemalizm, kadınların "komutan bile" olabildiği eski Türk töresiyle övünür ve tüm uygarlık unsurları gibi feminizmin de Türk icadı olduğunu ima ederken, feminist taleplere ve inisiyatiflere karşı redci ve yasakçıydı. Son on yılın bu makalede de atıfta bulunulan feminist literatür bu durumu açıklıkla ortaya koymuştur. Türkçü ideolojide, kadının tarih ve töredeki yerine

5 Bunu, 1926'da, Ziya Gökalp yazmıştı: Gökalp, 1989: 254-80.

dair kurulan söylem ile hâlihazır 'somut' kadınlara tanınan yer arasındaki açı iyice büyümüştür. Türkçü dergilerden *Kızılelma*'nın 19 Aralık 1947 tarihli sayısının kapağı, her şeyi özetler: "Milliyetçiliğin hakim olduğu memlekette KADININ VAZİFESİ daktiloluk değil ANALIKTIR!" (harfler orijinalde büyüktür – T.B.) Türkçü kadın görüşünü, Türkçülüğün en önemli ideologu olan Nihal Atsız'm (Özdoğan, *a.g.e.*, 182-201; Bakırezer, 2002) yazdıklarına dayanarak aktaralım. Atsız, 1952 Ocak'ında *Orkun* Dergisinin "Veda" yazısında şöyle yazar:

> "Türkçülük, Türk ırkının tarihî ananesine dayanarak kadın hususunda hür düşüncelidir ve kadına saygı beslemektedir. Ancak kadının koket derecesine düşmesine de şiddetle aleyhtardır. Kadına saygı beslemek onu erkekle kayıtsız şartsız eşit tutmak manasına gelmez. Tanrının ayrı yarattığı iki cinsi bir tutmak tabiat kanunlarına aykırı bir eksantrikliktir. Kadınların her türlü öğrenimi yapmalarına ve bazı durumlar müstesna, her mesleğe girmelerine taraftarız. Fakat aile yapısının korunması bakımından kadının her şeyden önce analık ve zevcelik vazifesini yapmasını isteriz." (Atsız, 1992b: 108)

1 Şubat 1943'te *Ötüken*'de yayımlanan "Türk kızları nasıl yetiştirilmeli?" başlıklı makalesinde, bu soruyu şöyle cevaplar Atsız:

> "Her şeyden önce yarının Türk anaları oldukları düşünülerek yetiştirilmelidirler. (...) Yalnız süs peşinde koşan bir kız, analık ve yurt duygularından uzaklaşmış müstakbel bir kokettir. Bu vatanın iyi dans eden, şu kadar elbisesi olan, güzel boyanan, hatta kusursuz pasta yapan kızlara değil; 'bu vatana şerefli oğullar ve faziletli kızlar yetiştirmek en büyük borcumdur' diyen kızlara ihtiyacı vardır." (Atsız, 1992c: 185-6)

Atsız'a göre hâlihazırdaki durum, kadının "hukukunu hiç tanımamak ile feminizm teranesi altında ona fevkalâde itibar ed[erek] âdeta imtiyazlı sınıf muamelesi göstermek" gibi iki yanlış uca savrulmuştur. Birincisi "esarete", ikincisi ise "koketliğe *düşürecektir*" (abç) kadını. Burada kurulan ikilik, Chat-

terjee'nin (2000: 108-10) sömürge-sonrası toplumlara hakim olan milliyetçiliğin Yeni Kadın ideali hakkında yazdıklarını hatırlatır. Hedeflenen Yeni Kadın, hem Batılı formasyonun sağladığı vasıfları kazanmış, hem de "evinin kadını" olma sorumluluğunu taşıyan, dolayısıyla hem eski/geleneksel kadından hem Batılı kadından üstün bir millî-kadındı. Kemalizmin ve "Yeni Erkeğin" hülyası da tam bu idi – bu ideal terkipte dengenin bozulması ve kadının evin sorumluluğunu 'boşlar' hale gelmesi de, onların kâbusu idi elbette. (Bu kâbusun yansımalarını Topçu'nun öykülerinde de görmüştük.) Türkçülerde, Yeni Kadın'ı yaratacak olan ideal terkipte dengenin kolayca kaçabileceğine ilişkin kaygı daha derin ve açık, ayrıca "eski kadın"dan bu terkibe katılması öngörülen doz, ortalama Kemalist reçeteye göre daha fazladır.

Atsız, yukarda zikredilen iki yazısında da, "Fizyolojik ayrılıklar[ın] erkekle kadının tamamı ile müsavi olmasına engel" bulunduğunu yineler. Kadının fizyolojik farkına yaptığı vurgu, onda özgün ve ağırlıklı olan bir noktayı işaretler. Erkek, fizikî gücü ve sertliğiyle önemli ve *üstündür*, onun görüşünde. Tarihi ve beşerî faaliyetin özünü bir var olma-yok olma mücadelesi, bir *savaş* olarak gören Atsız için, güçlü ve –gereğinde acımasızlık, yok edicilik gibi 'verimleri' ile birlikte– sert olmak, hem doğal ve tarihsel zorunluluğun icabını yapmak demektir; hem de bizatihi *güzel*dir, estetiktir. Atsız'ın metinlerinde güç ve şiddet, coşku ve hayranlık uyandıran tasvirlerle ve sıfatlarla yer alır. Birazdan daha geniş değineceğimiz romanlarında, savaş ve dövüşün, *kutlu* olmanın yanında bir *keyif* ve *tat* kaynağı olarak güzellenmesi, anlatının leitmotif'idir. "Kişi bu acuna vuruşmak, savaşmak için gelir..." (Atsız, tarihsiz: 34-5, 105, 128, 136, 150, 273, 433). Bu metinlerde "Türk", az konuşmakla, sert bakışlarla, "gülmek bilmemekle" karakterize edilir. *Çınaraltı*'nm 21 Mart 1942 tarihli sayısındaki manifestatif "Türk gençliği nasıl yetişmeli?" makalesinde de Atsız (1992b: 183-92), erkekleri sertleştirmek ve bunun için kızlarla temastan uzak tutmak gereği üzerinde durmuştur. Umumiyetle katı bir disiplini, sert cezaları, beden eğitimine askerî bir hüviyet ka-

zandırılmasım (bu arada yaralanma vb. 'zayiata' da razı olunmasını!) öneren bu planda, kız-oğlan karışık öğrenimin ("yüksek tahsil müstesna"!) kaldırılmasını ister: "Küçük sınıflarda kız ekseriyeti arasında kalan bazı erkek çocukların erkeklik ruhlarını kaybettikleri ve kısmen avareleştikleri muhakkaktır." Kadın öğretmenlerin erkek talebeye ders vermesine de karşıdır. Sporda deyince "askerî ve millî" yarışmalar yapılmalıdır, "voleybol gibi kadınca müsabakalara" itibar edilmemelidir ona göre. Cinsiyet kimliklerinin 'karışması', geçirgenleşmesi, onun bir kâbusudur; ileriki yıllarda, "sokakları dolduran karı kılıklı erkekler"den yakınacak, böyleleriyle millî ülkülerin kovalanamayacağından yakmacaktır (Atsız, 1992a: 195).

Buradaki yumuşamama, *sertliğe halel getirmeme* ve 'kadınlaşmama' kaygısı, elbette psikanalitik değerlendirmeler için ziyadesiyle davetkârdır. Theweleit, sınırlarını çizememiş, 'ayrışamamış' benliğin kendini bir zırhla korumaya alma ihtiyacına, dolayısıyla "yumuşak" olan her şeyle mücadele itkisine işaret etmişti (Theweleit 1995a: 404). Atsız'ın sert-erkekliği bir ahlâkî, estetik ve politik ideal haline getirmesi ve kadını bu ideale yönelmiş bir tehdit olarak varsayması, bir öğretinin unsuru olarak ileri sürüldüğünde, evet, bir *aşırılıktır*. Fakat bu aşırılığı, Türkiye'de erkekliğin kuruluşunun (ve elbette sürekli yeniden, yeniden kuruluşunun) art yöresindeki saiklere, kaygılara vb. ilişkin bir işaret olarak aldığımızda, onun bir aşırılık olmaktan çıkabileceği ve tersine yaygın olanı, ortalamayı temsil edebileceği fikri üzerine düşünmeliyiz.

Atsız'ın 1950'lerden itibaren, Türkçü ve milliyetçi hamasetle büyüyen bir kuşaklar silsilesini etkileyen roman çiftesi, *Bozkurtların Ölümü* ve *Bozkurtlar Diriliyor* (Atsız, tarihsiz), onun kadın görüşünün –yine, psikanalitik açıdan da– en çarpıcı aynasıdır. Geçmişte kurulan bir ütopya olan bu romanlarda, kadın kahramanların tasvirine şiddetli bir *aseksüalizm* hakimdir. Türk kızları/kadınları, *erkeksi sertlikleriyle* güzellenir: "gürbüz, sağlam... sarp"tırlar – onlar da gülmek nedir bilmezler (ay. 51-3). Romanların iki kadın kahramanı, Almıla ve Ay Hanım, güzellikleri kadar, dövüşkenlikleri ve kıyıcılıklarıyla hayranlık

uyandırırlar. İkisi de roman boyunca nice canlar alırlar! Onları güzelleştiren biraz da bu hasletleridir zaten; "Ay Hanım savaş durumuyla her zamankinden daha güzel"dir (ay. 439). Ki Ay Hanım başbuğdur; "ordusunu sadece yiğitliği ve aklı ile yürütmüyor, güzelliği ile heyecanlandırıyor"dur (ay. 543).

Çin kızlarıyla zıtlık içinde anlam kazanan bir değer taşır bu sağlam ve *sarp* kızlar: "Ötüken'deki o taşı sıksa suyunu çıkaracak olan kadın"a mukabil, Çin güzelleri "çelimsiz... nazik, korkak"tır; mamafih "anlaşılmaz, çekici bir şey"leriyle, "kanış"larıyla [cilve], "en güzel çiçeklerde bile olmayan koku"larıyla erkeklerin –Türklerin bile!– başını döndürürler (ay. 231). Türklerin Çinli kadınlara kapılmaları, böylece töreden uzaklaşmaları, *yumuşamaları* ve soyun bozulmasına yol açmaları, Bozkurtların Ölümü'nün kaynağındaki fitnenin başında yer almaktadır zaten (ay. 70-1).

Çok çarpıcı olan nokta, hiç de "kannışlı" bir Çin-kadını olmayan, tersine olağanüstü sert, savaşçı ve güzel bir Türk-kadını idolü olan Ay Hanım'ın dahi, kazandığı etki ve güçle, Bozkurtların Dirilişi'nin önünde engel haline gelmesidir! Dokuz Oğuzların lideri olan Ay Hanım, güzelliği ve karizması ile Gök Türk Beylerinin gönüllerini çalmakta, üstelik hiçbirinin evlenme teklifini kabul etmeyerek, üstelik bazılarını dövüşte yenerek onurlarını kırmaktadır. Bu nedenle, Gök Türk Beyleri, Ay Hanım'ı bertaraf etmek için Dokuz Oğuzlar'a savaş açma kararı alırlar! (ay. 539 vd.). Birçok Gök Türk savaşçısının, âşık oldukları bu kadını bizzat öldüren kahraman olmak için çabaladığı çarpışmada Ay Hanım ölür; peşinden, ona en çok âşık olan (hâkeza daha önce onun tarafından dövüşte yaralanmış olan!) baş kahraman, Kür Şad'ın oğlu Urungu, Ay Hanım'ın ölüsünü kucaklayıp atına atlar, atını dört nala uçuruma sürer ve intihar eder![6] Burada kadının, "Türk kadını" erdemlerinin

6 Bildiğim ve araştırdığım kadarıyla 'otantik' eski Türk efsanelerinde böyle bir hikâye, böyle bir motif yoktur. Bu bilgiyi teyit etmek için danıştığım değerli hocam Ümit Hassan da bildiği kadarıyla olmadığını söyledi – ki onun "bildiği kadarı"ndan ötesini zaten kim bilecek? Atsız, *Bozkurtlar* roman çiftesinde 'gerçek'-efsanelerden de yararlanmıştır ama bu intihar sahnesi bir 'gerçek'-efsaneye dayanmaz, onun kendi kurgusudur.

şahikâsında bile dursa nifak kaynağı teşkil etmesi aşikârdır; erkek kardeşliğinin-yoldaşlığının kadının öldürülmesi üzerinden, kadın tehlikesinin bertaraf edilmesi üzerinden kurulması da aşikârdır.

Özellikle *aseksüalizmi* tekrar vurgulamak istiyorum. Bir tür 'erotik' heyecanla tasvir edilen dövüş ve öldürme sahneleriyle dolu olan bu roman çiftesinde hiçbir sevişme tasviri yer almaz; sevişmeden, hiçbir 'aşaması' veya biçimiyle, örtülü olarak ya da mecazla bile bahsedilmez. Türk kızları/kadınları, sertlikleriyle, *erkeksilikleriyle*, cinselliklerinden sanki arınmışlıklarıyla görünürler. Âşık olmaktan ziyade hayranlık, saygı duyulabilir onlara. Çin kadınlarının bir zehir gibi taşıdığı ve yaydığı cinsellik ise, korkunç, yozlaştırıcı bir zaaftır. Ay Hanım, yine sert ve savaşçı, ancak âşık olunacak, kapılmacak bir kadın olarak belirir. Hatta "sevgi mi üstündür savaş/öç mü?" gibi ontolojik bir soru karşısında sendelemesine yol açacak kadar (ay. 528) kendinden geçirebilmektedir bahadırları, yiğitleri. Ancak onun çekiciliği de, olabildiğince aseksüel bir ihtiyatla tasvir edilir: "Kanış", "oynaklık", koku vb. *orospuca* kadınsı cazibe unsurları yoktur onda, *soyut, orospu-olmayan* bir güzellik vardır.

Atsız'ın tarihsel fantezisindeki akseksüalizmi, Levent Cantek'in "erotik ve milliyetçi bir ikon" olarak analiz ettiği çizgi-kahraman Karaoğlan'ın imgesiyle kıyaslamak ilginç olacaktır (Cantek, 2003). Karaoğlan da savaşçılığı ve sertliğiyle temayüz eden bir Eski Türk kahramanıdır, ancak savaştığı kadar sevişir de. Hatta bu çizgi-romanlardaki sevişme sahnelerinin ve çıplak kadın resimlerinin, Türkiye'nin popüler kültür ortamında 1970'lere kadar ağırlıklı bir erotik görsel malzeme işlevi gördüğü açıktır. Karaoğlan'da kadının, daha doğrusu *yabancı* (gayri Türk) kadının neredeyse doğal-yapısal olarak orospuluk istidadıyla tanımlanması çok açıktır; kadın cinselliğinin fitneye, yozlaşmaya, yoldan çıkmaya açılan kapı olarak tasviri de çok açıktır. Ancak bu, ateşli-cilveli kadın imgesinin bol bol, her fırsatta zuhur etmesini engellemez; bu imge maceraların kurucu unsurlarındandır. Karaoğlan'ın 'erdemi', hem cinsel olarak olağanüstü güçlü olması, hem de hiçbir kadına kapıl-

mamasında, onları sadece orospu olarak kullanıp geçmesindedir. Karaoğlan'ın, millî üstünlük iddiasını yabancı/öteki kadınlara 'karşı' kazanılan eril cinsel 'zaferler' üzerinden kuran –"kadınımız"ın iffetini ve dolayısıyla millî iffeti de bunun zımnında tanımlayan– anlayışın (soft-)pornografik bir numunesini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Bu parantezi kapayarak; Atsız'ın ve Türkçü akımın temel fikir ve ilham kaynağı olduğu Ülkücü Hareket ve MHP'de (Bora ve Can, 2000) kadının nasıl bir yere konduğuna da kısaca göz atalım. Hakim tutum, Atsız'ın yukarda aktardığımız metinlerindeki yaklaşımın devamı olmuştur. Genç Ülkücüler Teşkilatı'nın Mersin Şubesinin 1970 yılında yayımladığı bir bildiri, şu hitapla başlar: "Mersinli kardeşim! Delikanlım! Geleceğin namuslu anası, bacım!" (Öznur, 1999a: 208) *Ocak* Dergisinin 1969 Mart ve Nisan sayılarında Ayvaz Gökdemir imzasıyla yayımlanan "Evlilik ve Ülkücülük" başlıklı makale (Öznur, 1999b: 112-7), ülkücü kadın 'rejimi' hakkında derli toplu bir fikir verir. Yazının şiarı, kadınları siyaseten aktif olmaya çağırıyor gibidir: "Milliyetçilerin hanımları olmaktan milliyetçi hanımlar olmaya" davet eder onları. Fakat bu davet, kocanın yoğun siyasal etkinliğine anlayışla tahammül göstermekten başka bir anlama gelmemektedir. Zira ülkücü erkekler siyasal adanmışlıkları nedeniyle evlerine ve eşlerine yeterince –'yerleşik anlamda'– ihtimam gösteremezler – işte hanımların bu duruma dava bilinciyle katlanmaları hatta bundan gurur duymaları gerekir. Kadınlardan beklenen siyasal bilinç düzeyi, bu durumu "tahammül etme" olarak dahi düşünmeyecek şekilde içselleştirerek yuvanın yükünü sırtlamalarıyla sınırlıdır. Ayvaz Gökdemir,[7] kadınlara mahsus bir hürriyet tanımıyla bağlar 'davetini':

7 Kendisi 1970'li yıllarda Milliyetçi Cephe koalisyonlarında Öğretmen Okulları Genel Müdürü olarak "Komando Ayvaz" adıyla ünlenecek; 1990'larda DYP'den milletvekili seçilecek ve bakanlık yapacak; '90'ların sonlarında verdiği bir demeçte, Türkiye'nin içişlerine karışmakla suçladığı Alman Yeşiller Partisi'nin kadın milletvekili Claudia Roth'tan "fahişe" diye söz ettiği için yargılanacak ve mahkûm olacaktır.

"Hürriyet, her varlığın kendi yaradılış gayesine uygun olarak, kendisine bağışlanmış olan kabiliyetleri azami verimle kullanabilmesinin maddi ve manevi imkân ve şartlarının hazırlanmasıdır. (...) Çok defa ve maalesef, hür geçinen bir bayan, boynunda sallanan pahalı boncuk dizisinin, sırtındaki kürkün, bileğindeki hiçbir manaya bağlı olmayan bileziklerin haram ve hırsızlık parası ile alınmış olduğunu ve kendisini en basit maddi seviyede esir etmek için olduğunu bilememektedir. Olmaz, olmaz! Kadının çokça hürriyet lafı etmesi bile zararlıdır. En hür (!) kadınlar, en çok mahkûm ve esir olanlardır."

Ülkücü hareketin militan ve kitlesel örgütlenme yapısı bünyesinde kadınların varlığı ve etkinliği daima ikincil kalacak; 1980'lerden sonra feminizmin İslâmcı cenahta meydana getirdiği büyük etki de burada kendini hemen hiç göstermeyecektir.[8] Bu, başlı başına üstünde düşünülmesi gereken bir noktadır. Burayı, ülkücü milliyetçiliğin temel güdüleyicisi olarak millî tehdit algısı ve teyakkuz hali ile Türkiye'de erkek kimliğinin kuruluş ve sürekli yeniden-kuruluş dinamiği arasındaki bağıntıyı gösteren bir ipucu olarak işaretliyorum. İzleyen başlık altında da zaten buna döneceğiz.

Serdengeçti: "...sözde İnkılâpçıların, Sokakta Kafeslemek İçin Kafes Arkasından Kurtardıkları Kadın..."

Çıkardığı derginin adıyla özdeşleşerek, zaten 'kavga adamı' kimliğini de vurgulamaya uygun olan "Serdengeçti" adıyla

8 Bora ve Can, 2004: 307-14. 2004 yılının ilk aylarında TRT'de yayımlanan bir televizyon tartışma programında, MHP üst yöneticilerinden (ve Mart'taki yerel seçimlerde partisinin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan Adayı) olan Meral Akşener, kadınları siyasete katılmaktan alıkoyan toplumsal kültür ve cinsiyet eşitsizliği üzerine hayli 'cesur' bir konuşma yapmış; kendisinin bu mevkilere gelebilmesinin –DYP'de iken İçişleri Bakanlığı dahi yapmıştı– istisnaî bir durum olduğunu, oysa kadınların siyasetteki varlığının bu tür istisnai fırsatlara veya büyük fedakârlıklara bağlı olmaması gerektiğini vurgulamıştı. Ancak Akşener'in bu çıkışı 'münferit'tir, MHP ve Ülkücü Hareket 'erkek' kimliğini ve endoktrinasyonunu sürdürmektedir.

anılan Osman Yüksel (Yılmaz, 1998), *popülist* kimliği baskın bir milliyetçi-muhafazakâr söylem kurmuştur; milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin popüler bir melce bulması sürecinde temsili önemi olan bir ajitatördür (Bora ve Canefe, 2002: 651-9; Bora ve Erdoğan, 2003: 641-3). 1960'larda AP'den milletvekilliği yapmış, sonra hem MHP'de hem MSP'de yer almıştır. 1940'ların sonlarına dek bir aydın hareketi hüviyeti taşıyan Türkçü muhalefetin taşra kökenli üniversite öğrencileri vasıtasıyla "avamlaşmasına" giden yolu açanlardandır. Bu popülerleşme yolunun açılmasında bir de dinî hassasiyetlere dayalı tepkilerin eklemlenmesi önemli olmuştur; Serdengeçti'nin inkılâplara sert ve galiz bir şekilde meydan okuyan çıkışları bu bakımdan da etkili bir rol oynamıştır. Ajitatif hitabetinde 'muharrik güç' olarak anti-komünizmi kullanmış; köylü-taşralı 'basit halk adamı' kimliğini vurgulamanın bir aracı olarak, anti-kozmopolitan, saldırgan, *faşizan bir erkek dili* kurmuştur.

Altı çizilmesi gereken bir nokta, Serdengeçti'nin inkılâplara cephe alan bir söylem kurmasıdır. Tek Parti rejiminin koşulları vb. nedenlerle öncesinde zımnen ya da 'içerden' eleştirilen inkılâplar, onun dahil olduğu milliyetçi-muhafazakâr kuşağın *reaksiyonerleri* tarafından, açıkça ihanet veya yozlaşma sebebi olarak damgalanacaktır. Serdengeçti örneğinde, bu 'karşı-inkılâpçı' söylemin kuruluşunda kadın imgesinin oynadığı rol önemlidir.

Osman Yüksel, 1940'ların ikinci yarısında yayımlanmış yazılarında (Serdengeçti, 1992), inkılâpların Türkiye toplumunda yol açtığını düşündüğü yozlaşmanın temel bir alâmeti olarak, cinsel serbestînin yol açtığı ahlâksızlığı görür ve dönüp dolaşıp bunu konu eder. 'Rezaletin' merkezinde, kadın vardır:

> "Ailesine, kocasına, çocuklarına bağlı eski namuslu Türk hanımı, asrî bayan adıyla piyasaya bol bol sürülerek, bugünkü ahlâkî çöküntümüzün belli başlı amillerinden olmuştur." (agk. 69)

Kadın, ilk bakışta, edilgin bir mağdur gibi görünür burada; *piyasaya sürülen* bir 'şey'dir. Onu bu hale koyanlar, inkılâpla-

rın taşıyıcısı olan, Batılılaşmış bürokrat-şehirli takımıdır: "Bu şehrin insanlarının mabutları ceplerinde (para), mabudeleri (kadın) yataklarındadır" (agk. 17). Zaten Batıcı inkılâpçıların *kadınları kafes arkasından sokakta kafeslemek üzere kurtardığını* söyler (akt. Yılmaz, 1998: 182)! Öte yandan, yukarda aktardığımız cümlede Batıcı modernistlerin kurbanı olarak konumlandırılan mağdur kadın, aynı zamanda –ve aynı cümle içinde– etkin bir fail (amil) olarak suça/sorumluluğa ortaktır. Orospulaştıkları için kurbandırlar; ama orospular olarak toplumu bozmaktadırlar.

Osman Yüksel, kadınlara "rasgele birdenbire verilen geniş hürriyetler"i (Serdengeçti, 1992: 85), taklitçi Batılılaşmanın en zararlı yönlerinden biri olarak belirler. Zira bu aynı zamanda komünizmin gelişeceği zeminin hazırlanması anlamına da gelir ona göre. "Niçin evlenmiyorlar?" başlıklı yazısında, kadınların toplumsal hayata katılmasının ve bunun yol açtığı orospulaşma istidadını, bir 'sosyal yara' olarak ele alır:

> "Cinsî hayatın başıboş bırakılması... [nedeniyle] birçok gençler pek haklı olarak böyle bir cemiyet içinde evlenmenin doğru olmadığı fikrindedirler. *[Gençler = erkeklerdir Evlenme meselesinin öznesi = erkeklerdir. – T.B.]* Sokağın, sinemanın mahsulü olan bir kadından hayır gelmeyeceğini söylüyorlar. (...) Fazla görüş, fazla temas, fazla insanın tek yol üzerinde yürümesi, evinde çoluğuyla çocuğuyla meşgul olması lâzım gelen kadını sokağa, sosyeteye çekiyor. Bu hali gören gençlerimiz cinsî arzularını da bol bol kolayca tatmin edecek imkânları buldukça niçin evlensinler? (...) Buna karşılık birçok genç kızlarımız kocasız kalıyor. Hayatlarını kazanmak için hayata atılıyorlar. Kızlıklarını, kadınlıklarını unutuyorlar. Kadınla erkek arası acayip bir mahlûk haline geliyorlar. Dairelerin, iş yerlerinin ciddiyetini bozuyorlar; bu kadınlar evlenmiyorlar. Evlenmek isteseler de artık bunları kimse almıyor. Bilhassa hükümet merkezi bulunan Ankara'da bunlardan pek çoktur. Umum müdürlerin, müdürlerin etrafı bu kısa saçlı, uzun tırnaklı bayanlarla çevrilmiştir. Diğer taraftan birçok erkekleri-

miz işsiz güçsüz boş gezmektedirler. Çünkü yerlerini bayanlar işgal etmiş, onlar bu işlere tercihan alınmıştır." (agk. 70-2)

Buradaki kadın düşmanlığı, numuneliktir. Toplumsal hayata katılan kadın, otomatik olarak orospu olmuyorsa şayet; yine otomatik olarak, modernist rejimin uyguladığı bir tür 'pozitif ayrımcılığı' istismar eden liyakatsiz ve çirkin bir mahlûk olmaktadır.

Serdengeçti'nin 'gariban basit adam' adına söz alan popülist söylemindeki kadın düşmanlığının, aynı zamanda bir elit düşmanlığıyla, daha uygun deyişle *belirli bir elite* düşmanlıkla örtüştüğüne de dikkat etmeliyiz. Modernist reformlarla özdeşleşen ve bu reformlar vasıtasıyla üst sınıf konumunu devam ettiren kadın zümresi üzerinden, şehirli modern-Batıcı elite lânet eder, o. İş yerlerini işgal eden 'ucube' kadınlarla ilgili yazdıklarını, taşralı alt ve alt-orta sınıfların yükselme hırslarını ve tehdit algılamalarını da hesaba katarak okumak gerekir. Diyebiliriz ki tahsilli kadınlar, yerleşik şehirli elitin 'yumuşak karnı' olarak algılanmaktadır. Serdengeçti'nin nefreti, özellikle kırda kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması ve aile içi geleneksel otorite yapılarının değişime uğramasıyla 1950'lerden sonra gündeme gelecek olan *yeni patriarkal pazarlığı* da (Kandiyoti 1997: 176) haber veren bir nevi 'öncü savaş' mücadelesini yansıtır![9]

1969'da CKMP adına yaptığı bir radyo konuşmasında, mevcut rejimin ülkeyi kültürel ve ekonomik olarak emperyalizmin nüfuzuna açtığından yakınırken, yozlaşmanın bu had safhasını, 'kadınlarımızın yabancıların orospusu olması' üzerinden anlatacaktır:

9 Kandiyoti, Ayşe Öncü'nün bulgularına dayanarak, Cumhuriyeti Türkiyesi'nde yüksek tahsilli kız öğrencilerin tutarlı biçimde daha çok varlıklı ailelerden geldiğini hatırlatır; okuyan ve meslek sahibi olmaya aday olan kızlar, şehirli-tahsilli elitin kendini yeniden üretiminde bir süreklilik etmeni ve bir 'simge'dir. Agk. 71. Kandiyoti ayrıca, Ortadoğu ülkelerinde kadın özgürlüğünü savunan üst sınıf erkeklerle bunu bir tehdit olarak algılayan alt sınıftan erkekler arasındaki gerginliğe işaret eder. Agk. 173.

Atsız'ın "Çinli kadın"ı şeytanlaştırması da, kendini alt sınıflarla özdeşleştiren veya madun konumunda gören radikal milliyetçi söylemin, yerleşik elite ve kentsoylu üst sınıflara yönelik hıncım o zümrenin kadınını hedef alarak dillendirmesinin bir örneği sayılabilir.

> "Eski Yunan'ı, Roma'yı, Bizans'ı yalnız eserleriyle değil, adet ve ananeleriyle yaşatmaya çalışıyoruz... Esir pazarları kuruyor, kızlarımızı soyarak, bu pazarlarda teşhir ediyor, turistlere satıyoruz! (...) Başıboş sahipsiz [yurtdışına çalışmaya giden – T.B.] giden bu kızlar, kadınlar orada çabukça yoldan çıkıyorlar. Biz, yirminci asır Türkleri ne bedbaht insanlarmışız. Bir gün olup, karılarımızı, kızlarımızı yabancıların kucaklarında mı görecektik?" (akt. Yılmaz, 1998: 174, 179)

"Özlediğim Âlem" başlıklı makalesinin girizgâhı takip eden ilk paragrafı, kadınla ilgilidir, Serdengeçti'nin. Toplumsal ütopyasının ilk sıradaki 'fantezisi', kadını "evinin dairesinden çıkartmamak"tır:

> "Bir âlem özlüyorum ki: Orada kadınlar dıştan kızarmasın, boyanmasınlar. Yüzlerine bakınca kızlık ve gerçek kadınlığın kendine has o güzel edepli utancıyla içten kızarsınlar. Kadın sokakta yırtık yırtık dolaşmasın, erkeklerle dalaşmasın. Özlediğim âlemde kadın, sözde inkılâpçıların, sokakta kafeslemek için kafes arkasından kurtardıkları kadın, hayvanî ihtirasların dindir[il]diği bir zevk âleti haline, piyasanın en bol, en ucuz metaı haline getirilmesin. Dairelerde kadın, zani bakışların, şehevî akışların istilâsına uğramasın. Kadın evinin dairesinden çıkmasın. Yuvasının âşığı, evinin âşığı olsun. 'Cennet anaların ayakları altındadır' sözünün sırrına erişsin; ana olsun." (Serdengeçti, 1992: 147)

Osman Yüksel Serdengeçti'nin dilinde dikkat çekici bir özellik, kadınların ve cinsler arası münasebetlerin yozlaşmış halini tasvir ederken, 'iç gıcıklayıcı' bir argoya meyletmesidir. "Erkekli dişili" bir arada bulunma hallerinden sarkastik bir dille bahsederken, rezaleti tasvir vesilesiyle, 'pornografik' bir dile kayar. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin –inkılâpların yanı sıra solcu hocaların etkisine bağladığı– skandal vaziyetini anlatmaya şu 'sahne'yle başlar:

> "Merdiven dibinde 3-4 erkek talebe var, yukarı doğru bakıyorlar... Acayip, bu da ne olacak ki demeyin! Ayıp değil, siz

de bakıyorsunuz! Manzara enfes. Kız talebeler kısa etekleriyle kıvrana kıvrana yukarı çıkıyorlar; ta üst kattakiler dahi görünüyor." (Serdengeçti, 1992: 39)

Hocayı 'ayarlayarak' ders geçme imkânından bahseden kız talebe, "yarın evine gider, birlikte boş yerlerimizi doldurturuz" diye konuşuyordur (agk. 41). Bir kız, bir erkek öğrencinin ateşli bir aşk romanını birlikte okuyuşlarına tanıklığını aktarırken, Osman Yüksel şöyle der: "Artık siz de iyice doldunuz, kalkıyorsunuz" (agk. 44).

Şehirli gençlerin "geliş gidiş, oynayış ve apaçık münasebetleri" ona, Anadolu hapishanelerinde kız kaçırmaya teşebbüsten, zina suçundan, sarkıntılıktan mahkûm olmuş, genç insanların 'dramını' hatırlatır. Onların birçoğu kızların "tüyüne bile dokunmamış"ken namus belâsına hapis yatmaktadır, oysa berikilere her şey serbesttir (agk. 18). Kınama ve utancın altındaki hasedi açığa çıkartan bir hayıflanmadır bu.

Neticede haset dili bastırılacaktır, zira "piyasaya sürülmüş kadın bolluğu"nun sebebiyet verdiği yıkıcı sonuçlar katlanılamayacak kadar ağırdır, Osman Yüksel'in bakış açısından. Fatmagül Berktay (2003: 134, 141-2), 19. yüzyıl İngiliz popüler kültüründeki kadın imgesinin ve onu kuşatan muhafazakâr ideolojinin, erkeklerin kadın cinselliğine kapılmaması gereğini meşrulaştırırken; yaşam gücünü, toplumsal ilerleme cevherini ve emperyal gücün korunmasını simgeleyen ersuyunun israfını önleme misyonuna yaslandığını aktarır. Serdengeçti, bu Victoria Çağı paranoyasının yerli mümessilidir âdeta:

> "Beyoğlu, millî bünyeyi kemiren bir frengi illeti... (...) Beyoğlu, Anadolu'nun göz nurunu, alın terini, belsuyu haline getirir ve içine çeker..." (Serdengeçti, 1992: 114)

Osman Yüksel, AP'den –MHP'nin öncülü olan– CKMP'ye geçmiş ve 1969 seçimleri öncesinde bu parti adına yaptığı radyo propaganda konuşmalarında CKMP'yi "ürkek değil erkek parti" sloganıyla tanımlamıştı. Bu efelenmeyle, iktidardaki AP'nin "renksiz" ve komünizme karşı yeterince kararlı olma-

yan çizgisine dokunduruyordu. Aynı slogan, MHP tarafından 1999 seçimlerinde RP/FP'ye karşı kullanılacaktır – söz konusu partinin 28 Şubat 1997 askerî müdahalesi karşısındaki teslimiyetçiliğini ve özellikle de kadınlara "kamusal alanda" başörtüsü yasağı uygulanması karşısındaki etkisizliğini yermek üzere!

"Ürkek değil erkek" sloganı, Serdengeçti'nin ideolojik söylemini özetlemeye gerçekten uygun slogandır. O, "lâfı dolandırmadan" "dümdüz söyleyen" *erkekçe* dili ile milliyetçi-muhafazakâr siyaset dilinin bir erkek dili olarak kuruluşunda deyim yerindeyse 'ar perdesini yırtan' öncülerden biri olmuştur.[10] Erkekçe konuşuyor/eğliyor görünmek ve bunun altını çizmek, Batılılaşmış ve solcu erkeklerin cinsî geniş mezhepliliğine ve kadınsılığına yönelik imalarla birlikte, milliyetçi-muhafazakâr söylemin bir stratejisi olarak yerleşikleşmiştir. Bu noktada, belirli bir erkeklik tarzının, farklı erkekliklerle rekabet halinde bir *hegemonik erkeklik* olarak kuruluş sürecinden (Nagel, 2000: 66) söz edebiliriz; tabii kadınlara ve eşcinsellere yönelik nefretin, erkek olma sürecinin ve dolayısıyla hegemonik erkekliğin bir parçası oluşunu da (Yuval-Davis, 2003: 189) hesaba katarak... Milliyetçi-muhafazakâr/sağ erkek dili, kuşkusuz nevzuhur değildir ve sağla da mukayyet değildir. Fakat bu dilin hegemonik erkekliği tanımlamaya dönük bir meydan okumayı ifade ettiğini; Türkiye'nin 1950'lerden 1970'lere uzanan siyasal kutuplaşma sürecinde bu meydan okumanın solu da hegemonize etmeye açık bir etki yarattığını sanırım ileri sürebiliriz.

Milliyetçi-muhafazakâr söylemin hegemonik erkekliğin kuruluşuyla eklemlenmesi bakımından üzerine düşünülmeye değer olan bir başka sav olarak şunu ortaya atabiliriz: Türk milliyetçiliğinin yüksek tehdit algısı ve teyakkuz hali, erkek kimliğinin inşası ve sürekli yeniden inşasının (Kandiyoti, 1997: 75) kaynağındaki 'maçist' tehdit algısı ve teyakkuz hali ile iç içe

10 Örneğin Atsız'ın da "dobra" ve meydan okuyucu bir dili vardı; fakat onunki neticede yine bir 'aydın' diliydi. Serdengeçti ise argoya başvurmuş, avamca konuşmuştur. Belki bunu, onun hidayete erdikten önceki –bazı aktarımlara göre bilahare de tamamen sona ermeyen– hedonist-'sefih' yaşantısıyla bağlantılı düşünmeliyiz.

geçiyor olmalıdır. Theweleit (1995b: 22), faşist erkek-öznenin kendi hayatını [*Leben*] sevmesinin ancak hayatta kalmayı [*Überleben*] sevmek olarak anlam kazanabildiğini söyler. Zira hayatı sevmenin başka yolları, başka hayat enerjileri, cinsellik dâhil, benliğin 'çözülmesine' elverirler; tehlikelidirler. Duygusal enerjisini millî bekaya odaklamış ve bu teyakkuz hali içinde var olan bir 'psişe' de, cinselliğe ancak bir güç ve iktidar edimi olarak cevaz verecektir, o halde kendini 'koyuvermemeye' azamî dikkat sarf etmelidir.

Necip Fazıl: Hem Ahlâk Hem Şehvet

Türkiye'de İslâmcılık, 1940'ların ortalarından 1980'lere kadar uzun bir dönem boyunca milliyetçi-muhafazakâr şemsiyenin altındaydı; onun bir dalı sayılabilirdi. 1980'lerden sonra müstakil bir ideolojik kimlik ve politik hat olarak kendini ayrıştırmaya yöneldi. Tutarlı bir ayrışmadan söz etmek zordur. Türk İslâmcılığı, ana akımı itibariyle, hâlâ milliyetçi-muhafazakârlığın bir bileşenidir (Çiğdem, 2001: özell. 35-64 ve 107-43).

Necip Fazıl Kısakürek, sözünü ettiğimiz uzun dönem boyunca, hem İslâmcılığın müstakil bir politik hat olarak ortaya çıkması çağrısının öncülerinden olmuş, hem de aynı zamanda 'objektif olarak' milliyetçi-muhafazakâr ortalama ideolojinin yeniden üretimine kaynaklık etmiştir (Güzel, 2003). Necip Fazıl, –Topçu gibi, Peyami Safa gibi–, iki dünya savaşı arası dönemin Batılı idealist-spiritüalist düşüncelerinden ilham alıyordu. O da bu ilhamdan hareketle, modernizmin değiştirici hamle gücünü 'ruh' iradesine transfer ederek, "Asrı Saadetin" ihyasına dönük bir ***muhafazakâr devrim*** perspektifi türetti. Bu perspektifle, 'devrimci' bir İslâmcılık söyleminin inşasına katkıda bulundu.

1968'de yayımladığı *İdeolocya Örgüsü* (Kısakürek, 1986) Necip Fazıl'ın söz konusu çağrısını formüle ettiği manifestatif politik metnidir. Her şeyi holistik bir "İslâm İnkılâbı" şiarına bağlayan, totaliter-faşizan ve cemaatçi bir ütopya niteliğinde bir metindir bu. Burada elbette kadın meselesine de yer verilir:

"Bu inkılâbın kadınları, erkek veya horoz gördüğü yerde kukumavlaşan veya kaçacak delik arayan eski nesil kadınlarından hiçbirine benzemeyecek; Saadet Devrinin ulvî kadınlığına eş olarak, kendisine kudsî ölçünün yasak etmediği her yerde boy gösterecek[tir]." (*a.g.e.*, 238) "Bu inkılâbın kadınlarından, yüzde yüz İslâmî çerçeve içinde ve bilhassa kendi cinsi üzerinde yetiştiricilik vazifesiyle, muallim çıkacak, doktor çıkacak, hastabakıcı çıkacak, muharrir çıkacak, âlim çıkacak; ve bilhassa fahişe çıkmayacak, bar artisti çıkmayacak, sarhoş şarkıcı çıkmayacak, göbek atıcı çıkmayacak ve nihayet başıboş işçi ve memur yaftası altında cinsiyetini azmanlığa götürmüş pislik ve yırtıklık nevilerinden hiçbiri çıkmayacaktır." (*a.g.e.*, 238-9)

"Dava, ne kadını bir konserve maddesi gibi simsiyah çarşaflar içinde lehimleyip hava temasından uzak bulundurmak, ne de sokağa atılmış bir yemek gibi köpek nefslere peşkeş çekmektir." (*a.g.e.*, 328)

Necip Fazıl'ın İslâp İnkılâbı ütopyasının, farklı referanslarla da olsa, Kemalizmin benimsediği, hem "Eski Kadın"a hem "Batılı Kadın"a faik olarak yüceltilen Yeni Kadın idealini devam ettirdiğini görüyoruz. Onda, Batılı Kadın'ın mütekabili, Cumhuriyet inkılâplarının ortaya çıkardığı "Modern Kadın"dır. Geleneksel-modern ayrımının modernlik kutbu, alışılageldiği üzere, orospulaşma istidadını işaretler. Burada dikkate değer olan, Necip Fazıl'ın Modern Kadın'ın içine düştüğü kötü hali tasvir ederken kullandığı 'tutkulu' dildir.

Bu nokta önemlidir: Necip Fazıl, kadını bir cinsel cazibe nesnesi olarak da 'önemser'.[11] *İdeolocya Örgüsü*'nde, kadın davası, "güzellik davası"na bitişiktir. Nitekim "Kadın" bahsi, kitabın "Beklediğimiz İnkılâbın Yönleri" bölümünde, "Sıhhat ve

11 Necip Fazıl 1983'de yazdığı "Kadın" adlı şiirinde de kadının bir "fikir" olarak simgesel ve sırlı tabiatını işler:

"Kalıp değil bir fikir.../ Elmas sorguçlu fakir; / Açıkta sırrı bakir; / Kadın... Çölde kaçan bir serap; / Yönü kementli mihrap.../ Madenî som ıstırap; / Kadın... Dipsiz hasrete tuzak; / En yakınken en uzak... / Tadı zehrinde erzak; / Kadın... Bir işaret, bir misal; / Ayrılık remzi visal.../ Allah'a yol bir timsal; / Kadın..."

(Kısakürek, 2001: 204)

güzellik" başlığı ile "Üreme ve türeme" başlıklarının arasında yer alır! "Bu inkılâbın kadınları, cihanın en zarif ve en cazibeli kadınları olacaktır" "Üstad"a göre (*a.g.e.*, 237). Kadınların kılığı-kıyafeti ve güzellikleri, –elbette onların iradelerinin üzerinde bir mesele olarak– 'kamusal' bir mesele olarak *düzenlenecektir*: "Kadın kılığının tabi olacağı had meselesiyle, bu had üzerinde bina edilecek güzellik davasını, en ileri din ve estetik adamlarından bir heyet tesbit edecektir." (*a.g.e.*, 328)

1970'lerin ikinci yarısında yayımladığı *Rapor*'lar dizisinin Şubat 1976'da çıkan ilkinde yer alan "Seks Faciası" başlıklı bölüm (Kısakürek, 1987: 116-20), Necip Fazıl'ın *inkılâpçı-muhafazakâr* kadın idealinin cinsel boyutuna dair mülâhazalarını öne çıkartır:

> "Kadın bir fikirdir, erkekte fatihlik sembolüdür..."
>
> "Şehvanî his helâlinden tatmin edilmek ve kontrol altında tutulmak şartıyla Allah Resulünün ulvi mizacına uygun ve dolayisiyla Islâmiyet'te makbuldür. Kadının erkek üzerindeki rolü de Allah'a erme yolunda yardımcıdır ve bizde, papasvarî bir riyazet ve kadından mahrumiyet rejiminin hiçbir değeri olmamak şöyle dursun, köstekleyici ve tutucu bir etkisi vardır. Bütün dava, nefsin, şeriatla kayıtlı hakkını vermekten ibarettir ve büsbütün kadından ve hayvanca bir şehvaniyetten ibaret kalmak da aynı derecede şeytanîdir. (...)
>
> İşte şimdi ülkemizi köpürten kadın alâkası, bu ikinci neviden şeytanî sevkin son kertesini gösteriyor. (...)
>
> Dünkü kadın, mahfaza içinde mahfaza, perde ardında perde, bibir mefküreleştirme vasıtasının sakladığı sonsuz bir kıymet gibi, erkek ruhuna nakşedilmiş, çözülmesi gereken bir şifre, bir bilmece, bir sırdı. Bugünkü ise 50-60 kilo, derisi yüzülmüş cılk et ve bütün tılsım nahiyeleri galiz birer maddecik halinde, sadece gaseyn ettirmeye memur bir cifedir. Böyle olduğu içindir ki, ressamın gözünde, eski muhteşem muamma olmak haysiyetini kaybetmiş ve bıçakla yarıla yarıla boş yere cevheri aranan bir tohum gibi (dekompoze – terkibi altüst) bir mahiyet almıştır. (...)

Bugün, güya gasp edilmiş haklarını kendisine verdiği için herkesten fazla devrimci geçinen Türk kadını bilmelidir ki, aynı devrim, kendisine kadınlığını kaybettirmiştir."

"*Kadın bir fikirdir, erkekte fatihlik sembolüdür...*" sözü, bir maçist şiar olarak, buradaki yakınmaya damgasını vurur: Arzulanan –istekten, tercihten, hedeflenenden değil tam anlamıyla *arz*udan söz ediyoruz-, keşfe açık bir *doğa* olarak tecrübe edilecek kadındır. Modern hayatın fazla açılıp saçılmaya ittiği kadın, orospulaşarak ahlâkî bir sorun yaratmakla kalmamakta, erkeği erotik bir keşif ve fetih heyecanından mahrum bırakmaktadır. Bu söylemin, toplumsal hayatta aktifleşmeyi bir iddia olarak taşıyan kadınlara ve feminizme düşmanca yaklaşan ortalama ve (post-)modern maçist söylemle ortaklığı açıktır: Bu kadınların 'kadınlıktan çıkmış', 'gudubet mahlûklar' olarak tasvirine, siyaseten muhafazakâr olarak tasnif edilmeyen modern erkek söylemlerinde de rastlamak zor olmayacaktır.

Sâmiha Ayverdi: "Eski Kadın" Nostaljisi

Necip Fazıl'ın metinlerinde erkek-özne (biz=erkek) çok açıktı; ama sadece onda değil, ele alınan metinlerde gizli özne ve zımnî 'insan' tanımı, hep erkektir – aslında söylemeye bile gerek yok. Bunu, milliyetçiliğin, kadınlar ***hakkında*** bir söylem oluşuyla (Chatterjee, 2002: 221) birlikte düşünmeliyiz. Milliyetçi söylem, kadın-özneden doğru ve kadın-özne varsayarak konuşmaz; kadınlar hakkında, kadınlara hitaben, erkek-biz'den doğru konuşur.

O halde, milliyetçiliğin ideolog kadrosunda istisnaî bir konum işgal eden, hem sayıca çok az hem de bastırılmış veya sınırlanmış olan kadın ideologlara kulak vermek, bilhassa ilgiye değer olacaktır: Onlar kadın-özne adına nasıl bir söylem kurmaktadırlar? Hakim (erkek) milliyetçi söylemin yeniden üretiminde kullandıkları özgün motifler nelerdir, yarattıkları nispî fark –varsa şayet– nerededir?

Türkiye'de milliyetçi-muhafazakârlığın ender kadın ide-

ologlarından Sâmiha Ayverdi'yi, bu bakımdan, en son örnek olarak, özel surette ele alacağız. Ayverdi (Azak, 2003), Türk milliyetçi-muhafazakârlığı yelpazesinde gelenekselci bir noktada durur. Modernliğe kötümserlikle bakar, nostaljizme de eğilimlidir: Osmanlı-Türk medeniyetinin İstanbul'da cisimleşen "yüksek kültürünü" özler (Bora ve Onaran, 2003).

Kadın konusu, Ayverdi'nin düşünsel ve edebî üretiminde süreklilik taşıyan bir izlek olmuştur. Ayrıca 1966 yılında "Türk Ev Kadınları Derneği"nin kuruluşuna öncülük ettiğini biliyoruz. Bu girişimine de yön vermiş olan düşünce, kadının "kütle terbiyesinde" bir rol üstlenmesi gerektiği ve bu rolü ancak bozulmamış bir aile yapısı içinde, kendisinin de bu yapıdaki sorumluluğunu müdrik olması halinde oynayabileceğidir. Onun muteber bir özne konumu atfettiği kadın, ev kadınıdır, anne-ve-eş olarak kadındır. Bu olumlu/doğru kadın idealinin 'ötekisi' ise, söz konusu aile yükümlülüklerini zül addeden "refahlı" kadındır. Prototipini Batılı Kadının oluşturduğu bir kadın 'türüdür' bu.

Ayverdi'ye göre, Batılı/Modern Kadınla ilgili temel sorun, onun annelik vasfının aşınmasıdır: "Erkeği ile yarışta olan kadının çocuğu artık kendisinin değil, kreşlerin malıdır. (...) Şefkat, muhabbet ve insanî vasıflardan mahrum nesiller [yetişmektedir]. (...) "...kadın iş yerlerinden yorgun ve bîtap eve dönünce çocuk yetiştirmek fırsatını bulam[az]" (Ayverdi, 2002: 35). Böylece hem nüfus artmamakta, hem de mutsuz nesiller yetişmektedir. Ayverdi şöyle seslenir: "Hanımlar söyleyin bana, bir kadın için evlât mı mühimdir, yoksa eğlence mi? Evlâtları gözünden çıkmış, onları Allah'ın emaneti olarak görmemiş bir kadına nasıl ana denebilir?" (*a.g.e.*, 223). Ana denemeyen kadına, salih anlamıyla kadın da denemeyecektir, bu telâkki içinde. Batılı/Modern Kadın modelinin düştüğü bu zilletin doruğu ise, "*çocuksuzluk töhmeti*" olacaktır (Ayverdi, 1982: 69).

En önemli romanlarından *İbrahim Efendi Konağı*'nda Sâmiha Ayverdi, Osmanlı'nın son döneminde başlayan modernleşme süreciyle beraber, Türk kadınlarının da onları Batılı Kadına benzetecek yola girdiğini tesbit eder:

"Kadın, tahtından inmiş ve sokaklara dökülmüştü. On üç, on dört yaşında kızlar, saatlerce gaz, tuz veya et vesikası almak için kalabalıkların ortasında bekliyor; ya da günlük ekmek istihkakı için gide gele tevzi odalarının kapısını aşındırıyorlardı. Pek tabii ki bu arada, evinin içinde duymadığı sözleri işitiyor, yabancısı olduğu muamelelere maruz kalıyor; icap ederse mücadele eğliyor, itişiyor, dövüşüyor, *hatta fırsat bulunca sevişiyordu da* (abç.). Kadın artık sokağa çıkmıştı. Bu, onun lehine miydi? Aleyhine mi? Henüz bilen yoktu. Fakat evinden çıkmıştı ve bir daha da giremeyecekti." (Ayverdi, 1982: 309-10)

Ayverdi'nin, bu gidişin lehe mi aleyhe mi olduğuna dair fikri elbette açıktır: Aile ve çocuk yetiştirme nizamını bozan yeni medeniyet, büyük bir yozlaşmayı beraberinde getirmektedir. "Yeni kadın"a tanınan sözüm ona hürriyetler, onu annelikten uzaklaştırma pahasına verilmektedir. Kadın-erkek eşitliği şiarı, kadını *kadınlığın cevherinden* mahrum bırakan bu dönüşümü perdeleyen bir demagojidir, Ayverdi'ye göre:

"Allah kadına kimsenin erişemeyeceği bir imtiyaz vermiştir ki o da analık mevkiidir. Ama biz kadınlar bu yüce imtiyazın takdirinde yanlış olduğu kadar boş da olan bir inatla durmadan 'kadın-erkek eşitliği' teranesiyle kendimizi küçük düşürüyoruz. (...)

Muamelede nezaket, dürüstlük ve hakka riayet gibi hususlar, kadına tanınması gereken imtiyazlardandır. Ama bu da kavga dövüşle elde edilemez. (...) Kadınların açtığı bu eşitlik davası hakim olarak aklıselimin karşısına çıkacak olursak dava kendiliğinden düşer. Zira erkek, bir ruhî ve derunî olgunluk ve kemal hâsıl edemedikten sonra, sen istediğin kadar dava üstüne dava aç... Neticesi akametle biter. (...)

Türk toplumunda köy kadınının ezilmekte olmasının sebebi erkeğin kabalığı ve iyi yetişmemiş olmasından ileri gelmektedir. Bu haksızlığı düzeltmek için bir fantezi eşitlik yaygarası koparmak yerine erkeği eğitmek gerekmektedir." (Ayverdi, 2002: 34)

Ayverdi de, Kemalizmle milliyetçi-muhafazakârlığın ortak izleğini sürdürmekte; asıl ciddi sorunların muhatabı "esas kadın" olarak köy kadını ile kadın haklarıyla bir fantezi olarak meşgul olan şehir kadını arasında bir ikilik kurmaktadır. Zaten onun için kadın sorununun çekirdeğinde, kadın hakları "teranesinden/yaygarasından" görece esirgenmiş köy kadını değil, yaşanan yozlaşmanın amili haline gelmiş bulunan şehir kadını durmaktadır. Kendi söyleyişiyle, Türkiye'nin kadın meselesi ancak "çalışmayan varlıklı veya aşırı refahlı kadın" zümresinin "kazanılmasıyla" bir düzene girebilecektir (Ayverdi, 1976: 294).

Bütün muhafazakârlar gibi, hedonizmi, modernliğin yol açtığı yozlaşmanın esaslı bir tezahürü sayan Ayverdi, yine muhafazakârlığın 'evrensel' meşrebince, kadını da bu hedonist tehdidin nesnesi, cisimleşmesi olarak görür. Kalfalar ve halayıklar tarafından 'rehabilite edilme' imkânına sahip bulunan Eski Kadın'ın, o "güzellikten yorulmuş hanımlar"ın hayatındaki (Ayverdi, 1982: 214) zevk-ü safa hali sevimlilikle tasvir edilirken; Yeni Kadın'ın hayatta aktif olması ve ondan bir biçimde zevk alması ihtimali, hemen cinsel başıboşluğu, 'yoldan çıkmayı' çağrıştırır. Burada, Osman Yüksel örneğinde de dikkat çektiğimiz gibi, nesne/kurban/mağdur olmakla, başka deyişle *nesnel açıdan orospulukla,* fail/suçlu olmak yani *öznel açıdan orospuluk* arasında hızlı bir geçişkenliğin varlığını gözden kaçırmamalıyız. Nitekim Sâmiha Ayverdi, varlıklı/şehirli Yeni Kadın'ı bir *iç düşman* olarak tasvir eder – en 'düşük' Soğuk Savaş imgeleri de eksik değildir bu tasvirde:

> "Zamanını kumarda, gece kulüplerinde, çeşitli eğlence yerlerinde, sinema, tiyatro, berber, terzi gibi sırf şahsî zevk, itiyat ve ihtiraslarını karşılama yolunda geçirmekte olan bu varlıklı kadın, memleketin yalnız kaybolmuş zümresini değil, aynı zamanda zararlı ve hatta tehlikeli sınıfını teşkil etmektedir. (...)
>
> "Bu kadın, maazallah ancak Moskof çizmesi evine, Moskof pençesi kesesine girdiği zaman daldığı gaflet uykusundan uyanabilir. Hem öyle bir uyanış uyanır ki, bütün varlık ve dir-

liklerinden soyunup kendini bir imalathanenin içinde, bir izbenin ot yatağı üstünde bulduğu vakit, günahının dehşetini anlar." (ay. 295)

Ki zaten Türk kadınının hedonizme kapılmasını ve orospuluğa meyyal hale gelmesini, modernizmin nesnel dinamiğinden öte, dış kaynaklı, üstelik Rus ("Moskof") tesirine bağlı bir süreç olarak düşünür Ayverdi. İstanbul kadınını "bozanlar", Ekim Devrimi'nden kaçarak İstanbul'a sığınan Beyaz Rus göçmenler olmuştur: "Lükse olan düşkünlükleri yüzünden Türk zenginleri ile dostluk kuran kadınlar ne kocalarının ne çoluk çocuklarının şerefini düşünmeden hareket ederlerdi ki, bu alışkanlık gene onlardan kalmış bir zehirli miras değil miydi?" (Ayverdi, 2002: 134). Ayverdi, bir zillet çukuru olarak "yabancı erkeklerin karısı olma"yı (Ayverdi, 1982: 184) dahi olağan kılan bu tehdit karşısında, "Türk kadını[nın] hem tarihinden hem imanından gelen bir haysiyet ve namusunu koruma içgüdüsü"ne sığınır (Ayverdi, 2002: 88).

Bu yazıda ele aldığımız örnekler arasında sadece Osman Yüksel, Eski Kadın'la Batılı/Modern Kadın arasında bir millî üçüncü yol olarak Yeni Kadın'ı model alan yaklaşımdan uzaklaşıyor, Eski Kadın'ı yüceltiyordu. Belki Nurettin Topçu'nun da zımnen 'Eski Kadıncı' olduğunu söyleyebiliriz. Diğerleri, Kemalizmin muhafazakâr-modern Yeni Kadın idealinin değişik versiyonlarını kurgulamaktaydılar. Samihâ Ayverdi'de özgün olan nokta, genel nostaljik yaklaşımı çerçevesinde, Eski Kadın'a özlemin çok güçlü ve zengin biçimde öne çıkmasıdır. Osman Yüksel'in temsil ettiği 'gerici' muhafazakâr yaklaşım, Eski Kadın'ı, bugünkü modern kötü/yoz kadının anti-tezi olarak, kadının *bozulmamış doğal hali* gibi tahayyül eder; onu ayrıca *anlatma* gereği duymaz. Samihâ Ayverdi ise, Eski Kadın'ı kadınlığın kültürel olarak başarılmış yüksek bir mertebesi olarak anlatır, metheder. Eski Kadın veya *Hanım* ya da Ayverdi'nin bir iki yerde kullandığı tabirle *Kadın Efendi*, Müslüman-Türk Osmanlı yüksek kültürünün ve bu yüksek kültürün taşıyıcısı olan üst sınıfın bir timsalidir:

"Eski kadının büyük çoğunlukla okuma yazması yoktu. Fakat ona cahil demek, yanlış olduğu kadar hatadır da. Zira eski kadın, kendisine medenî, vicdanî ve içtimaî formasyonunu veren bir şifahî kültüre sahipti. Bunun bir neticesi olarak da, memleket realitelerine aşina ve kelimenin tam manasıyla, vatanın su katılmamış evlâdı, her hali, her tutumu, duygusu, düşüncesi, yaşayış ve hayatının bütünüyle yerli ve millî damgasını taşıyan bir varlıktı." (Ayverdi, 1976: 291)

"Temizliği, titizliği, vakarı, ciddiyeti, sağlam ahlâkı ve efendiliği ile âleme mazbut bir cemiyet örneği veren bu kadın tipine, nasıl olur da dünyaca dudak bükülür?" (Ayverdi, 2002: 55)

Eski Kadın, "güzel ve akil"dir. Bilgi ve görgü sahibidir, bu aynı zamanda zevk ve estetik yaratıcılıkla birleşir (Ayverdi, 1982: 21). Doğrudan iffet timsali de olan bir tertip ve temizlik alışkanlığı vardır Eski Kadın'ın: "âdeta bir ince hüner halini almış olan temizlik..." (Ayverdi, 2002: 188). Onun eve hakim kıldığı tertip ve intizam, doğrudan doğruya, geleneksel toplumun ahenkli nizamını simgeler. Ayverdi böylelikle ev işini ve "yuva yapma" faaliyetini hem değerce yükselten hem de estetize eden bir yaratıcılık tasviri yapar ki, aslına bakılırsa modern/Kemalist Yeni Kadın imgesiyle bağdaşmaya fevkalâde müsait bir imgedir bu. Ayverdi'nin Eski Kadın'a atfettiği önemli hasletlerden birisi, koruyucu-kollayıcı tetikliğidir: "Kocasının, çocuklarının, evinin ve muhitinin üstüne daima gözü açık, dikkatli ve uyanık... Şer ve menfi tesirlere karşı zırhlı ve hazırlıklı bulunup kolayına gafil avlanmazdı." (Ayverdi, 1982: 24) Bu güzellemenin zımnında, Yeni Kadın'ın –onu orospulaştırmaya da müsait olan– *çocuksu gafilliğine* atıfta bulunulduğunu varsaymak yanlış olmayacaktır. Kemalist ideolojinin, kadının toplumsal ve siyasal etkinliğine kısıt getirirken, onu erişkin ve reşit olamayan bir çocuksu varlık olarak tasarladığı tesbitini hatırlayalım (Zihnioğlu 2003: 227 vd.).[12]

12 Zihnioğlu'nun Taha Parla'dan aktardığı gibi aslında Kemalist Ata kültü bütün yurttaşları çocuk yerine koyar, onları velâyet altında tutmak ister. Ancak kadınların çocuksulaştırılmasında 'ekstra' bir boyut vardır.

Ayverdi'nin Eski Kadm'ı ise tersine, kendi hayat sahası olan ev dairesi içinde uyanık ve 'akıllı' bir varlıktır; dahası sessiz de olsa bir güç merkezidir. "Anaya itaat ve muhabbet de küçük çapta merkezî kuvvete itaat demekti[r]" (Ayverdi, 2002: 306). Eski Kadın, *Kadın Efendi*, gerek kendisine tâbi olan alt sınıf kadınlar, çocuklar, yine alt sınıftan erkekler hatta kısmen rütbece üstü olduğu erkek aile üyeleri üzerinde usulca tatbik ettiği bir iktidara sahiptir. Ayverdi, başta *İbrahim Efendi Konağı* olmak üzere kimi eserlerinde bu gücün/iktidarın tasvirine bir hayli eğilmiştir.[13]

Ayverdi'nin Osmanlı elit/üst sınıf Kadın Efendisini yücelten nostaljisi ile Kemalist tahsilli orta sınıf kadınlarının elitizmi arasında bir mukayese yapmak, kuşkusuz çok ilginç olurdu. Böyle bir mukayesenin, özellikle kadınlar arasında kurulan sınıfsal hiyerarşi ve öteki-kadın (lar) hakkında kurulan imgelerin düşmanca keskinliği yönünden güçlü benzerlikler arz edeceğini varsaymak için nedenlerimiz mevcuttur.

Burada Görün(e)meyenler Hakkında Sorular... Ve "Fark Nerede"?

Bu makalede yapılan taramanın, tüketici bir envanter sunmadığını yinelemeliyim. Sözgelimi milliyetçi-muhafazakâr/sağ ideoloji üretiminin 'toplamı' içerisinde kadına ilişkin mamulâtın payının ve yerinin ne kadar olduğu, tartışmaya açıktır: Örneğin Nureddin Topçu'da kadın bahsinin arızî bir yer kapladığına bizzat dikkat çektim – ki aslında bu vakıa başlı başına birşeyler söylüyor bize.

Nicelikten bağımsız olarak, kadın 'meselesine' ilişkin tutumun, milliyetçi-muhafazakâr söylemin kurucu bir etmeni olduğunu ileri sürüyorum. Bunun böyle görülmemesi veya bu konunun –fazla yer kaplamamasından ötürü– hiç görünür olmaması, onun sorunsallaştırılmamasından kaynaklanıyor.

13 Eski Kadın erdemleri arasında, kocanın odalıklarla kaçamaklar yapmasına, bunları "alelâde suç" sayarak tahammül göstermek de vardır (Ayverdi, 1982: 219, 227, 259)!

Bu makalenin yazımına refakat eden tartışmalarda hep karşılaştığım soruya bağlayacağım bunu. Soru şuydu: Milliyetçi-muhafazakârlığın/sağın kadın hakkındaki söylemi, İslâmcılığın ya da Kemalizmin ya da solun –ve bütün bu akımların kendi içindeki versiyonların– kadın hakkındaki söylemlerinden ne kadar farklılaşıyor; anlamlı bir farklılaşmadan söz edilebilir mi?

Anlamlı bir farklılaşmadan söz edilebileceğini düşünüyorum. Milliyetçi-muhafazakâr söylem, 'ortalaması' itibariyle, kadını "modernizmin sıkıntıları"nın bir billurlaşma odağı olarak görüyor, buradan hareketle kadınların eve/mahrem alana geri gönderilmelerini istiyor; cinsiyet eşitliğine, *biçimsel-sözel düzlemde de*, karşı çıkıyor. Bu, farktır; burada, farklılık vardır. (İslâmcılığın, milliyetçi-muhafazakâr/sağ söylemle bitiştiği noktada buna koşut tutum aldığını, ondan ayrıştığı noktada bu konuda da farklılaştığını söyleyebiliriz.) Şurası önemlidir: Milliyetçi-muhafazakârlık, farkını (esasen Kemalizm ve soldan farkını) koyarken, özgül olarak kadın konusunda politik hasımlarına meydan okur. Kadınları "düşürdüğü" duruma işaret ederek, Kemalizmin ve solun millîliğiyle birlikte erkekliğini ("erkeklik şerefini") de sorgular.

Dikkate değer olan nokta, milliyetçi-muhafazakârlığın bu meydan okumasının, politik hasımları olan Kemalizm ve sol tarafından görmezden gelinmesidir. Başka konulardaki meydan okumalarla ilgili bol bol söz ve tutum hâsıl edilmiştir; ancak bu kadın düşmanı söylem karşısında, devamlılığı olan, ağırlıklı bir reddiyeci, savunmacı ya da teşhir edici ideolojik argümantasyon geliştirilmemiştir. Ele aldığımız, 1950'lerden 1980'lere uzanan –"feminizm-öncesi" olarak da anabileceğimiz– kesitte, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin "gericiliğini" teşhir eden "ilerici" söylem içinde, oradaki kadın tasavvurunun sorgulanmasına yönelik ilgi, pek az bir yer kaplar.

Bu göreli kayıtsızlığı, kadına bakıştaki zımnî bir ortaklığın belirtisi mi saymalı? O kadar ileri gitmekten yana değilim; fakat kadın "konusu"nun hiç önemsenmemesinin, ayrımsanmamasının bir belirtisi olduğu açıktır.

Bir başka merak konusu da şudur: Kadınlar bu ideolojik üretimi nasıl alımladılar? Milliyetçi-muhafazakâr ideoloji (ler)in kadın üzerine söylemi, bence esasen erkeklere hitap ediyordu; fakat milliyetçi-muhafazakâr cenahta 'imkân nispetinde' aktif olan kadınlar tarafından nasıl yorumlandığı ve onları nasıl/ne derece etkilediği de, meraka değerdir.

KAYNAKÇA

Afet İnan, (1958) *Herkesin Bir Dünyası Var*. Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Alemdaroğlu, Ayça, (2002): "Öjeni düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* - cilt 4: *Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 414-421.

Argın, Şükrü (2003) "Siyasetin Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* – cilt 5: *Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 465-89.

Arık, Remzi Oğuz (1974) *Meseleler*. Hareket Yayınları, İstanbul.

Atsız, Nihal (tarihsiz): *Bozkurtlar* (14. Baskı). Ötüken Yayıncılık, İstanbul. (İçindeki iki romandan *Bozkurtların Ölümü*'nün ilk basımı 1946, *Bozkurtlar Diriliyor*'un ilk basımı 1949).

— (1992a) *Makaleler I*. Baysan Basım ve Yayın, İstanbul.

— (1992b) *Makaleler III*. Baysan Basım ve Yayın, İstanbul.

— (1992c) *Makaleler IV*. Baysan Basım ve Yayın, İstanbul.

Ayverdi, Sâmiha (1976): *Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, Kültür Bakanlığı - Devlet Kitapları, İstanbul.

— (1982) *İbrahim Efendi Konağı*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, (ilk basımı 1964).

— (2002) *Rûtibe*. Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.

Azak, Umut (2003) "Sâmiha Ayverdi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* – cilt 5: *Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 248-55.

Bakırcıoğlu, Ziya (2000) *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Bakırezer, Güven (2002) "Nihal Atsız", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* - cilt 4: *Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 352-7.

Berktay, Fatmagül (2003) *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul.

Bora, Tanıl (2003) *Türk Sağının Üç Hâli*, Birikim Yayınları, İstanbul, (ilk baskısı 1998).

Bora, Tanıl ve Can, Kemal (2004) *Devlet ve Kuzgun – 1990'lardan 2000'lere MHP*. İletişim Yayınları, İstanbul.

— (2000) *Devlet Ocak Dergâh*, İletişim Yayınları, İstanbul, (ilk baskısı 1991).

Bora, Tanıl ve Canefe, Nergis (2002) "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* – cilt 4: *Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 635-62.

Bora, Tanıl ve Erdoğan, Necmi (2003) "Muhafazakâr Popülizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* – cilt 5: *Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 632-44.

Bora, Tanıl ve Onaran, Burak (2003) "Nostalji ve Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* – cilt 5: *Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 234-60.

Cantek, Levent (2003) *Erotik ve Milliyetçi Bir İkon: Karaoğlan*. Oğlak Yayınları, İstanbul.

Chatterjee, Partha (2000) "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm" (çev. Evrem Tilki), *Vatan Millet Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altmay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 95-117.

— (2003) *Ulus ve Parçaları*. çev. İsmail Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul.

Copeaux, Etienne (1998) *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine* (çev. Ali Bertkay), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Çelik, Behçet (2003) "İlhan Tarus", *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı* içinde, der. Mürşit Balabanlılar, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 211-45.

Çiğdem, Ahmet (2001) *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Ersanlı, Büşra (2003) *İktidar ve Tarih*, İletişim Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1992).

Fahri, Ziyaeddin (1924/25) "Anadolu Kadınlığı", *Anadolu Mecmuası*, sayı 9-10-11, Kânûn-ı evvel, Kânun-ı sânî, Şubat 1340/1341.

Gökalp, Ziya (1989) *Türk Medeniyeti Tarihi*. Toker Yayınları, İstanbul. (ilk baskısı 1926).

Gürbilek, Nurdan (2004) *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis Yayınları, İstanbul.

Güzel, Murat (2003) "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* – cilt 5: *Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 334–41.

Kandiyoti, Deniz (1997) *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*. çev. A. Bora, E Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç, E Özbay, Metis Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, Necip Fazıl (1986) *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1968).

— (1987) *Kavgam*. (Yayınlayan Salih Mirzabeyoğlu), İbda Yayınları, İstanbul.

— (2001) *Çile*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, (ilk basımı 1962)

Mardin, Şerif (2001) *Türk Modernleşmesi*. İletişim Yayınları, İstanbul, (ilk baskısı 1991)

Nagel, Joane (2000) "Erkeklik ve milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik", *Vatan Millet Kadınlar* içinde (çev. Aksu Bora), der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 58-94.

Najmabadi, Afsaneh (2000) "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak" (çev. Tansel Demirel - Elçin Gen), *Vatan Millet Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 118-154.

Necip, Haydar (1924) "Anadolu Kadım", *Anadolu Mecmuası*, sayı 3, Haziran 1340.

Öğün, Süleyman Seyfi (1992) *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

Özdoğan, Günay Göksu (2001) *"Turan"dan "Bozkurt"a* (çev. İsmail Kaplan), İletişim Yayınları, İstanbul.

Öznur, Hakkı (1999a) *Ülkücü Hareket* – 2. cilt *Teşkilatlar ve Mücadeleler*, Alternatif Yayınları, Ankara.

Öznur, Hakkı (1999b) *Ülkücü Hareket – 4. cilt Yayın Organları, Makaleler, Temel Kavramlar*. Alternatif Yayınları, Ankara.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1992) *Mabetsiz Şehir*, Görüş, İstanbul, (ilk baskısı 1949).

Sirman, Nükhet (2002) "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - cilt 4: Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 226-44.

Theweleit, Klaus (1995a) *Männerphantasien - 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*. Deutsche Taschenbuch Verlag, Münih, (ilk baskısı 1977)

Theweleit, Klaus (1995a) *Männerphantasien - 2: Männerkörper: Zur Psychoanalyse des weißen Terrors*. Deutsche Taschenbuch Verlag, Münih. (İlk baskısı 1977).

Topçu, Nurettin (1998) *Taşralı*. Dergâh Yayınları, İstanbul, (ilk baskısı 1959).

Türkeş, Ömer (2003) "Genel Bir Bakış", *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı* içinde, der. Mürşit Balabanlılar, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 11-23.

Yeğenoğlu, Meyda (2003) *Sömürgeci Fantaziler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Yılmaz, Rasih (1998) *Toros Yüzlü Adam - Osman Yüksel Serdengeçti*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Yuval-Davis, Nira (2003) *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul.

Zihnioğlu, Yaprak (2003) *Kadınsız İnkılâp*, Metis Yayınları, İstanbul.

SOSYALLİKLER ANALİZİ İÇİNDE "EĞLENCEDEKİ" TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

ALİ AKAY

Toplumsal dinamiklerin günümüz Türkiye'sine ve özellikle de büyük bir megapol olarak işleyen İstanbul'a baktığımızda, bu dinamiklerin geliştiği ve hızlı bir şekilde dönüştüğü yerlerden birinin "pop ve eğlence" dünyası içinde geliştiğini saptamak, bize göre, çok yanlış olmamaktadır.[1] Buradaki dinamiklerden yola çıkarak makro düzeydeki ekonomik ve siyasal gelişmeleri incelemek, bu küçük araştırma alanının makro göstergelerde oynadığı rolü saptamak bakımından ilginç olarak gözükmek-

1 Bu, aslında Şerif Mardin'in *Bediüzzaman Saidi Nursi Olayı* (İletişim Yayınları, 1996) adlı çalışmasında dikkat çekmiş olduğu "iletişim devrimi" ile bir tür paralellikler göstermekte gibidir. 19. yüzyılda Weber'ci anlamında bir rasyonalizasyonla bürokrasinin kurduğu yeni ağlar sayesinde merkez ve çevre arasındaki iletişimin daha yaygın ve etkin bir şekilde işlemesiyle nasıl Bitlis bir çevre alanı olarak bu "iletişim devriminin" ve modernizasyonun bir parçası olmuş oluyorsa (*A.g.e.*,s. 53-54 vd.) bugün de burjuvazi ile çevre kültürünün mekânı haline gelen megapollerin göç sonrası bir kültürel değişimin pratiği içinde geniş bir şekilde bu medyatik iletişim devriminden faydalandığı söz konusu olarak görünmektedir. Bu iletişim devrimi daha hızlı ve sanal bir şekilde bu sefer megalopolis olarak şehrin içindeki merkez ve çevre ayrımı içinde iletişime sokulmaktadır. Kıyafetlerdeki ve eğlence modellerindeki genelleşmenin de bize gösterdiği gibi, günümüz Türkiye'si içinde bu benzeşmeler, sınıfsal ayrımlara rağmen eğlence kültürü olarak adlandırılan "televoleleşen" veya benim söylediğim şekliyle "top onlaşan" bir kültür içinde daha hızlı bir şekilde kendisine bir ilerleme çizgisi bulmuştur.

tedir. Bu bize mikro ve makro arasındaki gelgitlere tümdengelim veya tüme varım gibi yöntemlerden çok daha algılanır ve pratikte anlaşılır gibi gözükmektedir. Aynı şekilde, Durkheim'cı bir sosyolojiden Gabriel Tarde'a yakın mikro-sosyolojiye doğru bir adımın da atılabileceğinin öngörülerinden biri olarak gözükmektedir, bu. Tarde'ın mikro-sosyoloji diye adlandırılan bu yaklaşımına göre toplum ve bireyler arasındaki ilişkiler tüm bir sosyoloji tarihi içinde ele alındığı gibi toplumun içindeki bireyler olarak değil de bireyin içindeki toplumlar olarak bakmamızı sağlayan bir yaklaşıma da doğru genişleyebilmekte, psikoloji ve sosyoloji arasındaki barajın yatay geçişli bir şekilde kurulabildiğini bize göstermektedir.

Ama öncelikle "sosyallikler analizi" diye adlandıracağım bu mikro alanın üzerine eğilmek gerekmektedir, diye düşünüyorum. "Sosyallikler analizi"nin ne olduğuna bakmak günümüz sosyolojisi açısından bize ilginç göstergeler verecektir. Bu göstergelerin işaretlerine baktığımızda büyük S harfiyle yazılı olan sosyolojinin de krizine doğru bakmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce ele almış olduğum makalelere dayanarak, burada, bunları daha fazla genişletmeden sadece, bunun ne olduğunu hatırlatmak isteyeceğim. "Sosyallikler analizi" sosyolojinin krizi içinde düşünülmüştür.[2] Bu kriz köklü bir kriz olmasına rağmen bir yandan "minörleşme eğiliminde", diğer yandan mikro-sosyolojiye yeniden bakma çerçevesi içinde bir anlam kazanmaktadır. Bu anlamın ne olduğu sorusu burada geliştirilmeyecek, ama çalışmanın kendisi olarak gözükecektir. Pratiğin ve kuramın iç içe geçmesinin ürünü olan, mikro ve makro arasındaki yatay geçişleri sağlayan bakış bizim yolumuzu çizecektir. Bu bakımdan mikro gibi görünen makroyu gösterirken mikronun makro olarak gözükmesi de şaşırtıcı olmamalıdır. Bunların iç içe geçmesinin ürünü olarak düşünebileceğimiz bakış "bir tür sosyoloji"nin içinden bakışın kendisi olarak durmaktadır. Şimdiden bazı eleştirileri duyar

2 Bunun için bkz. "Sosyallikler Analizi", *Toplumbilim* dergisi, sayı 2 Ekim 1993, Bağlam Yayınları Giriş yazısı ve Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, s. 113, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997.

gibi oluyorum; ancak, bu, sadece sosyolojinin yeniden bakılmasını sağlayacak bir çaba olarak görülmelidir; çünkü bir olgu vardır ki, o da ister Weber'ci, ister Durkheim'cı, isterse de Marksist olsun sosyoloji bir çıkmazın içinden geçmektedir. Bu çıkmazın yeniden düşünülmesi için, holist sosyolojinin bakışından çıkarken, ayrıntılar üzerinde duran ve kuramsallaşmaya karşı duran deneyci analizin de dışına çıkma istencimizin, bu çabanın bir parçası olduğunu belirtmek isterim.[3]

Sosyallikler analizi kavramı sosyolojinin öncesine gönderme yapan bir kelime olup, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabına dayanılarak geliştirilmiş bir kavramsallaştırmaya yakın durmaktadır.[4] Zenginliklerin tasnifini ifade eden Bodin'in kavramını ödünç alarak toplumdaki sosyalliklerin tasnifini içeren "Sosyallikler Analizi" kavramı, toplumsalın heterojenliğinin ve parçaların kendi içindeki yatay geçişlerine yönelik bir kavramsallaştırmayı öne sürmektedir. Buna göre, yan yana duran sosyallikler, postmodern cemaatler gibi içlerinde ideolojisiz ve tözsüz bir birlikteliğin yan yanalığına, komşuluğuna gönderme yapmaktadır. Böylece, söz konusu olan gençlik gruplarının ve orta yaş kuşağın yan yanalığının çözümüne yönelik bir çaba ile karşı karşıya kaldığımızı söyleyebiliriz. Postmodern cemaatlerde geleneksel sosyallik biçimlerinin tersine katı kurallar ve gruplara bağlılık veya ideolojiye olan bağlar geçerli değil. Bu yeni sosyalliklerde insanların ayrı sosyal alanlara girme alışkanlığı söz konusu ve de aynı gün içinde çeşitli sosyallik gruplarının içine girip çıkabiliyor. Töz yerine görün-

---

3 Bkz. Ali Akay, *Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 7-23.

4 Michel Foucault'nun *Les Mots et les Choses*, (Paris, Gallimard 1966) adlı kitabında Ekonomi-politik öncesindeki Jean Bodin'in "Zenginlikler Analizi" adlı yapıtına gönderme yapmaktadır. Politik olanın ekonomik analizinden önce kıta Avrupa'sına, Yeni Dünya'dan gelen zenginliklerin tasnifini yapan bir bakışa sahip olan bu kavram, tasnif meselesine bir tablo gibi bakmayı denemekteydi. Bu bakışın aynı şekilde sosyalliklere yönelik olarak düşünülmesi "Sosyallikler Analizi" kavramını bize düşündürtmüştür. On yılı geçen bir süre içinde, bu analizin ele alındığı alanlardan biri de, o dönemdeki öğrencilerimle birlikte düşündüğümüz ve üzerine eğildiğimiz *İstanbul'daki Rock Hayatı* olmuştur. Bkz. *İstanbul'da Rock Hayatı*, Bağlam Yay., 1995.

tünün ve yüzeyin hakim olduğu bu sosyalliklerde aslında, görüntünün daha öne çıkmasının sosyalliğin kırılganlığım göstermesi anlamına gelmiyor, tersine, imajların kendileri birer madde olarak karşımızda duruyor.[5]

Türkiye'de ve özellikle de İstanbul'da eğlence ve moda dünyasının popüler kültüre olan ilgisi uzun zamandan beri konuşulan bir şey. Bu beraberlik, imajların geleneksel anlamının tersine maddi olarak düşünüldüğünde, farklı bir bakış içinde düşünebilir: yani, her bir görüntü beraberinde zihinsel olanı belirlemeye eğilimli olarak durmaktadır. Görsel bir sosyoloji[6] olarak düşünülebilecek bu yeni bakış bize insanlar arası ilişkilerdeki geçişkenliği göstermekte ve bu anlamda da sosyal dinamiklerin mobilitesine yönelik gözlemler yapmaya doğru bizi yönlendirmektedir.

Günümüzün toplumsal dinamikleri, geçmiş yılların ideolojik "yapılanmaları" ile alakasını kesmiş gibi durmamaktadır. 1960'lı yılların sonunda arabesk müzik "dolmuş şoförlerinin" müziği olarak anılırken, İstanbul'da göçün büyük boyutlara gelmemiş olduğunu da söylemek mümkün. Nedir arabesk müziğin dolmuş kültürü ile ilişkisi? Bu Orhan Gencebay'ın müziği ile özdeşleşen bir müzik olarak İstanbul kültürüne aitti. Ancak; 1970'li yılların ikinci yarısında popülerleşen ve hakim kültürü oluşturmaya çalışan bu kültür alt kültür olarak ele alındığında üst kültür ile çatışmaya başlamıştı. Bu dönemde alt kültür ile iç içe geçmeye başlayan ve özellikle "gecikmiş bir Maocu" bakış, halk kültürüne yakın olmaya çalıştığında arabeske yakınlaşmaya başlıyordu. Bunun yanında sol entelektüel grupların arabeske doğru olan meyilleri de halk kavramına yakınlaşmakla ilişkilendirildiğinde çok yanlış bir yaklaşımda olmayacağımızı söyleyebiliriz. Bu yılların 12 Eylül 1980 ile olan bağına baktığımızda ve bu askeri rejimin arabesk yasağını

5 Bergson'un imajlar üzerine ileri sürmüş olduğu fikri burada ödünç alıyoruz. İmajlar birer boşluk görüntüleri değil, tersine maddiliği belirleyenlerdir.

6 Nilüfer Göle'nin kullandığı bu kavramsallaştırma bize görüntünün tözsüzlüğü üzerine önemli bir ipucu vermektedir. Bunun dışında bkz. Markus Barks, *Visual Methods in Social Research*, Saga Publication, 2001; ve John Coller, Jr ile Malcolm Collier, *Visual Anthropology*, University of New Mexico Press, 1986.

TRT'ye koyduğunu hatırladığımızda, toplumsal hareketlilik açısından alt kültür ile sol kültür arasındaki ilişkileri görmüş olacağız. Dahası sağ ve milliyetçi grupların da halka yakınlaştığını ve hatta direkt olarak "halk çocukları" olduklarını belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu yıllar içinde 12 Eylül rejiminin askıya aldığı politik hareketler içinde arabesk kültürünün de olduğunu unutmamak lazım. Bir tür "Kemalist elit" kültürü üzerine oturmaya çalışan ve "bizde sınıf yoktur" Kadrocu hareketinin ideolojisine de çok uzak olmayan 1980'li yılların ideolojik askeri yapılanması, her şeye rağmen bu popüler kültür ögelerine set çekmeyi başaramamıştır. Tersine 1983 sonunda Özal hükümetinin "istenmeden gelmesi" ardından popüler kültürün ideolojik olarak arabesk burjuvazisi diye adlandırılabilen bir hakim sınıf kesimini öne çıkartmasıyla başlayan süreçte özellikle eğitim şu şekilde eğlence hayatı ile paralel bir şekilde bir hal aldı.

Arabesk ve Aradalık Hali

1960'lı yıllardan itibaren, kentleşmenin büyümesi ve büyük kentlerin arasında "İstanbul'un taşının ve toprağının altın" olduğu kanısının yaygınlaşması; "her mahallede bir milyoner" yaratmaya çalışan siyasi otorite "zenginlik" üzerine söylemini kurduğunda karşımıza çıkacak olan ilk olgu "doğu ve batı müziğinin bir zenginleşmesi" olarak Orhan Gencebay figürüyle özdeşleşen, onun kentlerdeki "sefillere ve bahtsızlara" seslendiği müziğidir. Bu müzik ilk nesil kent kültürünü dikti karşımıza: Göç ile zenginleşmeye gelirken beraberinde kendi kültürünü de getiren ve bu kültürü kent kültürü ile karıştırarak yeni bir "ara kültür" ortaya çıkaran arabesk, bir çeşit "intermezzo"dur. Bu arada olma hali kimi kez sentez olarak adlandırılsa bile, bir ara kültürünün oluşmasından başka bir şey değildir. Bu ikinci nesil ile daha da siyasi bir hareketi ortaya çıkardı: Cumhuriyet'in yüksek kültür meydana getirme çabaları, klasik müziği kabul ettirme çalışmalarının hümanizma söylemi ile birleştirilmesi, 1980 darbesiyle yeni bir dönemeç nokta-

sına girdi. Bu sırada yasakların genelleştiğini seyreden Türk insanı arabesk yasağını da tanıdı. Burada Bülent Ersoy figürü ile 12 Eylül ideolojisi yasakları hem cinsel hem de kültürel olarak ortaya çıkardı. Eskişehir rehabilitasyonu, radyo ve televizyonda arabesk yasağı kapitalizmin her zaman olduğu gibi yasalardan daha rahat bir şekilde kodlarını bozduğu ve kendi kodlarını kabul ettirdiği gerçeği 1983 sonrasında kendini bir kez daha liberalizm yüzü ile gösterdi. Turgut Özal figürünün kapitalizmin küresel boyutlarıyla yeniden gündeme gelen anlayışı Türk insanına siyaset ile pop-arabesk dünyasının barıştığını göstermekteydi. Popülizm burada 1970'lerdeki siyasi-ekonomik yüzüyle değil (yani alt kesimlere ve işçi sınıflarına hakları değil de ekonomik rahatlama imkânları sunulması ile ekonomik olarak iç pazara yönelik ithal ikameci büyüme), kültürel yüzüyle ortaya çıktı: Özal arabesk dünyasını bir popüler sermaye unsuru olarak göstermesini bilen ilk siyasetçimizdi ve bu daha sonra çeşitli partilere dağılarak büyüdü. Sosyal demokratlardan sol partilere ve hatta sağ liberal partileri kadar seçim kampanyaları bunu kullanmaktan geri kalmadı. İhracata yönelik yeni bir burjuvazi –ki buna "arabesk burjuvazisi" denilebilir– küresel liberalizmin alaturka işleyişini Türk toplumunun kuralı haline getirdi.

1990'lı yıllar bu süreci megapoller dönemiyle birleştirdi: Büyük kentlerin dünyayı yatay bir şekilde kesmesiyle trans-nasyonal burjuvazi ulus-devlet sınırları değil de kentleşmenin refahı ve fakirliği üzerinden kurulu yeni dünya düzenini ve onun küresel liberal kapitalizmini sürdü önümüze. Sanat alanında bile alt ve üst kültür arasındaki hiyerarşinin yok olduğu üzerine sergiler yapıldı: Amerika'da ve Fransa'da reklâm ve pop arasındaki dönemin en ünlü simalarından biri olan pop sanatçıları dünya sanat piyasalarında rağbet gördü. Benzer bir şekilde rai ve rap müzikleri "göçmen-urban" kültürün en önemli göstergelerinden ve hatta direnme odaklarından biri haline geldi. Siyasi olarak başlayan bu süreci kapitalizm, ticarileşmesini bildiği içindir ki, bu müzik plak şirketlerinin çoğaltarak genişlettiği bir ürün olarak hayatlarımıza girdi. Özal

ekonomisi "özelleştirme siyasası" ile "özel radyoların ve televizyonların" önce illegal sonra ise legal yollardan yaşamlarımızı denetlemeye başlamasıyla "pop on" veya "top on"laşma başladı. "In ve out" larla konuşmaya başladık. Pop ve arabesk aynı sürecin yolcularıydı zaten, kentli Türk sanat müziği, Mısır filmleri ve "fantezi-aranjman" müziği arabeskin yolunu hazırlarken pop kültürünü kullanmışlardı, dergileriyle ve basınıyla. Yine bu süreci 1990'lı yıllarda izledik. Her şey poplaştı, magazinleşti ve medyatikleşti: televizyon ve eğlence programlarından haberlere ve hatta "Siyaset Meydanı"na kadar aynı süreci her alanda izledik. Futbol-taraftar müziği, mankenler ve pop müziği aynı yerin, mekânın "iletkenleri" oldular ve aldıkları enerjiyi bir bakır madeni gibi topluma geçirdiler. Siyasilerin de kullandığı bu pop-siyasetini genişleyerek kapitalize olduğunu gördük. Sinemaya da girdi sonunda bu süreç ve de hatta "direnen sanatçılar" çıktı ortaya. Medyatik ve popüler sermaye ile siyasi "laflar" söylenmeye başlandı: Hatta "Onuncu Yıl Marşı" bile söylendi.

Pop Kültürü ve Beden Teknolojisi

Pop ve arabesk endüstrisinin ülkemizde son 25 yıl içinde çeşitlenerek dallanıp budaklandığına şahit oluyoruz. Daha önce ithal ikameci bir politik ekonomiyi yaşayan Türk toplumsal hayatı, artık yeni liberalizm ve yeni sağ olarak adlandırılabilecek Özal dönemi politikalarıyla ihracatı desteklerken 1990'lı yıllara ithalat kaynaklı gelirlerle ve faiz rant politikalarıyla girdi. Aynı dönemde pop yıldızlarının çoğalmaya başladığını gördük; bunlar arasında Tarkan en sivrilen isimlerin başında gelirken, Mahsun Kırmızıgül ve İbo ile birlikte Orhan Gencebay arabeskinin yeniden dönüşünü izledik. Ortaya çıkan tablo: Pop-arabesk ikilisinin bir tür "ozmos" oluşturduğu şeklindeydi.

Türkü ise '90'ların ikinci yarısında ivme kazandı. Bu dönem eğlence yerlerinin ve barların da çeşitlenmesini ve çoğalmasını gösterdi bizlere. Gençlik arasında rock ve grunge kültürü yeni bir "sol" hareketlenmeyi gösteriyor derken, İstanbul rock ha-

yatı üzerine yaptığımız çalışma bize daha marjinal olduğu kadar aynı zamanda da "geleneksellikle-aşırılık" arasında bir yerde duran "yönsüzleşmiş" gençliği ortaya koydu: Küpe takmak ve oruç tutmak birlikte ele alınıyor ve gündelik yaşam pratiğinde gündeme geliyordu. Bazı rock yıldızlarının söylediğinin tersine rockçu olmak "radikal" olmakla aynı anlamı taşımıyordu. Özal'ın hem milliyetçi hem evrenselci; hem ilerici hem de gelenekselci bir karışımı Türkiye'nin politikasında görüldüğü gibi müzik endüstrisi kültürüne de yansımaktaydı. Maddi kültürün simgeleri "ayrışıklıklarıyla" zor okunur bir halde kendi çeşitliliğini imliyordu. Sembollerin yerleri değişti. Ve çözümleme açısından neticeleri belirlemeyen zorluklarla karşı karşıya geldik. Çoğu zaman "postmodernlikle" alakalandırılan bu durum "seçmeci" bir karmaşa kültürünü gözler önüne serdi.

Bu ortam içinde politik ekonomideki değişiklikler belirginleşmeye başladıkça yeni bir yapılandırma izlendi. Milliyetçi ve İslâmcı bir pop kültürü kendisini "neredeyse devrimci" söylem içinde belirgin kılmaya başladı. Ancak, yıldızlar da kendilerini yenilemek zorunda kaldılar: Emrah daha poplaştı ve modernleşme sürecine girdi. Kenan Doğulu ve Çelik modernliği ile daha milliyetçi-Kemalist bir çizgi içine çekti kendisini. Tarkan ise yurtdışında parlayarak dünya rai listelerinde ünlenirken, tıpkı Serdar Ortaç ve diğer benzerlerinin aynı sorunlarla karşı karşıya gelmesi gibi, askerlik meselesiyle uğraştı.

Ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki ilişkiler Türk pop yaşamı içinde ses sermayesi ile magazin basını arasında gelişti. Buna kültürel sermaye demek mümkün gibi durmuyor; ancak "popüler ve medyatik sermaye"den bahsedebiliriz. Aydınlara ait olan kültürel sermayenin karşısında "popüler ve medyatik sermaye" magazinleşen ve poplaşan dünyayı futbol dünyası ile birleştirdiğinde "Televoleler"de çoğalmalar görülmeye başlandı. Bunların yıldızları da, televizyon eğlence programlarından podyumlara kadar belli bir kesimi "tehlikelerle" dolu bir hızın içinde yaşamlarını sürdürdü. Mukayese en "başarılı" kimin olacağından geçtiği gibi, en çok kimin "gö-

rüldüğünü" de önemsetmeye başladı. Kral ve benzeri türden televizyonların yıldızları daha çok "Televole"lerde boy göstermeye başladı. Ve dizi filmlerinin yıldızları "yeni starlar" olmaya başladı.

Bir tür Yeşilçam popüler mantığı bir kez daha televizyonlarda kendi kurallarını gösterdi; yıldızlar stres ve başarı peşinde sermayenin uluslararası borsadaki hızını takip etmeye yöneldiler. Toplumlarımız da benzer bir şekilde top on'laşmaya başladı. Rekabet ve bedene yönelik endişeler hem yıldızların hem de onları kendilerine model olarak seçen izleyicilerin endişesi haline girdi. Tabii ki, bunun karşılığı yorulma ve yıpranmadan geçti. Hastalıklar ve kazalar birbirini izledi. Yüksek tansiyon, kalp, şeker, uyuşturucu kullanımı, kolit, stres, aşırı yorgunluk ve askerlik sorunları birbirini izledi: Fizyolojik ve psikolojik baskılar yıldızların hayatını karartmaya başladı. Estetik ameliyatlar yıldızları topluma mal etti. 1990'lı yıllar içinde Batı kapitalist dünyasının en "vahşi" haliyle pop dünyası hızla yıldız üretti ve bunların üzerlerinden paralar kazanılır oldu. Şöhret arttıkça talepler talepleri, yeni kontratlar kontratları izler hale geldi. Fetişleşen yıldızlar yeni yıldızlara yerlerini bırakır oldular. Hatta film dünyası bile bunu kendisine şiar etti ve Türk filmleri pop yıldızları sahneye koyarken daha marjinal sinemacılar özellikle tanınmayanlara roller vererek bu poplaşma fetişizmine karşı direnme odakları yaratmaya çalıştılar.

Görülebileceği gibi pop kültürü beden teknolojisi üretir, beden üzerine çalışır, bedeni şekillendirir. Maddi dünyanın ikonu olan beden gösterge olarak "gösteri toplumunun" hedefidir. Yıldızlar kendi bedenlerini denetler ve onun şekillenmesine ve korunmasına çalışırlar. Bedenler atomlaşmış işbölümü ve iletişim teknolojisinde kendilerini üreterek yıldızlar sistemini ortaya çıkarır. Bu teknoloji bedeni bir makine olarak algılandığından insanı boyutları kendi içinde barındıramaz olur. Pop sisteminin sanal dünyanın teknolojisiyle alakalı olması bir çıkmazdır. Kendi ile uğraşan ve kendinden endişe duyan bir beden bu iletişim ağlarının dışına çıkabilir ancak. Bu da zaten bazı eski yıldızların buldukları bir yöntem değil mi? Ka-

pitalize olma imkânlarının kendi bedenlerinden geçmesine izin vermeyenler ve yavaş yavaş kendilerini geri plana çekenler, kapitalizmin ve medya sisteminin dışında kendi yaşam koşullarını arayanlar, bedenlerine gösteri toplumunun biçimini vermekten vazgeçenler: Belki de pop kültürüne karşı bedensel direnme de bu yollardan geçmektedir. En azından sağlık açısından denemek, bu stresli yaşam biçimi içine geçen bedenlerin kendi şekillerini bulması bakımından önemli olabilir. Yoksa üzerinden reklâm sayesinde para kazanılan "medya yıldız sistemi" bunca izleyiciyi "mobilize" edebilir miydi? Top on sistemi fabrika toplumundan şirket toplumuna doğru yol alırken ve toplumun yeni yapılandırmasını oluştururken beden üzerindeki bu riskleri yeni baştan üretebilir miydi?

"Toponlaşan" Türkiye'nin İstanbul'u

Günümüzün yaratı sıkıntısı içindeki Türkiye'sinin sanat dünyasındaki hali ile "gösteri toplumu"nun en pespaye halinin birleştiği noktada, tarihi bir perspektif bakışın nasıl bu duruma geldiğimizi ve "top onlaşmaya" başladığımızı göstermeye yarayacağını düşünmekteyim.

Guy Debord, 1967 yılında yayımlanan *Gösteri Toplumu* adlı kitabının hemen başında "Modern üretim koşullarının hakim olduğu toplumların tüm yaşamı devasa bir gösteri birikimi olarak görünür" diye yazmaktadır. Bu cümle günümüz toplumunda bir kehanet gibi durmaktadır. 1960'lı yıllarda Debord, bunu yazarken, Fransız toplumunda olduğu kadar Türkiye'de de entelektüel bir "sefalet" yaşanıyor değildi. Bu sefalet sadece fikirlerin zayıflığı ile izah edilecek bir şey değil; aynı zamanda tüm toplumsal biçimlenmenin kabul ettiği ve bu nedenle de takip ettiği fikirlerin varlığı ile de belirlenmekteydi.

Aynı yıllarda başka bir yazar, Daniel Bell "postendüstriyel toplum" olarak nitelemekte olduğu Amerikan toplumunun sınıfsal çelişkilerini "kültürel çelişkiler" olarak tanımlıyordu. Daniel Bell, iktisadi altyapının yerine üstyapının barındırdığı kültürel alanın daha belirleyici olduğuna dikkatleri çekiyordu.

Bu dönem reklâm dünyasının ve gösterinin düşünce karşısında aldığı mesafeyi göstermekteydi. 1968 bir dönüm noktası gibi belirdi. Pop Art'a bir sınır çekti ve onun performanslarını sokağa indirdi. Yapısalcılık sonrasının 1970'li yıllardaki etkinliğine ve düşüncedeki gücüne karşı, popüler kültür yeni sanayinin yani kültür endüstrisinin bir ögesi olarak, toplumlarda, birincil konuma gelmekteydi.

Türkiye'de aynı 1960'lı yıllarda Marksizm ile birlikte rock ve pop kültürü de en "aranjman" şekliyle geldi. Kısa özetler halinde çevrilen Marx ve Engels'in kitapları gibi, tiyatroda "batılı vodvillerin adaptasyonu", şarkılarda Fecri Ebcioğlu'nun adıyla birleştirebileceğimiz ve süper starımızla (Ajda Pekkan) günümüze kadar gelen "aranjman" kültürünün yanında, Orhan Gencebay ile temsil edilmeye başlanan 1960'lı yılların sonundaki "arabesk" kültürünün başladığını; bunun da, kırdan ve taşradan kentlere göç ile alakalı "ara kültür" olarak ortaya çıktığını gözlemleyebiliriz.[7]

1980'li yılların Ankara bürokrasisinin ve İstanbul burjuvazisinin kültürel gelişiminin Batı'ya dönük yüzünün yerine 1950'lerden beri ivme kazanan taşra göçmen burjuvazisinin palazlanmaya başladığını hatırlayabiliriz. Ancak kültürel olarak "alçak kültür" kendi "ara kültürünü" ortaya koysa bile, Batılı olmaya veya en azından "sentetik" olmaya devam etmektedir. Klasik burjuvazinin entelektüel kesimine ait olan bir "beğeni" yerini taşralı ve "devrimci tatlara" bırakmaya başlamıştır: Marksizmin halk ve proleter kültüre olan yakınlığı, arabesk kültürünü, alt sınıfların kültürüyle veya batılı olmayan kültürlerle bütünleştirmiştir. Arabeskin alt sınıfların, dolmuş şoförlerinin kültürünü oluşturduğunun yanı sıra, yeni bir burjuvazinin, yani taşra burjuvazisinin kentteki halini temsil ettiği, bu dönemde, çok üzerinde durulan bir konu olmamıştır. 1980'li yıllarda Özal toplumsalın bu sınıf fonksiyonunun çelişkisini en iyi yakalayan ve politikacı olarak bunu kendine çekmeyi bilen en ilginç figür olarak akıllarımızda kalmaktadır.

---

7 Bkz. Ali Akay, *Konu-m-lar*, Bağlam Yayınları, 1991.

Taşra burjuvazisinin üzerine kurulu olan Özal dönemindeki ANAP kendine yakın bulduğu bu burjuvazinin kültürünü de arabeskle birleştirmeyi bilmiştir. Semra Özal'ın arabesk şarkıcıları ve mankenlerle olan yakınlığı (konserler, Japonya skandalları vb.), pop kültürünün ilk nüvelerinden yola çıkarak, yeni halinin iktidar tarafından nasıl beslenmekte olduğunu bize gösterir. Özel televizyonların banka sahipleri ve holdinglerin kurduğu bir aygıt olduğunu hatırladığımızda ve Özallar ile Star TV'nin yakınlığını düşündüğümüzde, bu dönemin "kara paralarının" resim piyasalarındaki işittiğimiz gelişimini de bunlara eklediğimizde; günümüzün poplaşan ve "top onlaşan" toplumunun kültürel yapısına nasıl geçtiğimizi anlamak çok zor olmamaktadır.

Kültür endüstrisi, Batı toplumlarında, müzelerle, geleneksel sergilerle, büyük sergiler ve bienallerle işlev kazanırken; Türkiye'de iki yılda bir yapılan İstanbul bienallerinin dışında zayıf bir galeri sisteminin varlığından, müzesiz bir sanat yapılaşmasından, kısır bir eğitim sisteminden (kütüphanelerin kısıtlılığı, video arşivlerinin yokluğu ya da azlığı, uluslararası dergilerdeki eksiklikler) geriye fazla bir şey kalmayınca; popüler kültür ögelerinin hakim olmaya başladığını, aradaki boşluğu doldurduğunu görmemek imkânsızlaşmaktadır. Böyle bir durumda, kültür endüstrisi "fanatikleşen" futbol dünyası, "mafyalaşan" moda dünyası, "top onlaşan" kitap piyasası, gösteri toplumunun medyatik yapısıyla birlikte gelişmektedir. Entelektüel ve şehirli klasik burjuvazinin tıkanmasıyla model oluşturan arabesk burjuvazisi yeni kültür endüstrisini belirlemeye başladı: "magazinleşen ve televoleleşen" medya kendisinin bile memnun olamadığı bir konuma girdi. Yıllarca önceki bir gazete manşeti günümüzün olaylarına da açıklık getirmekte: "Bir adam" tarafından şiddete maruz bırakılan pop yıldızımız bize, "silikonlu memeleri" sayesinde kurtulduğunu söylemekteydi. Bıçaklanan kadının silikonlu memeleri hayatını kurtarmıştı: Bıçak vücuduna değmemişti. Günümüzde "mafyalaşan" mankenlerin örnekleri de bize bu dünya ile karanlık kara para dünyası arasındaki ilişkileri göstermekte değil mi? Magazin

dünyasının poplaşan ve ikonlaşan insanlara gösterdiği bu ilgi medyanın ve kültür endüstrisinin yüksek ve alçak kültürle iç içe geçmiş olan sanat dünyasının acizliği sayesinde kitleleşmekte; kültürün genel halini belirlemektedir. Kültür Bakanlığı'nın çağdaş sanata ilgisizliği, medyanın bir kısmını saymazsak bu durumun sebeplerinden sayılabilir. Gazeteler her ne kadar dergilerin yerini doldurmaya kalksalar bile, burada, dergilerin ciddiyetini gösterememektedirler. Sayfalarına ve eklerine popüler değerleri koymak zorunda kalmaktalar. En ciddi gazete olarak sayılan *Cumhuriyet* gazetesi bile son sayfasına dünyadan magazin haberleri koymaya zorlanmaktadır. Medyanın sanata olan ilgisi "magazinleşen" haberlerle sınırlı kalmaktadır. Bu durumda bir ressamın (Adnan Çoker) bir medya patronuna ait olan galeriden çıkartılması da olağan sayılmakta. Bu cesaret sermaye çevrelerinin "görgüsüzlüğüne" verilebilmektedir. Hem bankalar ve holdinglere sahip olan medyaların tarafsızlığına gölge düşmekte, hem de siyasi haberlerin yanında kültür endüstrisi de Hollywood sinemasının endüstrisiyle kısıtlı kalmaktadır. Kültür faaliyetleri tiyatro, sinema, müzik festivalleri ve bienallerle kısıtlı kaldığında yetersizleşen bir sanat ortamıyla karşı karşıya kalmaktayız. Bireysel çabalar ise çok yankı yapamamaktadır.

Yukarıda tasvir ettiğimiz durumlar da kültür endüstrisi üzerine kurulu "postmodernleşen" toplumların "yeni ekonomisi" teknolojiyi düşünceyle birleştirmeden kullanmaktadır. Techne (sanat) sadece teknik ile birleştirilmektedir. Güzel kâğıtlara basılı dergiler baskı kalitelerine entelektüel kaliteyi yerleştiremez hale geliyorlar. "Top onlaşan" Türkiye'nin İstanbul'unda "reyting" kaygıları seviyenin iyice düşmesine karşı gelemez hale düşmektedir. Bu durumda gazetecilerin kendileri rahatsız olmakta; ama buna karşı çıkılamamaktadır. Ekranlar ise mankenlerin sevgilileri, artistlerin çıplaklığı, polislerin siyasetle ve siyasi partilerle alakaları, "maçın yıldızı" seçimleriyle ekran yüzeyindeki kamusal "olay"larıyla, "pop yıldızlarının" reklâmlarıyla, DVD, dijital TV" gibi tekniklerin belirlediği eğlence kültürüyle sınırlı kalmaktadır.

Kültür endüstrisi de, o halde, fanatikleşen" futbol (futbol gazeteleri), "mafyalaşan" medya (silahlı eylemler, tehditler), "top onlaşan" kitap dünyası (en çok satanlar), "yeni çağın eğlence kültürü" haline gelen televizyonlar ile medya yıldızlarının hayatlarına, tuttukları takımların renklerine (en iyi boya) kadar verilen medyatik bilgiler, "dekoratifleşen" evleriyle sanatçıların görüntüleri haline gelmektedir.

1970'li yılların "hızlı gençliğinin" gittiği ve eğlendiği mekânlar, daha orta sınıflaşma karakterini gösterirken, günümüzün küresel kapitalizmiyle eklemlenmiş mekânları bir tür "Latinleşmekte" ve "sömürgeleşmektedir". Üçüncü Dünya karakterleri içinde en çok dikkat çekilen ögelerden biri gençlerdeki nüfus oranının yüksekliği ve "çarpık şehirleşme" iken, günümüz küresel kapitalizmi bu "çarpıklaşmayı" da transnasyonel bir sermayenin akışkanlığı içinde dünyaya yaymaktadır.

Prototip "Dağıtma" Yeri Olarak Bodrum

Burada öncelikle bir örnek alan olarak çok konuşulan Bodrum'u ele alabiliriz. Bu genel göstergeler için bir ayrıntı olarak durmaktadır karşımızda: Bodrum, 1970'li yılların sol kültürü içinde "dağıtma yeri" olarak meydana çıktı. Kelime eğlence değil dağıtmaydı: Bol içki ve cinsel tecrübelerdeki serbestleşme. 12 Eylül 1980 darbesi öncesindeki sıkıyönetim sıralarında, eğlence yeri olarak anılmaya başlandı. 1980 yazında İstanbul'da 12 veya 02'den sonra sokağa çıkma yasağı olduğu sıralarda, Bodrum sabaha kadar barlarıyla, sıcak sokaklarıyla insanların rahatladığı yerlerden biri oldu. Bir soru var akla gelen: Eğer Zekeriya Sertel Cevat Şakir yerine Bodrum'a sürülmüş olsaydı ve bunun tersi olmuş olsaydı Bodrum yine eğlence yeri olarak anılacak mıydı? Bu sorunun cevabını vermek çok zordur. Değişim Türkiye'deki genel değişimden farklı bir konumda değil. Yine 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren başlayan ve 1990'lı yıllara iz bırakan liberalizm ve ona bağlı olarak gelişen tüketim ve pop kültürü eğlenceyi ön plana doğru çıkardı. Sermayenin eğlence alanına yaptığı yatırımlar,

medya ile desteklendiğinde "top onlaşan" bir kültür çıktı karşımıza. Her şeyin ilk 10'u olmaya başladı. Pop müzik ile başlayan bu süreç, entelektüel hayatı da kuşattı. Best sellerleşme ve poplaşma ile birlikte yürüyen bir liberal kapitalizmin alanı eğlence alanı ile kesişti. Her ne kadar Bodrum'da yerler değişse ve her yıl başka mekânlar moda olsa da her zaman arka planda bir clubbing eğlencesi ve tekno müzik faktörünün olduğu görülüyor.

Çarpık kentleşmeden bahsedilmekteydi 1970'li yıllarda, bugün ise çarpık bir kültürsüzleşme içine girdik. Bu şu demek: Kültürsüzleşme kodlarının yersiz yurtsuzlaştırılması, kodsuzlaştırılması; her an oluşan değişimin içinde yerlerin de değişmesi. Bu sırada tekno ve DJ kültürü yersiz yurtsuzlaştırılmış kültürün boşluklarına ikame etmeye başladı. Sanatlardaki kopya sonrası (yani hazır malzeme, fotoğraf kullanımı gibi müzik için de kopya kültürünün ön planda yer almaya başladığını ileri sürebiliriz. Gençlerin bu tip yerleri tercihleri rastlaşma imkânlarının olması. Aşağıda söz edeceğim siyasi açıdan bu rastlaşmalar çok önemli bir yere sahip. Çünkü bakışımsızlığın sınıfsal ayrımları buralarda yeni bir bakış imkânı sunuyor toplumsal alanda gençlere. Özellikle tekno ile varoş gençliği arasındaki yakınlıklar izlenmesi gereken bir olgu. İstanbul eğlence hayatı üzerine Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğrencilerle yapmaya başladığım araştırmanın, bu anlamda önemli verileri bulguları ortaya çıkaracağını umuyorum. Toplumsal mobilite, bakış ve siyası alan açısından ilginç sonuçlar verebilecek.

Orijinal müziklerin remikslenmesiyle, yeniden üretimiyle oluşturulan bu yeni kültür söylendiği gibi "yoz" bir kültür değil. Yeni kodlarla oluşturulan elektronik müziğin poplaşmış hali. Bunun uyarıcılarla direkt bir ilişkisi müziğin repetitif haline uyumu sağlayan bir şey. Bir tür primitivizm. Ritme uymanın getirdiği bir uyarılma hali. Şamanik dilde buna "esrime halleri" diyebiliriz. Davul ve tekno arasındaki ilişki ilginç bir yerde ilkellerdeki "seromoni şefini" andırıyor. Büyücü bir DJ çıkıyor karşımıza. İlkellerdeki uyarıcılarda olduğu

gibi tekrarların getirdiği müzik bize postmodern primitivizmi veya "minörleşmeyi" beraberinde getiriyor. Kabile ruhunu perçinliyor. Ne getirir diye sorulduğunda şunu söyleyebiliriz. Fransız sosyolog Michel Maffesoli'nin de belirtmiş olduğu gibi toplumlarımız gitgide "Prometeus"çü bir hazdan "Dyonisiak" bir haz biçimine doğru yol almakta. Bu da bize "hazcı bir kültürü veriyor". Bunun sonuçlarını şu anda kestirmek çok kolay değil. Belli bir sıkışma, anksiyete halinden çıkarma etkisi olabileceği düşünülebilir ki, günümüzün psikosomatik rahatsızlıklarını buraya bağlamak çok zor değil. Panik ataklar, depresyonlar, yalnızlaşmalar hep intiharvari halleri karşımıza çıkarmakta. Dyonisiyak kültür bir tür sağaltımı da içinde barındırabilir.

Bahsettiğiniz insan tipleri arasındaki sınıfsal farklar kuvvetli. Ama yine de şöyle söyleyebiliriz. Özelleşen mekânlarla kamu mekânlarından uzaklaşılma, yani *liberal özelleştirilme* kamusal alanı daha çok sokak kültürüne bıraktı. Bu kültürün poplaştırdığı kültür alanı da her yerde yaygınlaştı. Kapalı özel, mahrem mekânlardakiler; yani, özel okullarda okuyanlar, tam da bu pop kültürün içinde, okul sıralarında asla karşı karşıya gelemedikleriyle, barların olduğu mekânlarda, rastlaşmaya başladılar, Bu rastlaşma 1980'li yıllara kadar çocukluk yaşlarında yapılıyordu. Artık bu çocukluk yaşlarında sınıfsal ayrımlar çok kuvvetli bir şekilde, yaşamlarımıza iz bırakıyor. Mekânlar ve zihinler ayrışıyor. Ama gençlik yaşına gelindiğine, bugün, bu karşılaşmalara, yani zengin ve orta halli ve hatta para biriktiren fakir gençlerin birbirleriyle karşılaşmalarına yer açılmaya başlandı. Bu ayrılmış imtiyazlıları sokak kültürüne doğru yeniden taşıyan faktör, işte eğlence ve bar, clubbing kültürü olarak çıkmakta karşımıza ve toplumsal açıdan yeniden bir "bakışmadan" imkânından bahsedebiliriz. Ama buralardan çıkıp yerlerine döndüklerinde her kez yerine oturuyor ve bazıları imtiyazlarını korumaya çalışıyor. İşte bu kültürel faktörün arkasında yatan *liberal eşitsizlik*.

Yersiz Yurtsuzlaştıran Küreselleşme

Küreselleşme dinamiği 1970'li yıların ikinci yarısından beri; yani, tekelci-monopolist sermeyenin yerine transnasyonel sermaye hakim olmaya başladığı zamandan beri yersiz yurtsuzlaştırıcı karakterini göstermekteydi. Birincisi; göçmen ikincisi mülteci akımı; insan emeğinin akışkanlığının ve kısıtlanmalarının ve yeni kodlara sokulmasının dünyasal örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Avrupa'da, özellikle 1980 sonrası sorunsallaştırılan küreselleşme ve postmodern durum bize yeni bir hal verdi: Siyasi ve ekonomik mülteci statüsünde çalışmaya ve örgütlenmeye gelen bir işsiz ordusu; bunlar batılı işsizler ordusuna katıldılar ve de yükselen aşırı sağın seçim malzemesi haline geldiler; Almanya'da, İngiltere'de Fransa'da başlayan bu süreç 1990'lı yılların ikinci yarısında güney Avrupa ülkelerini de içine aldı. İtalya ve İspanya'da da, sosyalistlerin "serbestleştiren politikalarının" yerine sağcı ve yeni sağcı partilerin hakim olduğunu ve bölgecilik politikalarının merkezi "Refah devleti" fikrine karşı çıktığı gözlemlendi. Bu açıdan, İtalya ve "Kuzey ligi" çok önemli bir tecrübe alanı olarak duruyor ve bize yeni sağcı politikaların nasıl eski tip faşist siyaset söyleminden kendisini ayırdığını gösteriyor. Sanatçı Seza Paker'in, 2002 Eylül'ünde Galerist'de açtığı son sergisinin başlığını oluşturan bir kavramını kullanırsam; bunlar, "kamuflaj", kamufle edilme pratiklerinin önemli göstergeleri oldular. Bu fikirsel ve emek gücüne ait bir yersiz yurtsuzlaşma hareketinin Avrupa'daki yönünü bize göstermektedir. Ancak; bu yüzü, bizim Türkiye'de yaşadığımız pratikleri oluşturan diğer yüzün aynası konumundadır; Avrupa dinamiklerini anlamadan Türkiye dinamikleri anlaşılamayacağı gibi tersi de doğru ve geçerlidir.

Türkiye'de 1980 sonrası yaşanan Güneydoğu'dan gelen toplu göç hareketi kültürel anlamda da bir yersiz yurtsuzlaşma hareketidir. Sermaye bir yandan ulus aşırılaşmış, İstanbul ise, bir megapol olarak dünya büyük şehirlerinin içinde benzer sorunları yaşayarak, yerini almıştır. Bunun en önemli göstergeleri ise, 1980 sonrası liberal politikaların siyasi ve ideolojik ola-

nı dönüştürme pratiğidir. Bir yandan, askeri hareketin getirdiği etkenler, diğer yandan da, dünya sosyalist hareketinin yaşadığı baskıcı pratikler, bir tür ideolojik yersiz yurtsuzlaşma hareketini beraberinde getirdi. Kültürel alanda; İstanbul'da, önce biracılar ve video furyası ile eve kapanma ve de ardından, 1990'lı yıllarda dışa açılma ve sokağa taşma hareketiyle sokak kültürünün yeni "çehresi" içinde, rock, grunge gibi akımlarla birlikte, pop kültürün kodlarının yerleşik hale gelmesinin ve popun da küresel kültür içinde kendi dönüşümünde, arabesk ve Latin müziği ile eklemlenmesinin; bir tür yeni şehir kültürünün göstergesi olmuştur. Bu, sadece Türkiye ve özellikle megapol olarak İstanbul için değil; aynı zamanda Batılı şehirlerin de oryantale açılan rai, hip hop ile kuzey Afrika, göçmen kültürüyle başlayan iç içeliğinin sürecinde değişmiştir. Varoş müziği olarak bilinen bu türlerin bir anda, özellikle 1990'ların ikinci yarısındaki görüngüsü, merkezin kültürü haline gelmeye başladığını bize göstermektedir. Fransa'da, Paris'te, "Buda Bar" bunun bir örneği olduğu gibi, İstanbul lokanta ve barları da bu örnekleri takip etmiş görünmektedir: Müzikal heterojen birlikteliğin yanında, yemeklerin de heterojenleşmesi; yani suşi ile başlayan sonra da bir balık tabağına veya Fransız soslu bir et tabağına ve de hatta bir İskender kebaba dönüşen, Batı ve Doğu'nun bir karmaşasını ortaya çıkarmıştır. Adabı muaşeret kurallarının da yersiz yurtsuzluğundan bahsetmek doğru olacaktır. Konuşma şekilleri, Türkçe'nin kullanımı, yaşlılar ile olan ilişki, komşuluk ilişkilerinin bozulması, ailenin kodlarının değişmesi, geleneksel kuralların yerine geçen daha modern evlilikler, boşanmanın çoğalması, aşk ilişkilerindeki çeşitlilik, gay ve lezbiyen hareketlerin kendi cemaatlerini oluşturması ve kendilerine has özel yerlerin meşruiyetini oluşturmaları, çıkarılan dergilerin çeşitlenmesi vb. Bütün bunlar, bize geleneksel kültürel kodların yerine yerleşmekte olan kodların varlığından veya mevcudiyetinden bahsetmemizi sağlamaktadır; ancak eski kodların da tam olarak ortadan kalktığını söylemek veya bunun bir gün mümkün olacağını düşünmek de hayal olacaktır. Paradigmanın olduğu gibi değişmesi lazımdır

ki, bu; şu anki sancılı dönemde mümkün gözükmüyor. Bu anlamda sorunun mekânın değişimi içinde zamanın değişmesi olduğunu görmenin mümkün olmadığını, en azından bugünkü göstergelerle, olanaksız durduğunu söylemek zorundayız diye düşünüyorum. Minörleşmenin toplumsal alanda tam olarak gözükmediğini; tersine majör kodların yeniden güç kazandığını izlemekteyiz. Bu, genel uluslararası ilişkilerin de göstergesi. Zaman mekânsal değişimde sıkışıp duruyor. Zamanın serbestleşmesi için kodların paradigmasının değişmesi ve dönüşmesi lazım zannediyorum. Bu şehrin yeni kodlarını oluşturacaktır, yeter ki, zaman buna uygun olsun. Hep içindeyiz zamanın, hiç dışına çıktık mı? O kımıldamaz gibi durup bizim içinde dönüşüp, değişip, kaybolduğumuz mekânın kendisinin adının: zamanın.

MODERN BİR TRAJEDİNİN SOSYOLOJİK ANALİZİ - FAUST[1]

ONUR FEVZI MÜFTÜGIL

Giriş

Akıntıya kapılan, sürüklenen yığından
Ozan değil mi güzel bir dünya çıkarmaya çalışan?
GOETHE, 146-47

Bu sözler, Goethe'nin ölümsüz eseri *Faust*'un ilk perdesinde "Tiyatro Müdürü" ve "Güleç Kişi" ile tartışmakta olan Ozan'a aittir.[2] Gerçekten de düzensiz gibi görünen gerçekliğin içindeki (güzel) düzeni keşfedip sunmak entellektüel ve sanatsal aktivitenin özüdür. Ozan bu öze dikkat çekip, mümkün olduğu kadar çok insana hitap etmek gerektiğini belirtir. Bu görüşe Tiyatro Müdürü karşı çıkar ve Ozan'a, farklı duyarlılıklara ve beğeni-

1 Bu makalenin yazımı esnasında değerli fikirlerinden yararlandığım başta değerli Hocam Ahmet Öncü olmak üzere, Demir Demiröz, Öykü Uluçay, Emre Hatipoğlu ve Meriç Bıçakçıoğlu'na en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Sosyal Teori dersimizdeki canlı ve yoğun tartışmalar bu makaledeki fikirlerin gelişimine ışık tutmuştur.

2 Burada zikretmeliyim ki eserin birinci perdesinin ve bu bağlamda Ozan'ın konumunun Faust'un trajedisini anlamak açısında kilit önemde olduğuna Ahmet Öncü dikkatimi çekmiş ve buradaki yorumun temeli olan fikirlerini benimle paylaşmıştır. Bu giriş perdesinin neden önemli olduğunu sonuç bölümünde gösterebildiğimi umuyorum. Ahmet Öncü'ye bir kere daha bu nedenle özellikle teşekkür etmek isterim.

lere hitap etmek istenildiğinde, seyircilere kendilerini özdeşleştiremeyecekleri yüksek entellektüel boyutta bir "düzen" sunulmak zorunda kalınacağını hatırlatmak ister. Pragmatist Müdür bunun aptalca olacağını düşünmektedir. Ozan bu eleştiri karşısında asla yılmayacağı izlenimini vererek çok değer verdiği konumunu korur. Tiyatro Müdürü'ne göre, hiçbir kimse bir "düzen" bulmak ve o "düzen" ışığında hayatını değiştirmek için tiyatroya gelmez: "Kimi tiyatrodan sonra bir kağıt oyunu düşler/ Kimi güzel bir kızın koynunda tatlı bir gece" (Goethe, 125-6). Güleç Kişi ise Ozan'a kendi "düzen" anlayışını oluşturmuş insanların zaten tiyatrodan etkilenmeyeceğini söyleyerek onu uyarmaktadır: "Etkilemez olgun kişiyi bunlar/ Ancak gelişmekte olanın açılır, genişler gönlü" (Goethe, 182-83). Güleç Kişi'ye göre, bir ozanın görevi komik ve trajik unsurları kullanarak gelişmekte olan insanı etkilemek ve onun gönlünü açmaktadır. Bütün bu ikna çabalarına rağmen, Ozan'ın gönlünde hâlâ ozanlar tepesi Parnass'ta –yüksek bir entellektüel ve sanatsal boyutta– başkalarını etkileme çabaları ile kirletilmemiş ve sonsuzluğu hedefleyen sanat üretmek yatar.

Eserin kahramanı Faust da aynı Ozan gibi entellektüel olarak üst seviyeye ulaşma ülküsünün şekillendirdiği bir karakterdir. Fakat Ozan'ın aksine kendisini çevreleyen toplumu da kendi şahsi (üst) seviyesine çıkarma güdüsü ile hareket etmektedir. Marshall Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor (All That is Solid Melts into Air)* kitabındaki Faust okumasında Faust'un kişisel gelişimi ile toplumsal gelişim arasındaki bu yakın ilişki önemle vurgulanmaktadır. Bu saptamayı temel alan bu makale, Berman'ın analizi ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Berman, Faust'u bir "gelişimin trajedisi" olarak okur. Faust modern bir trajik kahraman olduğuna göre, onun trajedisini çözümlememiz kaçınılmaz olarak modern dünyanın gizini açmaya yönelmiş olan sosyolojik bir bakış açısını davet etmektedir. Bu açıdan, bu makale, modern sosyolojinin kurucuları olarak kabul edilen Durkheim, Marx ve Weber'in eserlerinden bazılarını temel almaktadır. Bu bağlamda, bu üç sosyologdan yararlanarak, söz konusu trajedinin nedeni, Faust'un

kendi kişisel gelişimini model alarak oluşturduğu yeni (gelişmiş) toplumu tam olarak anlayamaması olarak açıklanmaktadır. Bu, Faust'un özeleştiri mekanizmasını durdurması ile eşzamanlı bir süreçtir ve biraz abartarak da olsa şu söylenebilir ki, Faust eserin sonunda Tiyatro Müdürü'nün tarif ettiği, tiyatroya sadece anlık olarak etkilenmek ya da kafa boşaltmak amacı ile gelen, tiyatro oyunu esnasında tiyatro sonunda yapacakları "daha zevkli" işleri düşünen insanlara benzemektedir. Faust'un kafasını böylesine meşgul eden, onu özgürleştirici özeleştiri sürecinden uzak tutan "daha zevkli" meşguliyet ise daha çok fabrika kurmak, daha çok maddi gelişim sağlamak ve bu gelişimi gururla izlemek olmaktadır. Bu anlamda eserin sonundaki Faust eserin başındaki zihninde bir entellektüel devrim gerçekleştiren Faust'tan çok farklı bir Faust'tur ve bu farklılık onun trajedisinin en somut ifadesidir.

Sığ Bir Münzevilikten Kötü Biten "Başkalarına Canlı Bir İlgiye" Doğru

Berman'a göre, Faust'un hareketlerinin temelinde bir çatışma bulunur: "Faust durağan bir toplumda dinamik bir kültürün taşıyıcısıdır" (Berman, 43, çeviri bana ait).[3] O, yeni düşüncülerin ve kültürün bağımsız bir üreticisi olmak istemekte ama insanların bağımsızlık özlemine karşı çıkan feodal bir dünyada yaşmaktadır. Paskalya zamanında kasaba kilisesinin zilleri ve çocukluk anıları ne kadar rahatlatıcı ve sıcak olsa da, Faust, doktorluğun "cahilce ve el yordamıyla yapılan" (Berman, 46) bir şey olduğu bir mekân ve zamanda, odasını terkedip kasabasında doktorluk yapmaya devam etmeyi kabullenememektedir. Öte yandan kütüphanesinde yapayalnız, bir münzevi gibi oturup "insanlık durumu" hakkında düşünmenin de çözüm olmadığını anlamış olduğu için, yenilikçi ve yaratıcı dünyevi işler yolu ile kendi potansiyelini gerçekleştirmeye karar vermiştir. Bu, onu bütün sahip olduklarını –parasını, çekiciliğini,

3 Berman'ın eserinden yapılan bütün çeviriler bana ait.

kararlılığını ve organizasyon yeteneklerini– kullanıp kendisini ve etrafındaki dünyayı aynı anda geliştirmek hedefine yöneltecek ve "Faust kişisel güdümlerini dünyayı yönlendiren ekonomik, siyasal ve toplumsal güçler ile birleştirip yaratmayı ve yıkmayı" öğrenecektir (Berman, 61).

Faust'un yıkımın simgesi Şeytan (Mephistoles) ile olan işbirliği ise Berman'ın ince saptamasının işaret ettiği gibi yeniyi "yapmadan" önce eskiyi "yıkmanın" gerektirdiği bir işbirliğidir. Kuşkusuz, bu gerilimli bir ilişkidir. Çünkü Faust'un öncelikle yıkmak istediği kavram ironik olarak Şeytanın "eğriyi" "doğruya" üstün kılmada kullandığı en etkili silahı olan "alışkanlık" kavramıdır. Mephistoles'in "alışkanlık" üstüne söylediği şu sözler gerçekten bu noktada aydınlatıcı olmaktadır:

> "Eğri, doğrunun yerini alır, yayılır.
> Bunlar gevelenir, yorulmadan öğretilir,
> Başka kim ister delilerle uğraşmayı?
> Alışkanlık sonucu inanılır duyulan kimi söze,
> İnsan, böylece, düşünce ürettiğini sanır." (Goethe, 2561-66)

Faust, Şeytan'ın en etkili silahı olan "alışkanlık" üzerine yaptığı değerlendirmenin doğruluğunun farkındadır. Bunu, onun "alışkanlık" temelinde yürüyen, insanların kendilerine verilen görevleri sorgulamadan yerine getirdikleri feodal topluma karşı olan savaşından anlayabiliriz. Faust, deneyle ve mantıkla sınanan "doğrunun" gücünü "alışkanlıktan" alan "eğriye" üstün olduğu bir dünya özlemindedir. Bu anlamda, Faust ontolojik olarak Şeytan'ın karşısındadır; Şeytan'ın yıkıcı kuvvetini sadece bir araç olarak kullanmayı düşünür. Fakat Şeytan kendisine bir bulaşanı, hangi sebeple bulaşmış olursa olsun, "alışkanlık" tuzağına düşürmeden edemez. Faust'un alışkanlığı –sorgulamadan yaptığı iş– ise, ne pahasına olursa olsun "geliştirmektir". Bu yolda işlediği kötülüklere –Gretchen'in toplumdan dışlanmasına sebep olmak ve fabrika kurmak için iki yaşlı masum insanı topraklarından etmek gibi– gözünü kapatmak eğilimindedir. Yaptığı kötülüklerden dolayı hissettiği ÜZÜNTÜ (hayaleti) sonunda onu kör etse de, O,

ölene kadar "geliştirmeye" devam eder. Üzüntüsünün sebeplerini tahlil edemez. "Geliştirmeden" yaşayamamak, (burada Faust'un yarattığı "geliştirme" anlayışına körü körüne bağlanmış olduğuna ve yaşadığı olayların onu bu fikri yeniden gözden geçirmeye teşvik etmediğine dikkat edilmelidir) Faust'un ıstırabının en derin ifadelerinden biri olarak gözümüze çarpar.

Faust'un Kendisini Aldatması: Marx, İş Bölümü, Genel İrade (General Will) ve İdeoloji

Faust bir sentez peşindedir. Bir yandan başkaları ile sıcak ve samimi ilişki kurmak isterken –"sıcak ve güçlü bir cemaat içinde bir günlük yaşam isterken"– diğer yandan "kafasındaki entellektüel ve kültürel devrimi gerçekleştirmek ister" (Berman, 46). Yaratmak istediği toplum kendini özgürleştirmiş ve geliştirmiş ama birbirinden soyutlanmamış bir insanlar topluluğudur; sıcak ve samimi bir cemaat!

Bu nedenledir ki, Faust kendisini ve etrafındaki dünyayı geliştirmesinin Genel İrade'ye (General Will)[4] hizmet ettiğini düşünür. Berman'a göre, Faust'un geliştirme projesinin temelinde "çocukluk rüyası olan otantik bir topluma ait olma, insanlarla beraber ve insanlar için çalışma ve aklını genel iradeye ve kamu yararına adama arzusu vardır" (Berman, 66). Faust'un aklındaki yeni toplum kendini feodal hapishanelerden çıkarmış insanlar için ideal ve sıcak bir ev; Faust'a göre, "yeni ekonomik ve sosyal gelişmeler, yeni kendini geliştirme formları ve kendini yeni dünyaya hazırlayabilen erkekler ve kadınlar için yeni bir ideal" yaratmaktadır (Berman, 66).

Bunun neden Faust'un kendini aldatması anlamına geldiğini anlamak için Marx'ın *Alman İdeolojisi* eserine bakılmalıdır. Gerçekten Faust genel irade (general will) adına çalışıyor olabilir mi? Yoksa, burada söz konusu olan, aynı bir "camera

4 Faust'un cemaatçilik ile "genel irade" kavramları arasında kurduğu ilişkinin ünlü düşünür Rousseau'nun siyaset felsefesine olan yakınlığı ilginçtir. Rousseau'ya göre insanlar ancak bir cemaat içinde, "genel iradeyi" ifade eden yasalar üreterek özgürleşebilirler.

obscura"daki gibi sosyal gerçekliği ters yüz eden bir ideoloji midir?

Alman İdeolojisi'nin birinci bölümünde Marx, iki önemli ve eşzamanlı süreçten bahseder. Marx, bunların birincisini insanların ihtiyaçlarını tatmin etmeleri (öncelikle soylarını devam ettirme ve aile kurma ihtiyaçlarını, daha sonra yeni oluşan ihtiyaçlarını tatmin etmeleri), diğerini ise bunu başarabilmeleri için işlerini paylaşmaları (işbölümü yapmaları) olarak tarif eder. İşbölümü insanlar arasındaki çatışmayı kaçınılmaz kılar:

> "İşbölümü entellektüel ve maddi aktivitenin –keyfetmenin ve çalışmanın, tüketmenin ve üretmenin– farklı insanlarca yapılmasını sadece bir olasılık olarak değil gerçek bir olay olarak meydana getirir. Ve işbölümü bu farklı insanların birbirleri ile çatışma içine girmeme olasılığını ortadan kaldırır". (Marx, 159, çeviri bana ait)[5]

Bununla beraber, işbölümü kaçınılmaz olarak emeğin ürünün eşit olmayarak paylaşılmasına –yani özel mülkiyete– yol açmakta ve böylece bireyin iradesi ile genel irade arasında bir çatışma yaratmaktadır. Bu çatışma insanlar eylemlerini gönülsüz olarak yaptıkları –sadece ihtiyaçlarını gidermek amacı ile yaptıkları– sürece devam eder. Bu durumda insanlar arası paylaşma ve dayanışma bireylerin gönüllü tercihi değil, doğanın ihtiyaçlarını gidermek isteyen insanları zorla içine attığı bir durumdur.

Gördüğümüz gibi, Faust, "genel irade" ile bireyin iradesi arasındaki bu kaçınılmaz çatışmayı fark edememektedir. Onun arzuladığı çatışmasız toplum ancak işbölümünün olmadığı bir durumda olabilir. Bunu göremeyen Faust, kendi iradesini "genel irade" olarak tarif edip sadece kendini meşrulaştırmaktadır. Samimi olduğuna şüphe bulunmaz; ancak kendi ürettiği bir ideolojiye öylesine bağlanmıştır ki artık gerçekliği ancak o ideolojinin penceresinden, bozulmuş bir şekilde görebilir ve bu ideolojiye göre davranmayı bir alışkanlık haline getirir.

---

5 Çeviri Marx'ın eserinin İngilizce çevirisinden yapılmıştır.

Weber Sosyolojisi: Faust'un Suretinde Yaratılmış Bir Toplum

Berman yeni (modern) toplumu Faust'un suretinde yaratılmış bir toplum olarak tasvir eder: "Faust ürettiği işe baktığında, etrafının tamamen yenilenmiş ve onun suretinde bir toplumun yaratılmış" olduğunu görür (66).

Faust'un hikâyesi, gördüğümüz üzere, zihinler dünyasında oluşan bir değişim ile başlamaktadır. Faust hayatına anlam katmak istemekte ve bağımsızlık ihtiyacını ancak kendisi ile beraber etrafındaki feodal dünyayı değiştirerek tatmin edebilmektedir. Meydana getirdiği sosyal ve ekonomik değişimin temelinde önce kendi zihin dünyasında oluşan bir kişisel değişim bulunur. Berman'a göre, "Faust'un temsil ettiği şey bir kültürel ideal olan kişisel gelişim ile reel olan sosyal ve ekonomik gelişim arasındaki özdeşliktir" (Berman, 40). Bu değerlendirmeye göre, Faust'un toplumu ve kendini aynı düşünce sistemi içinde değerlendirmesi (belki de onun kendini "toplumsalın" bir parçası olarak görerek toplumsal bir lens ile analiz etmesi) toplumsal yapının kendisinden daha önemli gibi görünmektedir. Bu fikrin temelindeki Weberci sosyolojiyi, Weber'in *Ekonomi ve Toplum* (Economy and Society) eserini göz önünde bulundurarak daha iyi anlayabiliriz.

Weber'in bu kitapta temel olarak ilgilendiği sorun sosyal ilişkilerin taşıdığı anlamlı içeriği bulmaktır. Zaten, Weber'e göre, ancak anlamlı bir sosyal eylem olduğu sürece bir sosyal ilişkiden söz edilebilir; bir sosyal ilişkinin olabilmesi için "ilişkinin bir tarafı kendi hareketinin nasıl olmasına dair karşı tarafın sahip olduğu bir beklentiyi algılayıp kendi hareketini bu beklentiye göre ayarlamalıdır" (Weber, 27).[6] Weber'in bürokrasi, patrimonyalizm ve karizmatik otorite biçimlerine dair tartışmalarının temelinde de bu vardır; bütün bunlar kapalı bir sosyal ilişkinin, yani bir organizasyonun, emir dağıtıcı merkezinin kendisini nasıl tanımlayıp meşrulaştırdığı ile

6 Weber'in eserinden (İngilizce çevirisinden) yapılan bütün çeviriler bana ait.

ilgilidir (örneğin geleneksel, karizmatik ya da rasyonel olarak).

Berman'ın Faust okuması Weberci bir okumaya oldukça açıktır çünkü yukarıda anlatıldığı gibi, Faust'un başlattığı sosyal değişim öncelikle Faust'un eylemlerine yüklediği anlamların neticesinde oluşmaktadır. Weber'in belirttiği, düşüncenin/bir anlamlar bütününün örgütlü bir yapıya dönüşmesi, Faust'un serüveninin belkemiğini oluşturur. Bu bağlamda, Weberci bir okumanın Faust'u anlamadaki önemini Weber'in sosyal ilişkilere dair yaptığı saptamaları anımsarsak daha net olarak görebiliriz. Weber, bireylerin rasyonel güdüler etkisinde hareket edip ya pragmatik sebeplerden ya da mutlak değerlere (adalet, eşitlik, özgürlük gibi) bağlılıktan dolayı birleşmesi ile oluşan ilişkiler (*associative social relations*) ile bireylerin geleneksel olarak ve/veya karşılıklı muhabbet/hoşlanma temelinde gelişen sübjektif hislerinden dolayı bir arada bulunması ile oluşan ilişkiler (*communal social relations*) arasındaki farka dikkat çeker. Faust, kütüphanesinde otururken Paskalya zamanı çalan kilise zillerini duyunca ikinci tip (*communal*) ilişkilerini hatırlar:

> "Gençliğimden beri duyduğum bu ses
> Şimdi yeni bir yaşama çağırıyor beni" (Goethe, 769-70)

Faust'un kilise tarafından simgelenen çocukluk kasabasına olan yönelişinin temelinde duygusal ve geleneksel sebepler –"o kasabaya aidim" duygusu– vardır. "Değişiminden" sonra ise Faust başka tip sosyal ilişkilere girmektedir. Bunu görmek için ise Faust'un şu sözlerine bakılabilir:

> "Kalkın uşaklarım, tek tek davranışa geçin,
> Benim atakça düşündüğümü mutlulukla görün.
> Alın araçları, kazmalar, kürekler işlesin!
> Çıksın ortaya tüm tasarlanan işler..." (Goethe, 11503-6)

Her ne kadar Faust onlara "uşaklarım" diye hitap etse de, aslında işçilerine seslenmektedir; "Faust'un hakimiyeti aslında "emek gücü" üstünde bir hakimiyettir" (Berman, 64). Ve Fa-

ust'un bu insanlarla bağı "rasyonel olarak motive edilmiş ilgi ve amaçların" (Weber, 41) oluşturduğu bir bağdır. Kuşkusuz, Faust'un davranışı "değer rasyoneldir" çünkü şiirdeki "Benim atakça düşündüğümü mutlulukla görün" dizesi (herkesin) mutluluğu ve ilerleme gibi temel değerlere işaret eder gibidir.

Faust geleneği ve geleneğe bağlı duygusallığı yıkmış ve yerlerine birtakım değerleri koymayı planlamıştır. Ancak Faust'un zihninde üretilen bu değerler diğer insanlar için o kadar anlamlı olmayabilir. Belki de Faust'un etrafındaki insanlar Faust'un onlara "uşaklarım" diye hitap etmesini "herkesin mutluluğu haketmek temelinde eşit olması" ve "ilerleme" gibi Faustçu değerler ile çelişkili bulup, Faust'u tutarsızlık ile suçlamaktadırlar. Faust suretinde yarattığı yeni toplumda eski kasabasındaki sıcaklığı ve samimiyeti beklerken, fazlaca hayalcidir. Açıktır ki bu hayalcilik Faust'un eleştirel yetisinin kaybolması ve bir dogma olarak kabul ettiği "geliştirme" düşüncesi ışığında hareket etmenin onda bir alışkanlık haline gelmesi ile beraber ortaya çıkmıştır.

Durkheimcı Bir Yaklaşım: Faust Gerçekten de "Eylemeye Özgür" müydü?

Berman, Faust'un değişiminden sonra kendisini "eylemeye özgür" ("free to act") olarak tanımladığını vurgulamaktadır (Berman, 66). Faust kendini feodal bağlardan kopardıktan sonra özgürce dünyaya damgasını vurabildiğini düşünüyor.

Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (Toplumda İşbölümü) kitabında, Faust gibi modern bireylerin aslında "eylemeye özgür" olmadıklarını savunur. Bu tezin altyapısında, ahlakın modernite ile kaybolmadığı görüşü vardır. Eğer ahlak kaybolsa idi toplum da yok olurdu:

> "İnsan sadece toplumda yaşadığı sürece ahlaklı olabilir çünkü ahlak grupla dayanışma demektir ve bu dayanışmanın türüne bağımlıdır. Toplum yok olursa, tutunabileceği bir nesne kalmadığından, ahlaki yaşam da ortadan kaybolur." (Durkheim, 331)

Ahlak modernite ile kaybolmamıştır; sadece biçimini değiştirdiği söylenebilir. İşbölümü toplumsal dayanışmanın kaynağı olarak insanlar arası benzerliklerin yerini alınca (organik dayanışma mekanik dayanışmanın yerini alınca) insanlar birbirlerine olan bağlılıklarını başka bir şekilde, ihtiyaçlarının birbirini tamamladıklarını görerek, hatırlarlar. Bu bağlılıkların yazılı ifadesi olan kontratları yeni toplumu ve ahlakı anlamak için bir örnek olarak kullanabiliriz. Modern dünyada hukukun, yani Durkheim'a göre toplumun nesnelleşmiş halinin, en önemli kısmı kontratların düzenlenmesi ve tazminatlarla ilgili kısmıdır. Bu kontratlarda toplumun üstlendiği görev ise, Durkheim'a göre bireylerin oynadığı rolden daha önemlidir. Belli bir kontrata imza atan bireyler bazı şeyleri müzakere edemezler: "örneğin satıcı alıcıya ileride gerçekleşebilecek (ve sorumlusunun kendisi olduğu) bir tahliyeye karşı garanti vermek ve ona malı alarak girdiği yükümlülükleri açıkça bildirmek zorundadır" (Durkheim, 159, çeviri bana ait)[7] Bu müzakere edilmez koşullar olmaksızın, kontratlar varolamaz. Toplumun, kontratlar konusundaki rolü, demek ki sadece kontrol edici değil, aynı zamanda (kontratları) yapıcıdır. Bundan hareketle, şu söylenebilir ki "işbölümü bireyleri değil toplumsal görevleri biraraya getirir" (Durkheim, 338). İnsanlar, ancak belli toplumsal görevleri yerine getirmekle ve ancak toplumun yapıcı rolü sayesinde bir kontrata taraf olabilirler. Öyleyse, Faust "eylemeye özgür" değildir; belli bir toplumsal görevi yüklenmiş bir özne olarak eylemlerini kısıtlayan yeni bir toplumsal düzlemin ve dolayısıyla yeni bir ahlakın bir parçası olmuştur. Bu yeni ahlak eski ahlak gibi insana yabancı güçler (ortaçağ kozmolojisinin güçleri gibi) tarafından yönetilen bir ahlak değil, toplumsal görevlerimizi iyi ve adilce yapmamızı emreden daha insancıl ve rasyonel bir ahlakdır.

Peki, yeni ve daha iyi bir ahlaki düzenin bir parçası olma yolunda olmasına rağmen, Faust niye mutluluğu yakalayamamıştır? Durkheim'ın bu soruya yanıtı, vurguyu toplumsal yapıya

7 Durkheim'ın eserinden (İngilizce çevirisinden) yapılan bütün çeviriler bana ait.

yapan bir yanıttır. Bu yanıta göre, bu yeni ahlaki düzen Faust'un zamanında tam olarak şekillenmemiştir. Faust bir geçiş döneminde yaşar:

> "[Eski topluma] ait ahlak etkisini yitirdi ama yeni ahlak hızla gelişip zihinlerimizde oluşan boşluğu doldurmayı başaramadı. İnançlarımız sarsıldı. Gelenek etkisini yitirdi. Bireysel yargılar kolektif yargıların yerini aldı. Ama diğer yandan, bu geçiş döneminde değişime uğrayan fonksyonlar birbirlerine uyum sağlayacak zamanı bulamadılar." (Durkheim, 339, ekleme bana ait)

Bu geçiş döneminde, diğer toplumsal görevleri meydana getiren bireylerle sıkıca bütünleşemeyen Faust başkaları ile "doğal" bir ilişki kuramamıştır. Bundan dolayı ilişkileri iktidar ile kurmaya yönelmiştir. Sonuç olarak, hem başkalarını mutlu edememiş hem de ruhunu başkalarını incitmiş olmaktan duyduğu ÜZÜNTÜ'den "kurtaramadığı" için kendisi de mutlu olamamıştır. Bu yoruma göre, Faust'un trajedisinin kilit noktası onun toplumu kendi suretinde yaratmaya karar verdiği ve başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçları ile eş tuttuğu andır. Aklındaki planı erdemle sentezleyip hayata geçirememiştir çünkü böylesine (iyi) bir ahlak ancak birbirlerine ihtiyaçlar temelinde sıkı sıkıya bağlanmış bir toplumda gerçekleşebilirdi. Böylesine dayanışma gösteren bir toplum ise (Durkheim'ın analizindeki geçiş dönemi söz konusu ise) bir gerçek değildir, sadece Faust'un kafasında bir kurmaca olarak durur. Şeytan (Mephistoles) bu kurmaca toplumu Faust'a gerçekmiş gibi göstermiş, onu böyleca yanıltarak erdemden uzaklaştırmıştır.

Sonuç

"Budur bilgeliğin son yargısı da:
Yaşamın değerini bilen özgürlüğün de
Her gün yeniden kazanılmasına çalışır.
Sakıncalar içinde geçecek burada
Çocukluk, olgunluk, yaşlılık yılları, değerli çağ.
Görmek isterdim böyle bir kaynaşmayı ben,
Özgür yerde, özgür bir halkla birlikte..." (Goethe, 11574-80)

Faust ölmeden önce bu sözleri söyler. Faust özgürlüğe, kaynaşmaya ve bu değerler uğruna her gün verilmesi gereken mücadeleye vurgu yapar. Bu, aynı zamanda Faust için yaşamın değerinin, bilgeliğin ve mutluluğun tarifidir; bu sebepten dolayı Faust bu duyguları yaşadığı anın hiç bitmemesini istediğini söylemektedir. Kuşkusuz, bu durum Mephistoles'in yaptıkları anlaşma gereğince Faust'a oynadığı oyunun bir parçasıdır. Faust'un bakıp gururlandığı topluluk aslında ne özgür (örneğin işçiler zorla çalıştırılmaktadır) ne de kaynaşmıştır. Bundan dolayı, Faust'un attığı sloganların içi bomboştur. Faust yeni sosyal ilişkilerin maddi altyapısını (Marx ve Durkheim'ın "işbölümü" kavramı üstünden yaptığı analizlerin bize öğrettiğini) ve anlamlı içeriğini (Weber'in bize öğrettiğini) kavramadan, kendi yarattığı ideolojiye bir alışkanlık mantığı ile körü körüne bağlanmış bir şekilde, onu körleştiren üzüntünün nedenini anlamadan hayatını noktalamıştır. Faust'un hatası düşüncenin gücünü ihmal edip sabırsızca eyleme geçmesi ve eylemi onun gözünde meşrulaştıran ideolojinin eleştirisini yapmamasıdır. Eğer, düşünce üreterek başkalarını ikna etme yolunu seçerek "gelişmekte olanın gönlünü açmayı"[8] deneseydi belki de onun öyküsü bir trajedi olmazdı. Bu nedenle, bir ihtimal, modernitenin trajedisini bir nebze azaltabilmek için ara sıra "Güleç Kişilere" kulak vermek gerekir.

8 Bkz. Giriş Bölümü, Güleç Kişi'nin Ozan'a yaptığı uyarı.

KAYNAKÇA

Berman, Marshall (2005) *All That is Solid Melts into Air, The Experience of Modernity,* Verso 1983, Londra - New York, [Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim (6. baskı), İstanbul]

Weber, Max (1978) "Economy and Society", *Economy and Society, An Outline of Interpretative Sociology* içinde, Guenther Roth ve Claus Wittlich (der.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra.

Marx, Karl (1992) "German Ideology", *The Marx-Engels Reader* içinde, Robert C. Tucker (der.), W.W. Norton& Company 1978, New York-Londra, [Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara]

Durkheim, Emile (1984) "The Division of Labor in Society", *Theoretical Traditions in the Social Science& Division of Labor in Society* içinde, Anthony Giddens (der.), çev. W.D. Halls, Mac Millan Press, Londra, Hampshire.

Goethe, Johann Wolfgang Von (2001) *Faust*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul.

ANAYASA KURAMLARI AÇISINDAN DEMOKRASİ KAVRAMI

GÜRCAN KOÇAN

Giriş

Demokrasi kavramı, dil içerisinde aktif olan etkileşimli betimlemenin bir türü olarak, hem düşünceyi soyut alanda ortaya çıkaran anlama ve yorumlama biçimleri içerisinde şekillenen kök kavram olan kendini-yönetmeye göndergede bulunarak hem de her şeyi kapsayıcı anlayışlara bağlı düzgüsel (normative) bir bakış açısının parçası olarak sürekli değişime uğrayarak gelişir. Her şeyi kapsayıcı düzgüsel anlayışlar, sadece demokrasi kavramını farklı biçimlerde kurma girişiminde bulunmaz, bu idealin gerisindeki koşulları demokratik toplumun temel yapısını açıklamaya çalışan farklı kuramları da temsil ederler. Yani demokrasinin düzgüsel anlayışları iki ana özelliğe sahiptir. Birinci özellik, dayanağının her şeyi kapsayıcı kuramlarda saklı halde bulunan belli temel değerlerde olması ve de dille kendini-yönetmenin derin kavramları tarafından yönlendirilmesidir. İkincisi ise, demokrasinin düzgüsel anlayışlarının, belirli hedefleri yerleştirmeyi ve bu doğrultuda çabalamayı, bir demokrasi fikri kurgulamayı ve onu uygulamaya geçirmeyi taahhüt eder. Bu fikir, metafiziksel cemaatçilik (communitarianism) ve bireycilik anlayışları tarafından benimsen-

miş ve yönlendirilmiştir. Bu, söz konusu metafiziksel anlayışların, demokrasinin ahlaksal düzgülerini (norms) meşrulaştırdığı ve bunlar üzerine eylemde bulunduğu anlamına gelir.

Bu düzgüsel demokrasi anlayışları için, demokrasinin esas konusu, siyasi toplumun temel yapısı veya daha ziyade, başlıca siyasi kurumların temel hak ve yükümlülükleri nasıl dağıttığıdır. Başlıca kurumlardan, siyasi yapı ve temel izleksel (deontolojik) düzenlemeler anlaşılmaktadır. Siyasi yapı, etkileri başlangıçtan itibaren mevcut ve çok derin olduğu için, her demokrasi anlayışının esas konusudur; siyasi izleklerin ve kurumların alt kümesidir ki, buna karşılık, siyasi pratiklerin bir alt kümesi durumuna gelir. Anayasanın düzgüleri bir anlamda tüm yurttaşlar için geçerlidir: Siyasi kurumları sınırlayan anayasanın düzgüleri tarafından sınırlanmışlardır. Burada siyasi kurumdan, kurallara uyan bir yurttaş grubu kastedilmektedir. Bu, kurumun temel yapısını şekillendiren siyasi anayasanın, aynı zamanda yurttaşın davranışını da düzenlediği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, sadece, demokrasinin temel yapısını yüce bir otoriteye tâbi kılmak gerekmemektedir; siyasi anayasayı demokrasinin bir konusu yapmak da şarttır. Farklı bir ana dayanağı olarak nöbetleşe (turn taking) sistemlerle ilgilidir. Bu nöbet sisteminin temel özelliği, yönetenlerle yönetilenler arasındaki karşılıklı tasarrufun idaresidir. Bu, kişinin, ancak yönetilirse yönetebileceği anlamına gelir (örneğin, kendini-yönetme). Dolayısıyla, bu yazıda, öncelikle, kendini-yönetme ilkelerini yerine getirmek için, yönetenlerle yönetilenler arasındaki sınırları sürekli değiştiren bir karşılıklılık (reciprocity) sistemi oluşturulması gerektiği üzerinde duracağım.

Farklı demokrasi anlayışları, kendine özgü her demokrasi anlayışının koşullarını açıklamak için düzgüsel, tanımlayıcı ve düzenleyici bir ilke olarak anayasa fikrini kullanırlar. Bir kez bu düzgüsel, tanımlayıcı ve düzenleyici ilkeler tercih edildiğinde, bu ilkeleri cisimlendirmek için bir anayasa ortaya çıkarılır. Yani, farklı demokrasi anlayışları, yurttaşların davranışlarını ve kurumların eylemlerini belirlenmiş düzgü ve ilkelere göre, belirli bir düzgüsel demokrasi anlayışı üretmek için yö-

neten, sürekli ve odaklanmış bir girişimin de içerildiği, çeşitli anayasa modellerini desteklerler. Belirli farklı demokrasi anlayışlarını desteklemek için oluşturulmuş bir anayasa, sadece resmen yetkilendirilmiş oyuncular tarafından yerine getirilen hukuki bir etkinlik aracı olarak görülemez; anlamının özü, Tully ve Habermas'ın benimsediği kadar geniştir. Demek ki burada anayasa, sadece iletişimsel (communicative), kasıtlı ve ereksel olarak değil, aynı zamanda hitap edenle hitap edilen, yazarla okuyucu, özneyle nesne ve yönetenle yönetilen arasındaki ilişkilerin ortaya çıkardığı istenmemiş ve beklenmedik sonuçları kapsayan diyalogsal bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Burada anayasa, her zaman eksik olan ve değişen bağlamlarla tarihsel durumların gereksindirdiği, sürmekte olan kendinde yönetim uygulamasına tâbi olan bir "açık metin" olarak vurgulanmaktadır. Diyalog, açık olmak ve yansımalılıkla (reflexiveness) tanımlandığı için, anayasanın ilkeleri de açık ve yansımalı olmalıdır.

Bu yazının ikinci kısmında, anayasanın klasik tanımlarını (cumhuriyetçi ve liberal) tartışıyor ve farklı demokrasi anlayışlarının, anayasayı neden genel olarak üzerinde anlaşılmış izleklerin üzerine kurmaya çalıştığını açıklıyorum. Demokrasinin, anayasaya, genel bir izlek olarak bir demokrasi anlayışına karşılık geldiği için (yani eşit hak ve özgürlükler sağlayan ve bunları güvence altına alan bir izlek olduğu için) ve sahip olduğu ahlaki sonuçlar üretme eğiliminden ötürü (yani, ortak iyi) gerek duyduğu iddia edilecektir. Ayrıca, anayasanın, sadece diyalogsal olma veya daha ziyade halk tarafından kolektif bir şekilde diyaloglaştırılma durumunda, halkın iradesi üstünde bir otoriteye sahip olduğu düşünülebilir.

Bu yazının üçüncü kısmında, demokrasiyle anayasa arasındaki dairesel ve karşılıklı ilişkiyi tartışacağım. Bu ilişki, anayasanın demokrasiden önce ve demokrasinin üstünde veya içinde formüle edilmesini ve bu sayede demokrasinin belli bir çerçeveye oturtulmasını gerektirebilir. Burada, demokrasi olgusu ile anayasa arasında tanımlanmaya çalışılanla dairesel ve karşılıklı ilişki diyaloguna sahip olanın belli bir anındaki ilişkilerin

türüne karşılık gelir. Birincisi, müdahalenin yani aracın olağandışı inşa edici anına gönderme yapmaktadır. Kolektif kararların diyaloga dayanması için, genel olarak üzerinde fikir birliğine varılmış, eşitlik ve özgürlük ilkelerine uyan bir izleğin kullanılması kaçınılmaz görünmektedir (yani, bu, herkesin eşit hak ve özgürlüklerini tanımakla kalmayıp, aynı zamanda bunların dayandığı fikirleri, çoğunluğun despotluğundan da koruyan bir izlektir). İkincisi, demokrasi anayasa tarafından kapsanmıştır. Çünkü, anayasa, ancak gerçek rızaya dayanırsa veya daha ziyade, bir bütün olarak halk tarafından demokratik bir şekilde yetkilendirilirse bir otoriteye sahiptir. İkinci ilişki, toplumun resmi (formal), ekonomik, siyasi ve toplumsal kurumlarını temsil eder. Bu ilişki, demokratik toplumun temel yapısını korur, pekiştirir ve yeniden üretir. Demokratik toplumun temel yapısı diyaloga dayanır. Son olarak, üçüncü ilişki, insanların demokratik toplumun ilkeleri hakkında bir karara varacağı başlangıç noktasını belirtir. Buradaki fikir şudur: Bir kere demokratik toplumun bu ilkeleri bir sonuca ulaştırıldığında, o zaman bunları cisimlendirmek için bir anayasa şekillendirilebilir. Diğer bir deyişle, başlangıç pozisyonu, kendisine gönderme yapan ve kendini yansıtan (self-reflexive) diyalogsal konumun, yani kendini-yönetmenin bir biçimidir.

Demokratik Anayasa Anlayışı

Tüm farklılıklarına rağmen, siyasi oyuncuların, kendilerine özgü bir yaşam düzenleme imkânına sahip olduğu ve barış içinde bir arada yaşamalarını sağlayan göndergesel (referential) kurallar kümesi oluşturması ne nedenledir? Bu ilkeler, anayasanın ilkeleri olarak tanımlanabilir mi? Demokratik toplumun temel kurumlarında hak ve yükümlülükleri tayin etmenin şeklini sağlayan ve siyasi kurumların görev ve sorumluluklarının uygun biçimde dağılımını tanımlayan kurallar bütününe, yani meşru ve göndergesel olan anayasaya demokrasilerde neden ihtiyaç duyulur? Bu sorulara sağlıklı yanıtlar üretebilmek ve anayasa-demokrasi ilişkisini anlayabilmek için ilk

önce demokrasinin kök kavramı olan kendini-yönetmenin temel koşullarını anlamak gerekir.

Siyasi toplumlarda kendini-yönetmenin olgusal koşulları iki aşamalı süreçlere işaret eder: Kendini-yönetmenin olgusal koşulları birinci aşamada, yurttaşların karar verme sürecinin nesnesi olma durumunu işaret eder. İkinci aşama, yurttaşların karar verme sürecinde alınan kararların uygulamasında özne olma durumu ile ilgilidir. Bu çerçevede, demokratik bir sistem oluşturmak için anayasaların, en az üç genel işlevi vardır: İlk olarak, yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini belirleyen temel yapıları oluştururlar. Burada yapılar, bir yandan yurttaşların yeterliliklerinin veya gelişimlerinin yetkilendirmesine, diğer yandan iktidarın keyfi kullanımının sınırlanması ve buna getirilecek kısıtlamalara gönderme yapmaktadır. Yani, temel hak ve özgürlüklerin olumlanması ve korunması, anayasa yönetiminin ana amacıdır. Anayasa, bu hedefe ulaşmak için demokratik sistemin genel yapısını belirleyen temel ilkeleri oluşturur (Rawls, 1993: 227). Bu anayasal demokratik sistem, kuvvetlerin ayrımına dayanır. Kuvvetlerin ayrımı, iktidarı, yürütme, yasama ve yargı arasında bölmek anlamına gelir. Kuvvetlerin anayasa tarafından ayrımı, yürütme, yasama ve yargının birbirlerinin eylemlerini kontrol edebildiği kuvvetleri dengeleme sistemleri yaratır.

İkinci olarak, anayasalar insanların özerkliğine saygı duyulmasını garanti altına alır. Bu, bir demokrasideki tüm güçlerin, halkın kendi yaşamını belirleme potansiyelini kısıtlamaya değil, genişletmeye çalışması gerektiğini anlatan ilkedir. Anayasa, bunu yapmak için her türlü güç kullanımını hukukun egemenliğine (rule of law) bağlar. Birincisi, hukukun egemenliği, bir yandan, diğer bireylerin haklarını ihlal etmedikçe inanmaya, eylemde bulunmaya ve kendilerini özgürce ifade etmeye muktedir bireylerin özgürlüğüne, diğer yandan, bireyin yasa karşısında eşit muamele görmesini sağlayan hakların eşitliğine katkıda bulunur. İkincisi, hukukun egemenliği, her türlü iktidar eylemini özgürlük yararına kısıtlar. İktidar sahipleri, yetkilendirildikleri sürece eylemde bulunabilirler. Ayrıca, kendileri-

ni yetkilendirmek hakkına da sahip değildirler. Yetki, sadece anayasa veya halkın iradesi aracılığıyla verilebilir. Yetkinin hukukun egemenliğine bağlanmasıyla, yurttaşın özgürlüğü garanti altına alınır.

Üçüncü olarak, anayasa siyasi egemenin, halkın, iradesini yansıtır. Demokratik bir sistemde halk, iktidar erkinin tek kaynağıdır (Rousseau 1998: 103). Dolayısıyla, halk egemendir ve sahip olduğu bu egemenlik statüsü, ona, kendisini yönetmesini sağlayan anayasal hakkı verir. Halkın egemenliği, halkın iradesini yansıtan bir demokratik ilkedir ve çoğunluk yönetimi için dayanaklar oluşturur. Demokratik sistemlerde, anayasanın halkın egemenliğiyle olan uyumu, herkesin temel eşitlik hakkını ve kendisini yönetme özgürlüğünü korumak için çoğunluk yönetiminin sınırlanmasını hesaba katmayı gerektirir. Bu nedenle, anayasanın, çoğunluk yönetimiyle gerilimli bir ilişki içinde var olduğu düşünülebilir. Çünkü, iktidar, demokratik bir ilke olan halk egemenliğinden kaynaklanıyor olsa bile anayasa, bu iktidarın sınırlanmasına hizmet eder. Çoğunluk yönetimi üzerindeki anayasal kısıtlamalar tutarlıdır. Çünkü, bu kısıtlamalar halk tarafından hükümdardan (egemenden) korunmak için tercih edilmiştir. Yani, anayasalar, tüm yurttaşların, özgürlüğün temel haklarına ve katılım haklarıyla birlikte eşitliğe saygı gösterme ve bunları koruma konusunda ulaşmış olduğu ortak kanaatlerinden ve derin uzlaşmalarından oluşan bir çerçeve içine yerleştirilmiştir (Rawls, 1993: 229). Temel haklar, ancak çoğunluk iktidarı üzerindeki anayasal sınırlamayla uzun vadede güvence altına alınır. Bu yüzden, anayasa, sadece çoğunluk yönetimini oluşturan halkın iradesini yansıtmayan, ama aynı zamanda çoğunluk yönetiminin yurttaşların özgürlük ve hakları üzerinde kısıtlamalar koymasını da önleyen diyalogsal yönetim ve kendini-yönetme ilkesi olarak görülebilir.

Anayasa, her üç düzeyde, üç tür işlevsellik içerisinde düşünülebilir: Düzgüsel, düzenleyici ve tanımlayıcı. Anayasanın düzgüsel işlevselliği, temel siyasi kurumların bileşim ve örgütlenmelerini yapılandıran ilkeler ve yurttaşlığın temel hak ve

özgürlüklerini belirleyen ilkelerin ortaya konması ve geliştirilmesi ile ilgilidir. Bu ilkeler düzgüseldir ve farklı değer gruplarına göndermelerde bulunur. Bu değer grupları, demokrasinin özelliklerini farklı anlayışlara göre biçimlendirmede merkezi bir role sahiptir. Kurallar getirmeye yönelik gereklilik ("-meli, -malı") özelliği barındırırlar. Böylece ne yapılabileceği, ne yapılması gerektiği ve de nelerin yapılmaması gerektiğine işaret ederler. Bu çerçevede, anayasaların düzgüsel ayakları, demokrasi sürecinin araç ve hedeflerini sağlar. Bu araç ve hedefler, demokrasinin değerleri olarak adlandırılabilir ve bunlar özgürlükle eşitlik gibi fikirleri yansıtır. Bu hedefler, kavramsal ideallerdir ve siyasi eylemin değerlendirilmesinde kullanılacak ölçütü sağlarlar. Anayasanın düzenleyici işlevi, siyasi oyuncuların eylemlerini, demokrasinin belirlenmiş ilkelerine göre ayarlamaya çalışan ısrarlı girişimle ilgili bir diyalogsal sürece işaret eder. Anayasanın tanımlayıcı işlevi, herkesin, sadece halkın iradesinin aşabildiği ve değiştirebildiği aşkın bir yönetime tâbi olduğu bir siyasi örgütlenme sistemini tanımlar. Anayasanın tanımlayıcı işlevi, bir siyasi sistemin karakterini ve biçimini tarif eder, demokratik yaşamın farklı biçimlerini değerlendirme ve gerekçelendirme konusunda bir dayanak sağlar.

Anayasanın bu düzgüsel, düzenleyici ve tanımlayıcı işlevleri üzerinde önemle durulması, özellikle demokrasinin anayasal teorisi için önemlidir. Bunların hepsini burada tartışmak olanaksızdır. Bu yüzden demokrasi kavramını düzgüsel, düzenleyici ve tanımlayıcı işlevleri çerçevesi içerisinde destekleyen klasik yaklaşımların kısa tartışması ile yetineceğim. Bu nedenle, ilk olarak, demokratik faaliyette yazıma ilişkin (author function) işleve benzer faaliyete sahip anayasanın mantığını açıklayan en bariz bakış açısı olarak, klasik cumhuriyetçi ve liberal kuramların üzerinde duracağım. Bu iki klasik yaklaşımın ana özelliklerini açıkladıktan sonra, sadece yönetenle yönetileni veya biriyle diğerini, halihazırdalığı (presence) veya gözlemciyi değil, ama (her ne kadar özel bir düzeyde olsa da) üçüncü bir katılımcı olarak da tanımlayan diyalogsal anayasa kavramını da tanımlayacağım.

Klasik Cumhuriyetçi Anayasa (ör. Aristo ve Rousseau)	**Klasik Liberal Anayasa** (ör. Bentham ve J.S. Mill)	**Diyalogsal Anayasa** (ör. James Tully)
Kolektif haklar (ortak iyinin arkasından gitmeyi sağlayan kolektif yeterliliğin gerçekleşmesi için gerekli haklar)	Bireysel haklar (bireyin kendi yaşamı için değer verdiğini seçmesini sağlayan özel yeterlilik için gerekli haklar)	Icraatsal (performative) haklar (özerk ama birbirine bağlı yaşamların arkasından gitmeyi sağlayan etkin (aktif) yurttaşlığın oluşturulması için gerekli haklar)
Pozitif özgürlük (Sonuç verici ya da etkin özgürlük) Özgürlük toplumsal başarıdır	Negatif özgürlük (Sınırlayıcı ya da korumacı özgürlük) Özgürlük bireyin doğal niteliğidir	Eleştirel özgürlük (özgürlük eylemdir)
Ortak iyi (siyasi katılım ve sivil erdem ortak iyinin yaratılmasında kilit öneme sahiptir)	Bireysel çıkarların kümelenmesi ya da toplam çıkar (siyasi katılım, bireysel çıkarların toplanması için önemlidir)	Diyalog (siyasi katılım, ortak kavrayışlarla birlikte saygılı ilişkileri doğuran farklılıkların birliğini oluşturması için önemlidir)
Çizgisel: ereksel/tözel (substantive) (doğru olmasından önce iyi olması)	Dikey ve Düşey: Deontolojik/izlekselci (iyi olmasından önce doğru olması) ve sonuççu/faydacı (bir fayda olarak mutluluk)	Paralel: İyi ve doğru birlikte
Merkezileştirici: Türdeşlik, Yurttaşların Birliği	Ademi merkeziyetçi: Çoğulculuk, Yurttaşların özerkliği	Aynı anda merkezkaççı ve merkezcil: Heteroglossia, Farklılık Sahibi Yurttaşların Birliği
Düzgüsel/İletici	Tanımlayıcı/Koruyucu	Düzenleyici/Kolaylaştırıcı
Egemen kendini-yönetme	İktidarda kuvvetlerin dengelenmesi	Üst hitap edilen tonuyla gelen yazıma ilişkin işlev (author function)
Olumlu/Yapıcı	Olumsuz/yapıcı olmayan, tarafsız	Simetrik/Yapı-sökümcü
Değer temelli	Mantık temelli	İletişimsel mantık ve değer temelli

Klasik Cumhuriyetçi Anayasa Anlayışı

Cumhuriyetçilik, demokrasi hedefine ulaşmak için uygun şekilde tasarlanmış bir anayasa ihtimaline dair etkili bir yaklaşım sağlar. Anayasa, çoğu zaman, belli demokrasi anlayışlarını yetkilendirmek için bir araç olarak düşünülür; bu, özellikle, yurttaşların kontrol etmekle kalmayıp, aynı zamanda desteklemekten sorumlu olduğu bir anayasada böyledir. Bu tür anlayışlar, soyut ve izleksel olup kökleri, yurttaşların ortak iyiyi sağlamada erdemli hareket etme yükümlülüğü olduğunu vurgulayan cumhuriyetçi siyasi felsefededir. Cumhuriyetçi yaklaşımın merkezinde, kamusal olarak üretilen ve cisimlendirdiği demokratik hedeflerle sınırlı olan ortak iyi ilkesi vardır; bununla beraber, eşzamanlı olarak, gerçekleştirmesi gereken kolektivite üzerinde yoğunlaşır. Dolayısıyla, ortak iyi, eğer kolektif bir şekilde oluşturulur ve temelde yurttaşların sahip olduğu tüm ortak çıkarları "ifade edecek" şekilde tasarlanmış bir anayasa tarafından kurumsallaştırılırsa mümkündür.

Cumhuriyetçiler, anayasaların kendi içinde ve kendisi için (yani belli bir tür demokrasinin özsel bir özelliği olarak) arzulanan belli bir kurum olmadığı gerçeğinden daima cesaretlenmişlerdir. Daha ziyade, siyasi sistemin araçsal düzenlenmesinin bir parçasıdırlar. Belli bir demokrasi anlayışına eğilim gösterme anlamında, belli düzgü ve teşvikleri sağlamaya çalışırlar. Bu yüzden ayrıntıları tartışmaya açık olan bir kavramdır. Anayasanın, cumhuriyetçi açıdan, demokrasinin arka plan koşulu olarak düşünülmesinin kökeni, antik uygulamada Atina kent siyasal toplumuna, teoride ise Antik Çağ düşünürlerinden Aristo'nun felsefesine dayanıyor olmasıdır. Aristo *Politika* (1992) adlı eserinde, doğal olarak ortaya çıkan her nesnenin ya da varlığın bir nihai amacının ve işlevinin olduğu düşüncesini ileri sürerek, mükemmel siyasal birlik olarak düşündüğü kentte, anayasaların bir nihai nedeninin ve işlevinin olması gerektiğine değinir. Aristo, anayasanın nihai nedeninin veya işlevinin yurttaşların iyi yaşamasının sağlanması olduğunu belirtir (Aristo 1992: 1282b). Bu iyi yaşamın, ancak siyasi birliktelik

içinde gerçekleşebileceğini fikrini, ünlü "İnsan doğası itibarıyla siyasi bir hayvandır" (Aristotle 1992: 59 veya 1253a1-7) sözüyle dile getirmiştir. Burada Aristo, insanların mutluluklarının (*eudemonia*), eşleri, çocukları ve arkadaşlarında olduğu gibi birbiriyle bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir (Aristotle, 1996: 11-12 veya 1097b8-14). Ona göre, insanların mutluluklarının kendi kendine yeten bir çerçevede sağlanması için, ekonomik iş bölümü olgusuna bağlı, insanlar bir araya gelerek önce aileler, daha sonra köyler ve sonunda kentler olarak birlikler kurarlar. Burada insanların en büyük iyisinin kentin birliğinin sağlanmasında olduğunu ve bu nedenle kent birliğinin köylerden, ailelerden ve bireylerden önce gelmesi gerektiğini savunur (Aristo 1992: 1261a). Bu noktada, kentlerin siyasi birliğinin yurttaşların ortak iyisini amaç edinmiş bir anayasa tarafından sağlanabileceğini ileri sürer.

Aristo anayasa tarafından sağlanacak siyasi birlikteliğin istikrarı ve devamlılığı için üç şartının olduğunu belirtir. Bunlar, çoğulculuk, çeşitlilik ve karşılıklıktır. Buradaki çoğulculuk şartı, sağlıklı bir kent devletinin tek bir üniteden ibaret olmamasına, birkaç üniteden oluşmasına; çeşitlilik şartı, bir bütün olan kent devletinin sadece bir tip insan modelini içermemesine, insanların farklı türlerinin birliği olmasına; karşılılık şartı ise ögelerinden her birinin ötekilerden aldığı miktarı ötekilerine sunmasına işaret eder (Aristotle 1261a). Bu şartlardan yola çıkarak, Aristo üç farklı anayasa modelinin etkin olduğu siyasi birliği iyi olarak tanımlar: "tek kişi" tarafından yönetim (monarşi), "az kişi" tarafından yönetim (aristokrasi) ve "çok kişi" tarafından yönetim (polity) (Aristo, 1992: 189-190; 1289a22-1279b10).

Aristo'ya göre, bu sistemlerin birbirinden ayrıldığı en önemli nokta, hedef veya amaçlarında (Aristo, 1992: 1289a17-28), yani katılım ve ortak iyiyi ortaya çıkarma konusundaki yeteneklerindedir. Farklı bir şekilde söylenecek olursa, Aristo'nun anayasayı sınıflandırması, (i) anayasa tarafından peşinden gidilen hedeflere ve (ii) yönetim tarafından tatbik edilen otorite şekline bağlıydı. Aristo için, ortak iyi yaşam, hem bütünün yö-

netilmesi anlamındaki anayasa hem de her insan için ana hedef olmalıydı. Ortak iyiye en çok katkıda bulunan anayasalar (insanların iyi eylemlerde bulunmasına en çok katkıda bulunanlar), doğru anayasa tipleridir ve kişisel çıkarlara en çok katkıda bulunan anayasalar, sapma olarak tanımlanabilecek anayasalardır. Buradan hareket eden Aristo, anayasa tiplerinde, anayasada kimin yönettiğine ve bunların, yöneten otoritenin bencil yararın nasıl desteklediğine dayanan bir başka sistematik farklılık şekillendirmiştir. Eğer monarşinin anayasal yönetimi sadece hükümdarın zenginliğini ve iktidarını artırmayı hedeflerse, o zaman anayasal yönetimin bir despotluğa dönüşeceğini, eğer aristokrasinin anayasal yönetimi az sayıdaki zengini desteklerse, o zaman bu anayasal yönetimin bir oligarşi olarak adlandırılacağını ve eğer politenin anayasal yönetimi yoksulu desteklerse, bunun da demokrasi olacağını ileri sürmüştür (Aristotle 1992: 193-198, 333 ve 362-363 veya 1280a25-32, 1310a29, 1311a9-10 ve 1317a40-41). Bu anayasa modelleri içerisinde, polite olarak adlandırdığı anayasa modelinin desteklediği yönetim biçiminin Aristokrasi olarak adlandırdığı anayasa modelinin belirlediği yönetim biçiminden sonra gelen en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünüyordu. Aristo, Aristokrasi olarak adlandırdığı anayasa modelinin pratikte gerçekleştirilmesinin güç olduğunu belirtir. Buna sebep olarak, adaletin ve iyi yaşamın sağlayıcısı olarak gördüğü erdem değerine bağlı mükemmel yöneticilerin bulunmayışını ve insanların bir bütün olarak diyalogsal bir süreç içerisinde aldığı kararların küçük bir grubun kendi içinde alacağı kararlara göre daha adil oluşunu gösterir (Aristotle 1281a). Burada, Aristo'nun bahsettiği çoğulcu, çeşitlilikçi ve eşitlikçi ilkeler çerçevesinde şekillenen polite anayasa modeli, günümüzdeki cumhuriyetçi anayasa modeli olarak adlandırılabilecek modelin temel çerçevesini belirler. Bu anlamda, cumhuriyetçi anayasa modelinde her kişinin özgürlüğü, siyasi bir toplulukta ifade edilen var olmanın toplumsal anlamı ile doğrudan bağlantılıdır. Her kişinin var olmasının toplumsal anlamı, aynı zamanda, bağımsız ve kendini yöneten bir cumhuriyette adil ve eşit

yasalar altında (Aristo'nun belirtmekte olduğu gibi bir anayasa tarafından yönetilen) bağımsız bir şekilde birlikte yaşamaya bağlıdır.

Cumhuriyetçi anayasa düşüncesinde, anayasa tanım ve anlamları, özellikle ortak iyi bağlamı içinde karışık değildir. Cumhuriyetçiler için, siyasi yaşamın merkezinde olan anayasalar, arkta[ortak] iyinin daha yüksek biçiminin yansıması mecburiyeti olarak tezahür eder. Bu nedenle, Aristo'nun yaklaşımı, sapkın anayasa tipini, özel çıkarın tezahürü olarak görürken, doğru anayasa tipini ise ortak iyinin tezahürü olarak görür. Doğru anayasa tipleri, yönetenlerin, bütünün çıkarını gözetmesi özelliğiyle diğerlerinden ayrılır. Diğer yandan, sapkın anayasa tipleri, yönetenlerin kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesi özelliğine sahiptir. Bu yüzden (bütünün iyisi yönünde faaliyette bulunması amacıyla siyasi sisteme gerekli koşulları sağlamak için), cumhuriyetçi anayasa, uyruklarının eşit ve özgür yurttaşlar olduğu ve sırayla yönetimde bulunması gerektiği ilkesi çerçevesine yerleştirilmiştir. Bu ilke, yöneticinin sorumluluğunun, yalnız yöneticinin çıkarı adına değil, hem yönetici hem de yönetilen için, ortak iyi adına yönetmek olduğunu ima eder. Çünkü, yönetici ve yönetilen aynıdır. Buradaki sorumluluk ve ortak iyi fikri dayanağını Aristo'nun her insanın özel bir işleve sahip olması düşüncesinden alır. Aristo'ya göre, insan eliyle yapılmış ya da doğal halde bulunan doğadaki her nesnenin sahip olduğu işlevler gibi (gözgörme, balta-kesme) her kişinin özel işlevi rasyonel faaliyette bulunabilmesidir. Aristo, insanların kendi üstünlüklerini (iyisini) rasyonel faaliyette bulunabildiklerinde gösterebileceğine inanır. Bu rasyonel faaliyet aslında özel zaman veya mekânda gösterilen bir kerelik faaliyet olmayıp, yaşam boyu süren aktif bir faaliyettir. Burada Aristo iki noktaya vurgu yapar: Birincisi, iyi ve mutlu yaşamın aktif yapılan bir faaliyet türü olmasıyken, ikincisi yapılmış olması ve en iyi üst seviyede iyi olarak yapılmasıdır. Bu nedenle, Aristo, iyi ve mutlu yaşamın kişinin deneyimleyebileceği bir duygu veya his olmadığını, kişinin erişebildiği bir durum ya da rasyonel yeteneklerin tamamıyla

gerçekleştirilmesine uygun olan yaşam faaliyetleri olduğunu belirtir. Bu çerçevede, insanların, en iyi anayasa garantisi altında kurulmuş olan siyasi toplumda, yani kentte, en iyi üst seviyede iyi yapabileceklerine ve dolayısıyla mutlu olabileceklerine inanır (Aristotle 1992 1332a).

Burada, aktif olarak yapılan rasyonel faaliyet çerçevesi içerisinde tanımlanan kişinin iyi/mutlu yaşamı (*eudemonia*) kaynağını üç türlü üründe bulur. Bunlar: a) dışsal mallar (giyim, yiyecek, mülkiyet ün, güç/iktidar), b) vücut malları (fiziksel sağlık), c) tinsel mallar (entelektüel erdem ve etik fazilet). Bu mallar içerisindeki tinsel mallar, yani etik fazilet ve entelektüel erdem kişi için en önemli olanıdır. Bu noktada, Aristo tıpkı kişide olduğu gibi, iyi yaşama sahip kentin de erdem ya da fazileti yansıtan faaliyetleri ortaya çıkarması gerektiğini vurgular (Aristotle, 1992 1324b). Buradan hareketle, cumhuriyetçiler, ilk önce, anayasayı yurttaşların kendini-yönetme olgusu içerisinde hem yöneten hem yönetilen, hem nesne hem de özne olarak siyasi yaşama aktif katılmaları ve ikinci olarak, mutluluk (*eudemonia*) için gerekli olan bir faaliyet türü olarak görürler. Yurttaşların siyasi toplum süreçlerine aktif katılım içerisinde rasyonel faaliyette bulunması ve erdem gibi sivil değerleri ortaya koyarak kararlar alması ortak iyiye yönelik olarak, şeyleri yapmanın özüdür (Aristotle 1992: 1105b26-1105b20). Cumhuriyetçiler bir düşüncenin ya da eylemin iyi olma değerini, her zaman sivil erdem ile rasyonaliteden türetir. Bu nedenle, ortak iyi olgusu, hem sivil erdemin hem de rasyonel davranışın bir ürünüdür. Böylelikle, demokrasilerde ortak iyiyi kovalamak, doğal bir özellik olarak değil, daha ziyade, kuralların, yapıların veya düzenliliklerin (regularities) yurttaşların ortak iyi ile etkileşimini yapılandıran bir sivil erdeme gerek duyan kamusal bir başarı olarak görülür. Bu nokta, aslında siyasi sürece katılan yurttaşların, hem durumu doğru bir şekilde kavramak ve doğru hedef (yani ortak iyi) için doğru şeyi yapmak olan entelektüel erdemine, yani ortak yurttaşlık kimliğine, sahip olması gerekliliğine hem de anayasanın da sivil erdemi yansıtması gerekliliğine işaret eder. Bu nedenle, cum-

huriyetçi anayasa yaklaşımı, entelektüel erdem ve etik fazilete dayalı yurttaş kimliğinin tanımlanmasına ve desteklenmesine vurgu yaparken, anayasanın düzgüsel kurgusunun önemine işaret eder. Etik fazilete dayalı yurttaş kimliğinin tanımlanması ve desteklenmesi noktasında eğitimin gerekliliği ön plana çıkar. Buradaki eğitimden kasıt, fazilet değeri çerçevesinde alışkanlıkların telkini ve akıl yönlendirmesinin yurttaşlar düzeyinde geliştirilmesidir. Anayasanın düzgüsel yapısının erdemsel karakterinin tanımlanması ve desteklenmesi ise rasyonalite içerisinde özgürce yapılan tartışmalardan sonra ortaya çıkan anlaşmadır. (Rousseau 1988). Bu nedenle, özgürlüğün tanımı anayasanın moral değeri için zorunlu hale gelir. Eğer kişi serbestçe, anayasanın moral değerini kabul ederse, moral değer, kişi üzerinde bir otorite ya da otoritenin kaynağı olarak vardır. Bu noktada, cumhuriyetçilerin özgürlük anlayışı, pozitif özgürlük modeli ile ilişkilendirilir. Pozitif özgürlük aktif kişisel irade ve eylemin gerçekleşmesinin önkoşuludur. Bir kişi, ne yapması gerektiğini serbestçe kendi yargısı ve kararı ile belirlediği zaman, pozitif olarak özgür ya da özerk olabilir. Diğer bir deyişle, pozitif özgürlük, kişisel iradenin bağımsız olarak şekillenme yeteneği ve eyleme dönüşü ile ilgilidir.

Pozitif özgürlük, etkin, faal bireysel yaşam ile katılımcı siyasal yaşamın koşulu olarak da görülebilir. Anayasanın pozitif özgürlük boyutunda tanımlanması ise, yurttaşların kendi yaşamlarını bireysel, toplumsal ve siyasi yaşamın koşullarına bağlı olarak şekillendirme veya belirleme yeteneklerinin en üst düzeyde sağlanması noktasında ortaya çıkar. Her kişi, her türlü müdahaleden uzak bir şekilde, kendi iradelerini ifade edebilmeleri ve eyleme dönüştürme noktasında yaşadıkları siyasi toplumun karar alma süreçlerine aktif olarak katılabilmeleri için bazı kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Bu kaynakların başında ise anayasa gelir. Burada, anayasayı Aristo'nun dört neden düşüncesi içerisinde olarak pozitif özgürlüğün, yani iradenin eyleme dönüşmesinin, materyal ve ideal nedeni olarak görebiliriz (Aristotle 1999: II, 3).

Anayasanın materyal ve ideal neden olarak kendini-yönet-

me süreci içerisinde sadece yönetilenlerin kendilerini yöneten yasaların yazarlığına katılma koşullarını yarattığı için değil, aynı zamanda, bir grup yurttaşın başka bir grup yurttaşa göre orantısız güce sahip olduğu hükmetme (domination) sorununa çözüm olduğu için de değerlidir. Diğer bir deyişle, anayasa özgürlüğün yani hükmetmemenin (non-domination) koşullarının yaratılmamasının temel dayanağıdır (Pettit, 1999: 165-172). Bu yaklaşımın olumlanması, kölenin tercihlerine müdahale etmeyen efendinin hayali iyi niyetinin, köleyi, onu köle yapan hükmedilme durumundan kurtarmadığı efendi/köle ilişkisinde görülür. Cumhuriyetçiler için kölenin durumu bile olumsuz özgürlük durumudur; kişinin, karışma olmasa bile, kendiliğinden özgür olmayacağını farz ederler (Pettit, 1997: 22). Bu yüzden, cumhuriyetçi yaklaşım, anayasayı, yurttaşların sadece kendi yaşamlarının efendileri olma yeteneği anlamında olumlu özgürlüğü destekleyen bir düzenleyici bağlam olarak vurgular. Hükmetmeme, kişilerin serbestçe iradelerini ifade edip, eyleme dönüştürme noktasında başkalarının yaşamları üzerinde efendi olmamaları anlamına gelir. Cumhuriyetçi hükmetmeme kavramı, liberal düşüncedeki müdahalede bulunmama ilkesi ile bir yandan benzerlik öte yandan farklılık gösterir. Farklılık noktasında, hükmetmeme ilkesi müdahalede bulunmama ilkesine göre daha esnektir, anayasa ve hukuk düzeyinde somutlaştırılması daha kolaydır. Cumhuriyetçilerin tanımladığı hükmetmeme ilkesi anayasada somutlaştırabilme özelliğine bağlı olarak müdahalede bulunanlara karşı müdahalede bulunma durumuna izin verir. Diğer bir deyişle, hükmetmeme idealine bağlı olarak geliştirilen pozitif özgürlük tanımı, gücü elinde bulunduranların keyfi ya da ihtiyari diye tanımlanabilecek uygulamalarına karşı kişilerin özgürlüğünü korumayı anayasa düzenleyici işlevi ile sağlar (Pettit, 1997: 84-85).

Cumhuriyetçi düşüncenin kalbinde, demokrasinin, sadece anayasa, özelikle yurttaşların kontrol ettiği ve kendilerini sivil değeri çerçevesinde sorumlu hissettiği bir anayasa aracılığıyla mümkün olabileceği görüşü hep önemini korumuştur. Cumhuriyetçi düşünce geleneği içerinde demokrasi anlayışlarının

başarılması için anayasanın düzgüsel ve düzenleyici olgu olarak görülmesi iki pozisyon çevresinde gelişmiştir. Bunlardan birincisi, Machiavelli, Skinner, Pettit (Machiavelli, 1996; Skinner 1998; Pettit 1997) metinlerinde açık olan, bireyci cumhuriyetçilikte yansımasını bulan fikirleri yansıtır. İkincisiyse, Aristo ve Rousseau'nun (Aristotle, 1992; Rousseau, 1988) çalışmalarından kaynaklanan cemaatçi (communitarian) cumhuriyetçilik anlayışına dayanır.

Bireyci cumhuriyetçiler, hükmedilmeme (non-domination) fikri ile demokraside anayasa arasındaki inşa edici ilişkiyi vurgular. Bir taraftan anlamlı bir taahhüt olarak hükmedilmeme, buyruk altında olmaktan sakınma veya birinin başka bir kişinin yaşamına keyfi bir şekilde karışma kapasitesinin ortadan kaldırılması olarak anlaşılması gerekirken, diğer yandan, adalet ve eşitliği teşvik eden bir çatı olarak görülebilir. Bireyleri keyfi müdahalelere ve baskılara karşı koruma anlamında hükmedilmeme ilkesi, ilkönce müdahale olgusunu nelerin nasıl oluşturduğunu anayasa düzeyinde betimler ve daha sonra bu betimlerden hareketle hangi türlü müdahalelerin meşru sayılıp sayılmayacağına ya da siyasi altyapıların her bir vatandaşın saygınlığı ve özerkliği ile uyumlu olup olmadığının belirlenmesinde düzenleyici rol oynar. Bu noktada, hükmedilmeme, iktidarın bir biçimidir ve kontrolün ögelerini içerir. Bireyci cumhuriyetçiler, hükmedilmeme ilkesinin hakim olduğu bir siyasi düzende her bir bireyin, diğerlerinin şansına ve yardımseverliğine bağlı olmadıklarından, yaşamlarını belirlemede daha etkin ve güçlü konuma sahip olacaklarını ileri sürerler (Pettit 1997: 69). Adalet ve eşitlik çatısı altında ise hükmedilmeme ilkesi, siyasi eşitliğin anlamlı eşitlik olarak kurulmasına yardımcı olur (Skinner 1998: 78-79). Bu ilkeler çerçevesinde, halkın egemen kendi-yönetimi ilkesi tarafından tanımlanmış ve sınırlanmış ve keyfi olmayan karışmayı haber veren bir anayasa, özgürlüğe neden olmaz ama onu hükmedilmeme olarak oluşturur. Bu yüzden, özgürlük anayasaları olarak anlaşılan cumhuriyetçi anayasalar, keyfiliğin küçültülmesi veya ortadan kaldırılması işleviyle tanımlanan bir demokratik duru-

mu mümkün kılar. Anayasa, bu mümkün kılma özelliğinde, baskıya ve/veya yönetimin halk üzerinde orantısız nüfuzuna yol açacak, keyfi veya kısmi iktidar uygulaması potansiyelini en aza indirmek için bir siyasi düzen ifade eder. Eğer tarafsızlık işlevini başarabilirse, karar vermeyi daha etkin ve duyarlı bir şekilde yönlendiren ve iktidara sahip olanların kendilerini eleştiri, karşı kanıt ve farklı bakış açılarından saklamasını, bunların dışında tutmasını önleyen bir kurumsal çerçevenin kurulmasına gönderme yapar.

Bireyci cumhuriyetçinin hükmedilmemeyi vurgulayan özgürlük tanımının aksine, toplulukçu[cemaatçi] cumhuriyetçiler, sivil erdemin savunduğu, ortak iyi hedefleyen, sıkı bir toplum bağlılığı gösteren özgürlük tanımını ön plana çıkarırlar. Bu öne çıkarma düşüncesi içerisinde sivil erdem ve etkin katılım, özgürlük olgusalının hem özü hem de araçsallarıdır. Bu düşünceye göre, yurttaşlar siyasi yaşama etkin olarak katılarak, ortak iyiye yönelik olarak düşüncelerini açıkladıkları noktada özgürdürler. Bu nedenle, cemaatçi cumhuriyetçi düşüncenin merkezinde, sivil erdemin rehberliğinde halkın genel iradesi olan ortak iyi fikrinin açık bir şekilde ifade edildiği, etkin bir toplumsal katılımın olduğu güçlü bir anayasa modeli vardır. Bu çerçevede, anayasa siyasi toplumun içinde yaşayan ve onu kontrol edenlerin etkin işlevi yani etkin katılımı, cemaatçi cumhuriyetçiliği oluşturan değerlerin merkezi olarak görülür. Dolayısıyla, cemaatçi cumhuriyetçiler için, anayasa bir değere veya ereksel anlama sahiptir; anayasanın ne olduğu, bir kişiye, gruba veya topluma göre nasıl bir değere sahip olduğundan ayrılamaz. Anayasa, idealleri ve değerleri bunu mevcut kıldığından ötürü vardır. Yani, anayasanın bir hedefi vardır ve tarafından desteklenen her demokratik yapı bir amaca sahiptir. Anayasanın herhangi bir topluluktaki amacı veya gerekçesi, etkin katılıma bağlı olarak ortak iyinin ortaya çıkarılmasıdır. Ortak iyi, bu nedenle, demokrasinin anahtarı olarak görülür; çünkü, ortak iyi olgusu insanları, kişisel çıkarlarının oluşturduğu kısıtlı alan tarafından sınırlanmaktan kurtarır; kişinin mevcudiyetinin mutlak zeminini sunar ve kişinin iyi değerini onaylar.

Anayasanın genel cumhuriyetçi temaları içerisinde, birlik, pozitif özgürlük, aktif katılım, sivil erdem, ortak iyi ve halk egemenliği kavramları tarafından hem tanımlanır hem de kontrol edilir. Cumhuriyetçiler için, demokrasinin gücü ve dolayısıyla topluluğun birliği, yurttaşlarının birbiriyle olan içten bağlanmalarıdır (cohesion). İçten bağlanmaya, kolektif kendini-yönetme aracılığıyla ulaşılır ve anayasa, halkın etkin birliği için gerekli kaynakları sağlar, bireyden önce gelecek siyasi toplumun kurulması için gerekli olan uzlaşmayı temsil eder ve burada aktif katılım, özgürlüğün özeti (epitome) olarak görülür. Yani, özgürlük sadece katılım deneyimi aracılığıyla mümkündür. Böylece siyasi bir topluluğa katılım, olumlu özgürlüğün anayasasıdır. Bu tür bir anayasa, halkın katılma yeteneğini sürdüren ve galipleri mağluplara saygıyla davranmaya zorlayan temel kurumsal desteği sağlar. Daha somut bir şekilde ifade edersek, bir anayasanın kurumsal görevi, yurttaşların ortak hedeflerin belirlenmesine özgür ve eşit bir şekilde katılmasını, devletin bu amacı yerine getirmesini garantilemesini ve yurttaşların, devletin bu kapasitesini uygun şekilde kullandığını denetlemesini sağlayacak yetkilere sahip olmasını mümkün kılmaktır. Bu noktada anayasa, bireylerin özel çıkarlarının ortak iyisi veya siyasi toplulukla ilgili kamusal meselelerin esas önemini kavrayan derin takdire tâbi olmayı teşvik eden sivil erdem aşılar.

Cumhuriyetçiler, bir anayasanın erdemliliğinden bahsettiğinde, karar vericilerin, yani doğrudan yönetenlerin, yurttaşlara olan hesap verme yükümlülüğünü ve yanıt verme istekliliğini anlar ve yönetenlerle yönetilenler arasındaki ayrımı silerek kendini-yönetmeyi güçlendirir. İnsanlar, meşru bir şekilde, egemen bir organ (body) olarak toplanmış ve yönetenlerle yönetilenler arasındaki tüm ayrım ortadan kaldırılmıştır. Yönetenlerle yönetilenler arasındaki geniş birliği vurgulamak, yurttaşların kendi belirlediği şekilde iyi yaşamın arkasından koşmaları için gerekli araçları sağlar. Anayasa, yurttaşlarına, önceden en büyük iyiyi emretmez, ama bu iyiyi her zaman değiştirilmeye açık bırakır.

Bu noktada, cumhuriyetçi anayasa fikri, hem bir vasıta ve kendi içinde bir hedef olarak hem de araçsal ve işlevsel olarak belirir. Anayasa, ortak iyinin (farklılıklara saygılı paylaşılan bir deneyim olarak) başarılması için tüm yurttaşların özgür ve eşit katılımını destekler. Bundan başka, bu deneyim aracılığıyla, her yurttaşın iyisi (büyük ve kişisel), fikri kimlik duygusuyla birlikte güçlendirilir ve zenginleştirilir. Sadece yönetim sürecine aktif bir şekilde katılarak ve iyinin (good) başarılmasına dair ortak fikri paylaşarak, yurttaşlar kendi iyi yaşam versiyonlarını gerçekleştirebilirler.

Klasik Liberal Anayasa Anlayışı

Klasik liberal model, özünü teşkil eden bireycilik ilkesinden hareketle, demokrasinin yapılandırılması için güçlü bir ilgi ifade eden, anayasanın düzgüsel ve düzenleyici olumsuz anlayışlarının içerisinden bireysel özgürlük, akıl, eşitlik, hoşgörü ve toplumsal uzlaşma gibi kavramları öne çıkarır (Mill 1991: 71). Bu kavramsal öne çıkarım esnasında anayasa, demokratik bir şekilde tasarlanmış, kurumlar arasındaki ya da yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen tarafsız kurallar, yasalar ve işlemler kümesi olarak tanımlanır. Burada anayasanın tarafsızlığı noktasında vurgulanan şey, anayasanın farklı değerler arasında tarafsız ya da herhangi bir değerler sisteminden uzak objektif olması değil, daha çok bireylerin ontolojik olgu olarak toplumsal gruplardan ve ilişkilerden önce sayılması ve kendi yaşamlarını seçebilme yeteneklerinin gerçekleştirilebilmesinin güvence altına alınmasıdır. Liberal anayasa anlayışı, bazı özel değerlerle doğrudan ilgilidir. Bu çerçevede, bireyler, eşit ahlaki değerler olarak görülür. Bu nedenle, her bireyin hak ve özgürlüklerin en geniş sistemine eşit hakkının olduğu ileri sürülür. Buradan hareketle, liberal anayasa anlayışı, hak taşıyıcısı olarak biçimsel anlamda tanımladığı bireylerin eşitliğini, yani bireyi ötekinin müdahalesinden korumayı amaç edinir ve toplam bireysel mutluluğun sağlanmasına önem verir (Arneson, 1993: 192-193).

Bireysel özgürlüklerin korumasında liberal anlayış, anayasa etkin pozitif özgürlük tanımının yerine negatif özgürlük tanımına yer verir (Berlin, 1969: 118-72). Negatif özgürlük, rasyonel özerklik düşüncesi içerisinde birinin kendisini başkalarından gelebilecek baskı ve zorlama olmadan gerçek doğasını fark ederek gerçekleştirmesi veya birinin herhangi bir müdahale olmadan kendinden daha yüksek bir ben haline gelmesi ile ilgilidir (Berlin, 1969: 122). Negatif özgürlük bireylerin hata yapsalar dahi kendi yaşamlarını kendi tercihlerine göre yaşamalarıdır. Bu noktada, liberal anayasanın görevi, bir bireyin ötekinin üzerinde baskın olmasını engellemek için bireylerin haklarının tanımını yaparak bireysel özgürlüklerinin sınırını çizmektir. Bireysel özgürlük herkesin eşit olarak yararlanabileceği bir haktır. Hiç kimse bireysel hakkından diğeri vasıtası ile mahrum bırakılmamalıdır. Herkes bir diğerine zarar vermeden kendi yaşamlarını kendi tercihlerine göre yaşamalıdır (Mill 1991). Bu düşüncelerden hareketle, liberal anayasa anlayışı, bireyi hem çoğunluğun diktatörlüğünden hem de baskın olabilecek devlet gibi kurumsal yapılardan korumayı hedefler. Bireysel özgürlükleri anayasa ile koruma düşüncesi, anayasal iktidarın yayıldığı bir yapısal bağlamın içinde güvence altına alınmıştır. Anayasa, kimin siyasi iktidarı kontrol ettiğini, bu iktidarın ne gerektirdiğini ve bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesi ve korunması için nasıl tatbik edileceğini belirler, bu da hükmetme koşullarını harekete geçiren veya potansiyel olarak harekete geçiren siyasi eylemlere müdahale eden bir anayasa modelini ortaya çıkarır. İktidara müdahale eden anayasa düşüncesinin arkasında bireyin hak ve özgürlüklerine tehdit olabilecek devlet iktidarının sınırlandırılması düşüncesi yatar. Sınırlı iktidar düşüncesi bireysel özgürlüğün bir liberal kalıbını gerçekleştirmek için düzenlenmiştir ve müdahil olmama fikriyle iç içedir.

Sınırlı iktidar fikri, siyasi iktidar kullanımının tanımlanması işlevlerinin ve görevlerinin betimlenmesi vasıtasıyla liberal anayasaya yerleştirilmiştir. İktidarın tanımlayıcı ve düzenleyici kullanımı veya sınırlı hükümet, halka kendini-yönetmede

önemli bir ses verirken, bireysel özgürlüğü de koruma altına alır. Sınırlı yönetim anayasaya, iktidarın keyfi kullanımı üzerinde kısıtlamalar vasıtasıyla yerleştirilmiştir (Mill, 1958: 128, 175). İktidarın denetlenmesi düşüncesi, farklı iktidar türlerinin tek bir iktidar içinde kurularak, iktidarın bölünmesine dayanır. Aşina olduğumuz yasama, yargı ve yürütme kuvvetlerin anayasal şekilde birbirinden ayrılması yolu ile tek bir organın diğer organın onayı olmadan siyasi sistem içinde tek başına büyük bir güç haline gelmesinin engellenmesi düşüncesi dayanağını Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* isimli eserinden alır (Montesquieu, 1914: 221-237). Bu noktada anayasa iki işlevsel ve tanımsal amacı yerine getirir. İlk olarak, anayasa kuvvetler ayrılığı ve güç dengesi yolu ile iktidarı sınırlamak için yapılar, işlevler ve sınırlar inşa eder. İkinci olarak ise anayasa öznenin sahip olduğu temel hak ve özgürlükleri hiçbir sınırlama olmaksızın belirler.

Anayasanın tanımladığı kuvvetlerin ayrımı sadece demokratik sistemlerin farklı alanlarında (yürütme, yargı ve yasama) faaliyet göstermez, aynı zamanda, demokratik bir sistemin her bir dalı içinde yatay bir şekilde eylemde bulunur. Bu yatay ve dikey eylem çerçevesi içerisinde anayasa iktidar kaynaklarını birbirinden ayırarak iktidarı sınırlar, daha önce ayırdığı bu iktidar kaynaklarının birbirlerini denetlemesini sağlayan kontrol ve denge mekanizmasını öne çıkarır. Bu çerçevede, liberal anayasa düşüncesi, kuvvetlerin ayrımı ilkesini kuvvetlerin dengelenmesi düşüncesi ile birleştirerek kontrol ve denge mekanizmasını anayasa işlevselliği düzeyinde kurmayı hedefler. Demokratik sistemin her bir alanına diğer iki alan üzerinde belli bir kontrol vererek, anayasal kuvvetleri dengeleme sistemi, iktidarın bir dalının, kişinin veya partinin tüm siyasi iktidarı kendisinde toplamasını önlemek için ayrıntılı bir ağ yaratır. Yani, kuvvetlerin dengelenmesi sistemi, despotik iktidar yoğunlaşmasını önlemeye çalışır. Bu, anayasa üzerinde liberal olumsuz yoğunlaşma, yürütme gücünün veya yasamanın egemenliğini güçlü bir şekilde onaylamaması anlamına gelir. Onun yerine, sadece halkın egemenliğini tanımakla kalmaz,

yasama ve yürütmenin eylemlerini düzenli bir şekilde gözden geçiren bağımsız bir yargının da altını çizer. Bağımsız hukuki değerlendirme, bireysel özgürlüğün korunması için zorunludur (Craig, 1990: 265-269).

Anayasa, öznenin sahip olduğu temel hak ve özgürlükleri hiçbir sınırlama olmaksızın belirtmesi, bireysel özgürlüklere müdahaleyi önlemesi açısından önemlidir (Ingram, 1994: 99). Bu tür bireysel özgürlüklerin haklar çerçevesinde tanımlanması düşüncesi bireyleri çoğunluğun birey üzerinde kurabileceği, kuracağı baskıdan kurtarmak ya da Mill'in deyimiyle "çoğunluk diktatörlüğünü" önlemek için önemlidir (Mill, 1956: 97). Bu nedenle, anayasal fikir olarak bireysel haklar, bir yanda tipik özel boyut, diğer yandaysa aşırı derecede meşrulaştırılmış kamusal boyut arasında bölünmüştür. Özel boyut olarak bireysel haklar, bireyin özgür olarak kendi sonunu seçme yeteneğinin güvence altına alınması ile ilgili anayasal bir taahhüt niteliğindedir. Bireysel hakların kamu boyutu ise, yurttaşlık hakları fikrinin, eşit saygı ve kendini-yönetme fikirlerinde cisimleştirilmesi ile ilgilidir. Bu çerçevede, bireysel haklar bireyin kendisini sadece aile ve iş gibi özel meselelerde değil, bütün olarak toplumla ilgili meselelerde yönetmesi, yani kendini-yönetmesi anlamına gelir (Gray, 1986: 45-46). Buradaki kendini-yönetme düşüncesi, herkes tarafından paylaşılan erdemi yansıtan değer anlamına gelmez, eşit saygı fikrinden türetilmiştir. Rasyonel bir duruş olarak eşit saygı ya da öz saygı düşüncesi, her bir bireyin rasyonel varlık olarak kendisinde ve diğerlerinde mutlak olan ve dolayısıyla kendisi ile diğer bireylerin eşit olduğu, sonu kendisi içinde olan insanlık değerini algılaması ile ilgilidir (Kant, 1998). Diğer bir deyişle, eşit saygı, kendi plan ve projelerini oluşturma ve uygulama amacıyla kapasitelerini geliştirmek ve kullanmak için rasyonel iletişim kuran, özerk olan özgür ve eşit yurttaşlar arasında toplumsal etkileşimi de ima eder (Nussbaum, 2002: 197-198).

Kant'ın benimsemesi için seçenek durum olarak kullandığı eşit saygı ilkesi deontolojik anayasa düşüncesinin içeriğini teşkil eden haklar ve ödevler listesini hazırlamada önemli rol

oynar. İzleksel yaklaşıma bağlı olarak, liberal anayasanın ayırt edici özelliği şöyle formüle edilebilir: tanımlanan hak ve ödevlerin benimsenmesi moral görev tarafından izin verilmesine, yasaklanmasına veya talep edilmesine bağlıdır. Burada belirtilen moral görev düşüncesi kaynağını Kant'ın evrensel nitelikteki "kategorik buyrukları"na, yani kişinin insan olduğu için belli şeyleri koşulsuz olarak yapma ve evrensel bir kural haline gelmesini de isteyecek şekilde davranması gerekliğinden alır (Kant 1998). Diğer bir deyişle deontolojik anayasa modelinin Kant'ın sonuçlardan bağımsız koşulsuz buyrukları yani sonuç-durumcu (end-state) niteliği olmayan moral kurallar ile ilişkilendirmesi aslında bireyin özgürlüğünün evrensel bağlayıcı yasalar altında diğerlerinin özgürlüğü ile bağdaştığı bir durumla ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Görüldüğü üzere, anayasanın deontolojik tanımlamalarında, sivil erdem gibi reel olgularla ilgili pozitif yükümlülük getiren kavramlar ve etkin özgürlüğü etkileyen maddi koşullar yer almaz. Anayasanın moral görev çerçevesinde kavramlaştırması tamamen soyut düzlemde ele alınır. Bu noktadan hareketle, deontolojik yaklaşım, anayasa kavramının temel ilkeleri olduğunu ileri sürer ve bu ilkeleri iradenin soyut içeriği ile ilişkilendirir. Aslında evrensel olgularla ilgili olan bu içerik, anayasayı eylem ve davranış belirleyen, genel kural getiren bir çerçevede tanımlamaya çalışır. Dolayısıyla bu bakış açısı, yani anayasanın evrensel ilkelerle ilişkilendirilmesi, anayasayı bireysel seçimlere karışmamaya zorlar ve bireylerin kolektif ve kişisel eylem planlarını yaparak yaşamlarını belirlemesi gerekliğine vurgu yapar.

Bu nedenle, deontolojik anayasa kuramı, bireysel özgürlüğe kendisi için değer verir ve anayasayı, bu bireysel özerkliğin gerekli bir ifadesi olarak görür. Bu yüzden olumsuz özgürlüğün teşvik edilmesini iki şekilde onaylar. İlk olarak, bireyin temelde bir seçim yapan ve rasyonel bir fail olduğunu güvence altına alır; dolayısıyla, hiçbir birey diğeri üzerinde, o kişinin seçim yapmayla ilgili rasyonel kapasitesini önleyecek, eşit olmayan bir güce sahip olmamalıdır. Locke bundan, yurttaş-

lar toplumunun (civil society) veya anayasal yönetimin hedefi olarak bahseder (Locke 1993: 159 veya II. 90). Locke, mutlak monarşi olmadığı sürece, yurttaşlar toplumunun her türlü anayasal yönetim biçimini alabileceğini ileri sürer. Mutlak monarşide bireyin, hükümdarın mutlak otoritesini yargılayacak özgürlüğe sahip olmadığına inanır ve bu yüzden monarşi doğa durumunun kötülüklerini yeniden üretir (Locke, 1993: 159 veya II.90). Gerekli olan, tüm bireylerin, birbirlerine eşit olduklarına rıza gösterdiği bir yönetim sistemidir; bu sistem, her yurttaşa çevresindeki dünyayı biçimlendirmede eşit söz hakkı veren anayasadır. Bu, deontolojik kuramların daha olumlu olan bir özgürlük veya bireylerin kendilerini etkileyen kararlara katılma hakkını veren bir yetkilendirme sağladığı anlamına gelir. Bu hak, daha ziyade, sadece bireyin, diğer bireylerden gelen bir kısıtlama hissetmeden özgürce eylemde bulunma gücünü değil, bireyin kendi hedefini yargılama veya uygun gördüğü her biçimde kendi iyisi için çabalamasını tanıyan bir bireysel özerklik üzerinedir. Bu, deontolojik kuramların olumlu yüzüdür; yaşamını sürdürdüğü koşulları biçimlendirme özgürlüğü tanıyan izleksel koşulları insanda konumlandırır.

Dolayısıyla, deontolojik bakış açısı için önemli olan, insanların seçtiği hedefler değil, bunları seçmelerini sağlayan rasyonel kapasitedir. Bireylerin içinde bulunan, seçmeyle ilgili bu rasyonel kapasite, dışında olan her türlü hedeften önce gelir. Böyle bir bakış açısı, müdahil olmamanın mutlak bir biçimini ifade eder. Birey, (self-reflective) kendini-yansıtan ve diğerlerinden ayrı ahlaksal fail olarak düşünülür; bireyin, özsel bir değeri bulunduğu ve dolayısıyla saygıya layık olduğuna inanılır. Deontolojik yaklaşım, bireyin özgürlüğüne tecavüz etmeyen biçimlerde hareket etmekle yükümlü bir anayasa getirir. Bu yüzden, deontolojik yaklaşım için liberal anayasa, temelde seçim yapıcı ve rasyonel bir fail olarak bireye saygıyı ve özsel değerini yansıtmalıdır; bireylerin, kendilerini etkileyen ilkelere katılmasını getiren olumlu yetkilendirmeyi yansıtmalıdır. Bu, birey olmanın ne anlama geldiğinin öneminden kaynakla-

nan bir yetkilendirmedir. Bu noktaların ışığında, deontolojik yaklaşım, hiçbir iyiye dayalı anlayışı kucaklamaya çalışmaz; anayasal kuramın dışında olduklarını kabul eder. Bu nedenle, deontolojik yaklaşım, belli bir hedefe yönelmemiş veya belli bir iyi kavramını varsaymayan ilkeler tarafından kontrol edilen bir anayasa modeline sarılır. Anayasal ilkeler, bu durumda tarafsızlık anlayışını merkeze alır. Yani, bir demokrasinin anayasası, sonuçlarına bakılmaksızın kendisinden ötürü arzulanır. Bu, kurumların ve demokratik süreçlerin tarafsızlığını uygun bir şekilde onaylayan bir anayasanın en önemli deontolojik özelliğidir. Diğer bir deyişle, anayasanın deontolojik özelliği, anayasanın tarafsızlık değerinin belli bir ahlaksal ilkenin gerektirdiği bir içsel özelliğidir.

Deontolojik liberal anayasa kuramlarının aksine, sonuççu (faydacı) liberal anayasa kuramları, anayasanın tarafsızlığı özelliğini, anayasanın üretebileceği en büyük yarar/fayda ile ilgili olarak ele alırlar. Başka bir ifade ile, sonuççu kuramlar, en iyi anayasa modelini en iyi sonuçların alındığı anayasa modeli olarak değerlendirirler. Bu noktada sonuççu kuramlar, anayasanın bağımsız bir değer yüklemeden demokratik süreçte önemli etkiler ürettiği için önemli olduğu konusuna dikkat çekerler. Bu, anayasanın her zaman bir demokrasi ile ilişkilendirilmiş hedef veya amaç için var olduğu anlamına gelir. Anayasanın ilk hedef ve amacı liberal düşünce içerisinde tanımlanan demokrasi modelini korumaktır. Anayasa demokrasiyi korur; çünkü, demokrasi ile bireyler, özel varlık olan birey özgürlüğü içerisinde ve başkalarının kısıtlaması olmadan kişinin kendi yaşamıyla ilgili koşulları biçimlendirmek için kararlar alma ve alman kararlar doğrultusunda serbestçe eylemde bulunarak yaşamlarını belirleme yeteneğine sahip olurlar (Mill 1988). Sonuç olarak, yaklaşımlar kendi içlerinde iki kategoride değerlendirilebilir. İlk kategoride eylem-faydacı (act-utilitarian) yaklaşım yer alır. Bu yaklaşım, anayasayı sadece tek bir eylem çerçevesinde ele alarak demokrasi konusunda ürettiği sonuçlara göre değerlendirir. İkinci kategoride ise kural-faydacı (rule-utilitarian) yaklaşım yer alır. Bu yaklaşım, anayasayı

eylem yönetimi (rule of conduct) gibi düşünür ve bu çerçevede ürettiği sonuçlara göre değerlendirir. Anayasalar, bu iki kategoride, siyasi sistemin demokratik özelliğini en fazlaya çıkarttığı sürece demokrasi için yararlıdır. Anayasaların bu pratik yararlılığı sadece toplum üzerindeki etkilerinden yola çıkarak değerlendirilir. Bir anayasanın sonuç ve ilkelerini değerlendirirken önemli olan tek düşünce, söz konusu anayasanın ne kadar mutluluk veya mutsuzluk sağladığıdır (Sayre-McCord, 2001: 331-334). Diğer tüm faktörler ve düşünceler konu dışıdır. Dolayısıyla, doğru anayasa tipi, en fazla mutluluğu sağlayandır. Bir anayasal eylem veya ilkenin sağladığı mutluluk veya mutsuzluğu hesaplamada, hiç kimsenin mutluluğu başka bir bireyin mutluluğundan daha önemli kabul edilmemelidir. Her bireyin refahı eşit derecede önemlidir. Bu yüzden anayasa, tüm izleksel eylemlerinde, bireylerin toplam mutluluğunun en yüksek düzeye ve en yüksek niteliğe çıkartılmasını; hazzı, bir bütün olarak en fazlaya yükseltilmesini amaç edinir (Bentham, 1987).

Mutluluğun toplamı, toplumun her münferit üyesine eşit davranılmasım ve o toplumda ne tür yasaların olacağının belirlenmesinde eşit söz hakkı verilmesini gerektirir. Çünkü, her münferit üyenin mutluluğu, toplam mutlulukta eşit ağırlığa sahiptir. Bu noktada, sonuççu yaklaşım bir anayasanın değerini gözden geçirdiğinde önemli olan, bu anayasanın oluşturulmasının arkasındaki amaçlar değil, sonuçlardır, yani bireylerin toplam mutluluğunu en fazlaya çıkartmasıdır. Bu düstur, sonuççu yaklaşımın, herkesin mutluluğunu artırma veya azaltma eğilimine göre kabul edilmesi veya edilmemesini sağlayan ilke olarak faydayı savunmasını getirir (Sayre-McCord, 2000: 330-335 ve Ryan, 1990: 193). Buradan hareketle, sonuççu yaklaşımlar, bir anayasanın "fayda ilkesi" olarak adlandırılabilecek ilkeler geliştirir. Sonuççular arasında bulunan Bentham, bir anayasanın fayda ilkesi tarafından yönlendirilmesi gerektiğini kuvvetli bir şekilde belirtir (Bentham 1988: 58-59 ve 104-105). Fayda ilkesi, en fazla insan (yani birey) için en fazla mutluluğu getiren anayasanın, hukukun egemenliği tarafın-

dan yapılandırılmış demokrasi aracılığıyla mutluluğu teşvik ettiğini ima eder.

Bentham'ın en fazla insan için en fazla mutluluk ilkesi, yöneticilerin yönetilenlerin yaşama alanlarına keyfi olarak müdahalede bulunması ya da bir bireyin diğer bir bireye kendi özel ve kişisel mutluluğu için zarar vermesi veya baskıda bulunması karşısında bireyin özgürlüğünün garanti altına alınmasını savunur (Rosen, 1982: 515). Bu çerçevede, sonuççular, anayasal bir demokraside iktidarın ve bireysel özgürlüğün kötü kullanımı olarak adlandırdıkları bu gibi durumlarda bireyleri korumak için ve iktidarın kötü kullanımına engel olmak için anayasal sistemi "zarar ilkesi" olarak adlandırılan bir ilke etrafında yeniden tanımlarlar (Mill, 1991: 13-16). John S. Mill'in tanımladığı zarar ilkesi, iktidarın bireyin özgürlüğünü gerekçeli olarak koruması için, yani birey bir şekilde başka bir bireyin özgürlüğünü veya yaşam alanını sınırlandırma eğiliminde ise, bireyin özgürlüğünün sınırlandırılması gerektiğini açıklar (Mill, 1991: Bölüm 1-4). Diğer bir deyişle, bireysel özgürlüğün anayasal anlamda sınırlandırılmasınm en önemli kaynağı bireysel yönetimdir (individual conduct). Bireysel yönetimde amaçlanan şey, bireylere karşı olabilecek tehdit ve zararları ortadan kaldırmaktır. Diğer bir açıdan ise zarar ilkesinin, demokratik bir toplumun siyasi eylemlerine tam kapsamlı bir şekilde katılma gücü olan herkesin kendisini koruyabilmesi anlamında, demokrasinin her üyesine uygulanmasını amaçlar. Bu, bir anayasanın zarar ilkesinin, sadece en fazla mutluluğa neden olan belli özgürlüklerin güvence altında olmasını önleyen zararın durdurulması için yapılacak müdahaleyi haklı görebileceği anlamına gelir.

Zarar ilkesinin anayasanın düzenleyici işlevine bağlı olarak geliştirilmesi, toplum ve devlet müdahaleleri karşısında, bireylerin özgürlüklerini etkili olarak savunan ve kollayan bir anayasa modelini ortaya çıkarır. Bireysel özgürlükleri koruma, bireylere belli özgürlükleri kullanma hakkını vermenin, en fazla insan için en fazla mutluluğu sağlaması ile doğrudan bağlantılı görülür. Belli özgürlüklere sahip olma hakkı, birey olarak gelişmeyi getirecek gerekli kapasiteyi elde etmek için zorunlu

olarak algılanır. Sonuççu yaklaşım, bireysel gelişme derken, eylemlerine dair yaptığı seçimler konusunda rasyonel kapasiteye sahip 'ben' in (self) gelişmesinden bahsetmektedir. Kendini-yönetmenin, ancak bireyler kendi seçimlerini yapma konusunda özgür olduğunda tam anlamıyla geliştiği düşünülür. Bu, kendini yöneten bireyler olarak gelişmenin bireyleri daha mutlu edeceği anlamına gelir. Çünkü her bireyin, onu bir birey olarak neyin mutlu edeceğini, diğerleri yerine kendisinin bilmesi daha olasıdır (Mill, 1991: 71). Kendini-yönetmenin temel unsuru olarak seçme özgürlüğüne sahip bireyler, nasıl yaşanacağını emreden bir toplumla karşılaştırma yapıldığında, daha mutlu olmalarını sağlayacak şekilde eylemde bulunma eğiliminde olacaktır. Bu nedenle, en fazla insan için en fazla mutluluğa götürecek bireysel gelişmenin sağlanmasının yolu, liberal anayasanın seçme özgürlüğünü her birey için mümkün kılması ve güvence altına alması zorunluluğundan geçer.

Liberal anayasa kuramının içerdiği sonuççu ve deontolojik yaklaşımlar birbirlerine karşıt konumdadır, ama her ikisi de anayasal demokrasiye yönelişlerinde birey ve bireyin hak ve özgürlüklerini esas alır. Her ikisi de bireyin üzerinde güç konumunda olan siyasi iktidarın güç uygulama alanlarının kısıtlanmasını vurgular. Siyasi iktidarın kısıtlanması, sınırlı yönetim vasıtasıyla anayasaya yerleştirilmiştir. Sınırlı yönetim, iktidarı paylaşan birbirinden ayrı kurumların oluşturduğu bir sistem tarafından güçlendirilir, hükümetin üç parçası arasında ayrıntılı bir kuvvetleri dengeleme sistemi yaratılır. Her ikisi de çoğunluk despotizmini, demokrasinin ortaya çıkardığı bir problem olarak görür (Mill, 1991: 7-8). Çoğunluk tarafından benimsenen anayasanın haksız olarak bireysel özgürlüklere sınırlamalar getirebileceği endişesi içerisinde anayasanın çoğunluk despotizmini önleme konusunda etkili olmasını talep eder. Bu nedenle, liberal anayasalar, münferit yurttaşları yani bireyleri çoğunluğun alacağı belli kararlardan, çoğunluğun genel ve ortak çıkarlara uygun hareket ettiğine inanıldığında bile koruyacak şekilde düzenleyici bir işlev üstlenecek halde kurgulanır. Bu çerçevede, çoğunluk despotizmi sorunuyla müca-

dele etme girişimleri, güçler ayrılığı, zarar ilkesi ile birlikte güçlü bir şekilde birey haklarının anayasal düzeyde tanımı önem kazanır. Buradan hareketle liberal anayasanın en önemli özelliği, çoğu zaman bireysel hakların tanımlanması, düzenlenmesi ve korunması şeklinde ortaya çıkar. Bu noktadan hareketle her iki yaklaşım da kolektif düşünmelerin karşısında özel tercihlere saygı gösteren liberal anayasallık modellerini onaylamıştır. Çünkü liberal siyaset genelde özel çıkarları bir araya toplama meselesidir. Liberaller, özel çıkarların bir araya getirilmesini, hoşgörünün herhangi bir şeklini garanti eden demokratik bir anayasanın işlevsel bir şartı olarak görür. Anayasal hoşgörü garantisi, tipik bir şekilde, çoğulculuk veya farklılığa saygı biçiminde ifade edilir.

Diyalogsal Anayasa Anlayışı

Önceki bölümde, anayasal kuramın demokratik süreci desteklemek için önerilen iki farklı tipini açıkladım ve tartıştım. Bunlardan birincisi, anayasayı, kendi içinde temel ahlaksal ilkelerin gerekli sonucunun ifadesi olarak kabul ettiğinden değil, demokrasinin ortak iyi şeklinde oluşturulmasını sağladığı için değerli gören cumhuriyetçi kuramlardır. Aktif yurttaşlığın anayasal desteğinin, sadece yurttaşlara kendilerini yansıtma şansını vermediğini (bunu yaparken kendilerini hükmedilmeden koruma izin verir), yurttaşların eğitimi, onlara doğru ahlak değerlerinin ve ortak iyi duygusunun aşılanması konusunda da hizmet ettiğini öne sürer.

İkincisi, anayasayı hem kendi içinde değerli bulan hem de toplum ve birey için yararlı sonuçlar (yani mutluluk) ürettiğini düşünen, liberal kuramlardır. Liberal yaklaşımın deontolojik özelliği, anayasanın, en iyi veya en doğru sonucun ne olduğuna dair bağımsız bir doğruyu temsil ettiği temel ilkesine dayanmaktadır. Bu yüzden deontolojik yaklaşım, anayasa yönetiminin, özgürlük hakikatinin izinden gitmesi gerektiğini belirtir. Deontolojik yaklaşımın aksine, liberal yaklaşımların sonuççu özelliği, en iyi sonucun ne olduğuna dair anayasadan

bağımsız bir süreç olmadığı temel öncülüne dayanmaktadır. Dolayısıyla sonuççu yaklaşım, anayasanın kurallarının en iyi veya doğru sonuç göz önüne alınarak oluşturulması gerektiğini belirtir. En iyi veya doğru sonuç, haliyle toplam mutluluk/çıkarla çakışmaktadır; toplam çıkar, çoğunluğun mutluluğu/çıkarıyla özdeştir.

Hem cumhuriyetçi hem de liberal kuramlar, demokratik süreçte anayasayı onaylamak için farklı kuramsal dayanaklar önerirken anayasayı demokrasi sürecinin yaşama geçirilmesi için vazgeçilmez varsaymaktalar. İlk olarak, her ikisi de tüm durumları kapsayacak şekilde kapsamlı ve ayrıntılı değildirler ve her ikisi de anayasayı sebeplerin anayasası olarak tanımlama eğilimindedirler. Yani, anayasaya anlam veren kararları etkileyen bağlam-duyarlı değildirler. İkinci olarak, hem cumhuriyetçi hem de liberal kuramlar, egemen organı, türdeş ve bölünmemiş bir kolektif birlik olarak kabul etmiştir. Türdeş ve bölünmemiş egemen organın iktidarı bütün herkes adına hareket eden devlete sabit ve değişmez bir şekilde giydirilmiştir. Yani, devlet otoritesinin meşru kaynağı olarak ya hipotetik uzlaşma ya da halk kabul edilir. İki yaklaşımın farklı şekillerde tanımladığı otoritenin bu sesi tek sesli ve esasen durağandır ve çok sesli ve esnek olmaktan uzaktır. Üçüncü olarak, liberalizm anayasayı bireysel özgürlüklere en yüksek değeri verecek şekilde kurgularken, cumhuriyetçi yaklaşım, bireysel özelliklere aşırı önem verilmesinin siyasi toplumun bütünlüğünü ve ortak değerleri tehdit edeceği düşüncesinden hareketle birlik ekseni etrafında sivil erdem ve ortak iyi kavramlarını anayasa düzeyinde ön plana çıkaran bir yaklaşım izler. Bu çerçevede, iki yaklaşım da anayasayı sabit ve değişmez anlamlar çerçevesinde düşünerek meşru otorite olarak kurgulamaya çalışır. Aslında anayasa çok farklı anlamların, farklı yaşam deneyimlerinin ve tercihlerin, yani dil oyunları-bağlı olarak sürekli olarak gündeme gelir.[1] Bu noktada, her iki yaklaşım da farklı yaşam

1 Bu cümle "Aslında anayasa çok farklı anlamlara, farklı yaşam deneyimlerine ve tercihlere, yani dil oyunlarına bağlı olarak sürekli olarak gündeme gelir" olabilir mi?

deneyimlerinin ve tercihlerin anayasayı diyalogsal bir sürekli arena haline getiren çoğulculuğunu görmemektedirler. Buradan hareketle, hem cumhuriyetçi hem de liberal anayasa anlayışları, anayasayı monologsal veya tek bir sistemik bilincin bütünü olarak görme eğilimindedirler.

Tek bir birleştirilmiş kaynaktan gelir gibi görünen bu sistemik bilinci eleştirel edebiyat kuramcısı M.M. Bakhtin, anlamları içerisinde monolojik dil olarak adlandırır (Bakhtin 1981: 271). Bakhtin dilin özelliklerinden bahsederken merkezcil kuvveti monolojik dilin ana unsuru olarak ön plana çıkarır. Bu merkezcil kuvvet, dilin bütün ögelerini ve farklı retorik usullerini (ekonomik, siyasi ve politik) tek bir biçime, tek bir dil kullanıma indirgeyecek şekilde, tek merkezi noktaya, yani asimilasyon/monolog ortaya çıkaracak şekilde çalışır (Bakhtin 1981: 272). Buradan hareketle, Bakhtin, monologu tek bir kurallar ve değerler sistemi ve tek bir standart dil ya da çeşitli mekanizmalar (kanunlar, yönetişim, ulus sevgisi) ile zorunlu hale getirilmiş herkesin kullanmak zorunda olduğu resmi dil olarak ifade eder. Bakhtin, monolojik dile karşıt olarak da diyalojik dili ortaya koyar. Bakhtin, diyalojik dili tanımlarken dilin ögelerini ve retorik usullerini heteroglossia'ya/diyalog'a iten ve farklılığın bütünlüğünü sağlayan merkezkaç kuvveti ön plana çıkarır. Buradan hareketle, diyalojik dil çerçevesinde Bakhtin, diyalogun sosyal yapısına ve onun içinde saklı mücadeleye odaklanır (Bakhtin 1981: 295-296). Bu odaklanma içerisinde, Bakhtin farklı dillerin, dil kullanım stratejilerinin ve kelime hazineleri birlikteliği olarak ifade ettiği heteroglossia (ile) birlikte ötekine, yüzünde ortaya çıkan yansımaya ve saygıya dikkat çeker. Bu noktada[aşamada,] Bakhtin diyalogu var olmanın ve siyasi toplumun yani demokrasinin temel koşulu olarak tanımlar. Bu çerçevede diyalog etken olan üç ana unsurun altını çizer: konuşmacı, dinleyici ve bunlar arasındaki ilişki. Bakhtin diyalog olgusunun bu üç unsuru ile siyasi toplumun yani demokrasinin ana unsurları olan yöneten, yönetilen ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki arasında paralellik bulur.

Bakhtin gibi çeşitli düşünürler, diyalogsal yaklaşımdan hareketle –James Tully ve Jurgen Habermas gibi düşünürler– siyasi toplumun örgütlenmesi içerisinde anayasanın diyalogsal biçim ve içeriğe sahip olması gerektiğini ileri sürerler (Habermas, 1996a, 1996b 1996c ve Tully, 1995, 1999a 1999b). Anayasanın cisimlendirdiği değerlerin ve donmuş imgelerin cumhuriyetçi ve liberal düzgüsel hiyerarşilerinin tersine, Bakhtin'in diyaloglukluya[diyalog muhatabına] bakış açısından esinlenmiş başlangıç noktasını esas alan diyalogsal yaklaşım, anayasanın nasıl yönetenle yönetilen, yazarla okuyucu arasındaki diyalogsal ilişkilerden ortaya çıktığı üzerinde yoğunlaşır (Tully, 1995: 9). Anayasa diyalog süreci içinde sürekli değişir ve gelişir ve siyasi kuram tarafından nesneleştirilip incelendikçe demokrasi olarak gerçek yaşama geçirilir. Diyalogsal yaklaşım, anayasaya sadece siyasi/legal görüngü olarak değil, dilsel bir görüngü olarak da bakar. Dilsel bir görüngü (olarak) anayasa bağımsız ve kaynaşmamış ses ve bilinçlerin çokluğunu barındırır. Bu özellik, anayasaları daha bağlam duyarlı yapar ve insanların yaşam deneyimlerine ayrılmaz şekilde bağlar. Bu yüzden, insanların anayasa düzgüleri ve yaşam deneyimleri, diyalogsal bir etkileşim içindedir. İnsanların yaşamı kavrayışı, anayasayı bir çerçeve içine oturtur, bu ise yönetme biçimi olarak insanlara yansır. Sonuç olarak, insanların bakış açıları anayasayla iç içe geçer (hem yazar hem okuyucudurlar) ve bu, insanların kendi dünyalarını biçimlendirdiği imasını taşır. Buradan hareketle, anayasanın, parçası olduğu dilsel dünyayla belli bir ilişkiyi etkileşimli olarak sürdürmemesinin önemi ortaya çıkar. Bu yüzden, demokrasinin amaç ve kavramları ve içsel olarak da dil ve ürünleriyle bağlantılı olarak anayasa, esasen yaşayan diyalojik varlık bir olarak tanımlanır (Tully, 1995: 131-136). Bu çerçevede, anayasanın birincil işlevi, sadece siyasi alandaki özerk faillerin eylemlerinin düzenlenmesi değil, "diyalojik-eylemleri"nin iletilmesidir de. Diyalojik-eylemleri, pragmatik veya edimsel dil işlevinin doğasında olan parçaları olarak anlaşılır; rolleri, söylem içinde ve söylem boyunca yer alan siyasi eylemlerin belli tiplerini gerçekleştirmektir. Dolayı-

sıyla, bir anayasanın ana ilgi alanı, demokrasiyi oluşturan şeyin temsili (ile) birlikte diyalojik temsiller düzeyinde de müdahalede bulunur, onları, kolektif hayallerin bir araya gelmesinin buyruklarına göre dönüştürür. Dillerin bileşenleri olarak kolektif bir araya gelmeler, diyalog alanında üretilen seslerden oluşan takımyıldızlarıdır.

Diyalogsal yaklaşım, anayasanın birleştirici özelliğinin, ortak iyinin peşinden gidilmesinde veya toplam çıkarda değil, bir diyalogun ilerisinde, yani demokrasinin araçlarıyla daha uyumlu politikaların ortaya çıkması için yapılan girişimdeki kendini-yönetmenin ilerisinde olduğunu varsayar: Yönetmek ve karşılığında yönetilmek. Toplam çıkar ve ortak iyi, muğlak soyutlamalardır; tam da kesin bir şekilde tanımlanamadıklarından, türdeş ve sabit bir kimliğe sahip değildirler. Bu nedenle anayasanın hedefi, siyasi eşitliğe ve bireysel bağımsızlığa dayanan karşılıklı saygı koşulları tarafından tanımlanmış insanların diyalogu olmalıdır.

Diyalogsal yaklaşımda anayasa, dilin diyalog içermesi tarafından biçimlendirilen ve desteklenen iletişimsel bir süreçtir. Bir anayasa, bu iletişimsel ve diyalogsal sürecin içinde, monologsal otoriterciliğe karşı olan mücadeledeki üstün kurucu blok olarak tanımlanır. Bir anayasaya uygun görülen diyalogsal süreç, aynı zamanda, bir anayasanın, yasaların soyut bir şekilde kurulmasından çok daha fazlasını gerektirdiği anlayışıyla ilişkilidir. Anayasanın diyalogsal süreci, üzerinde kalıcı kurumların yerleştirilebileceği bir siyasi yaşam yönü gerektirir. Anayasalar kavramlar dilin diğer ögeleri gibi, diyalogsal şeklinde akışkandırlar, eski anlamlar yerlerini yeni, eleştirel yorumlara bırakır ve bu yeni eleştirel kavramlar merkeze yerleşirler. Bu, anayasanın sabit bir fikir veya anlam tarafından sahiplenilmediği, daha ziyade, demokratik bir topluluk içindeki fikirlere, saygı, tanıma uzlaşma gibi unsurlara yaşam verdiği anlamına gelir (Tully, 1995: 16-17 ve 209).

Anayasanın diyalogsal karakteri, bir şekilde iki dil merkezine sahiptir: otorite veya yazarın otoritesi ve halkın iradesi/okuyucunun arzusu (Waldron, 199: 83-85). Burada bulu-

nan en pratik karşılıklı ilişki, özneyle (yönetici/hükümdar) yönetilen nesne arasında bir diyalog sunar. Bu tür her takas, diyalogun iki tarafını da etkiler: Bir zamanlar bir araya gelmiş, eşit ağırlığa sahip iki söylem, kaçınılmaz şekilde birbirlerine doğru yönelmelidir. Cisimlendirilmiş iki pozisyon, birbirinden ayrılmış iki farklı nesne gibi yan yana duramaz; birliğe, yani kendini-yönetmeye ulaşması amacı ön plana çıkar. Bu yaklaşım, bir anayasayı belli amaçların peşinden gitmeye, ne araçsal bir düzenlemeye ne de iyi üzerine belli bir politikaya eğilimli olma anlamında koşullandırmaz. Burada neden, anayasanın, demokrasi söylemi için, birinin vicdanı veya araçsal rasyonalite aracılığıyla siyasi kararlarda doğruluk dayatan bir metamantık veya ayrıcalıklı hale getirilmiş anlam besleyen orijinal bir otorite olmaması değildir. Daha ziyade, anayasanın gerçekten de belli bir sabit metinsel kalıba doğru gitme eğiliminde olmasıdır, ama bu, monologsal yapıdaki metinlerde olduğu gibi bitmiş, sonuçlandırılmış değil, ayrıntıları açık olan diyalogsal olandır.

Bu tür diyalogsal anayasa kalıbı, katılımcıların doğrudan durumun ötesinde hitap ettiği, yüksek mevcudiyet (halihazırdalık/presence), etkinlik veya otorite olarak üst hitap edilen rolüne bürünür (Bakhtin, 1997: 252). Bu diyalogsal kalıp, hiçbir bakış açısının ayrıcalıklı hale getirilmemesi için, siyasi oyuncuların "yanında", Bakhtin'in tanımladığı üst alıcı/gönderge (superaddressee) olarak yani demokratik bir şekilde konumlandırılmış üçüncü taraf olarak kalırken, demokratik sürece tanıklık eder ve bu süreci yargılar (Bakhtin 1986: 126). Tek bir güç belirleyiciliğinin yerine, çok sayıda ve çeşitli güçlerin içinde göndergesel bir yapı alır. Bu yüzden, yönetenin hakikatinin doğrudan bir ifadesini değil, tüm partilerin eşit ve aktif katılımlarına sahip diyalogsal süreçte hakikatin aktif bir şekilde yaratılışını yansıtır. Bu hakikat, her şeye rağmen seslerin ve dillerin birçokluğunu gerektiren, birleştirilmiş bir hakikattir. Dolayısıyla, diyalogsal bir anayasa, birleştirilmiş bir hakikatin gerçekleştirilmesi amacıyla diyalogsal süreci heteroglossiaya açmayı hedefler.

Birçok dilde olduğu gibi yaratılmış olan bu tür diyalogsal anayasa kalıbı, birbirine karşıt iki eğilim sunar. Onu, seslerin sürekli artan çeşitliliğine doğru dışarıya, düzensizlik görünümündeki dışarıya atan, dağıtan, bir merkezkaç kuvveti vardır. Buna ek olarak, anayasayı, karşı konulmaz bir akışkanlık ve çeşitlilikten saklayan çeşitli merkezcil kuvvetler bulunur. Bir tür iç bağlılığa (yani biçimsel birliğe) sahip anayasayı bir çerçeveye yerleştirmeye çalışan diyalogsal güdü, bariz bir şekilde merkezkaç ve merkezcil kuvvetler gerçekleşen bir birliktir; bağımsız seslerden oluşan bir çeşitliliğin hakkını gözeten en iyi demokrasi pratiğini sağlar.

Buradan hareketle, diyalogsal yaklaşım, bir, iki veya daha çok insan veya insan grubunun arasında iletişime dayalı bir değişim ilişkisi olarak tanımladığı diyalog temel ögelerini, anayasanın eşitlik ilkesini yalın bir fikir olarak geliştirmede kullanır. Bu noktada, ilk önce, eşitliği iki veya daha çok insan veya insan grubunun arasında, yaşamlarının bazı yönleri üzerine kurduğu ilişki türü olarak görür. Eğer eşitlik insanlar arasındaki bir ilişki türü ise, ilk önce bu ilişkinin ne anlama geldiği, ne üzerine kurulduğu, kimleri içerdiği ve yaşamın hangi alanları ile ilgili olduğu konularına dikkat gerektiren unsurlar olarak ortaya çıkar. İlk olarak, diyalogsal yaklaşım, en temel düzeyde, bütün insan varlıklarının eşit değere ve öneme sahip olduğunu ve bundan dolayı hepsinin eşit oranda ilgi ve saygıya layık olduğunu savunur. Her insan varlığının en temel saygı ve ilgiyi hak etmesi düşüncesi birinin insan olarak veya yurttaş olarak muamele etmek ne demektir olgusu noktasında ilk eşitlik olgusunun en genel niteliğini ortaya koyar. Bu noktadan hareketle diyalogsal yaklaşımın temel eşitlik ilkesi, insanlık dışı ve insanı alçaltan davranışlara karşı yasakları ve insanın en temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bazı taahhütleri kapsar (Sen 1992). Buradan hareketle diyalogsal bir anayasanın eşitlik koşulları olarak karşılıklı saygı fikri üzerine güçlü bir vurgu ile birlikte eşitliğin işlevselliğine da gönderme yapar. Anayasa meselelerini, eşitlik, koşulların işlevselliği çerçevesinde eylemin gerçekleştirilmesi yeteneği açısından koy-

mak, diyalogsal demokrasiyi daha makul yapar. Bir anayasanın eşitlik koşulu, soyut evrensel üzerinde düşünme hakkına değil, herkesin siyasi karar alma sürecine katılma hakkından ibaret yeterliliğe veya bunun fiilen tatbikine gönderme yapar (Christiano, 1996: 3). Katılımın bu fiilen eşit haklarına bakıldığında, bir anayasa, her yurttaşın, diğer failler ve siyasi otoriteler tarafından kısıtlanmadan (bu eylemler diğerlerinin aynı özgürlüğü kullanmasına karışmadığı sürece) istediği şeyi gerçekleştirmek amacıyla özgür iradeye dayanan bir güç tatbik etmek için gerekli bireysel özgürlüğü garanti eder. Bu açıdan, bir anayasanın eşitlik koşulları, diyalogsal bir tanımlamaya gönderme yapar, metafiziksel bir anlayışa değil; siyasi yaşamın bütününe değil, bir kısmına uygulanırlar. Bu, eşitlik koşullarının bir kereye mahsus sabitlendiği ve bu hususta doğuştan sınırlar olduğu anlamına gelmez. Yurttaşların sahip olduğu ve eylemlerinde ortaya koyduğu çeşitlilik göz önüne alındığında, eşit yeterlilik birçok kaynak gönderme yapabilir ve bununla işbirliğine giren koşullar dikkate alındığında, yönlendirilebilir veya tekrar yönlendirilebilir. Yani, yurttaşların işlevselliğe yönelik eşit yeterlilikleri, diyalogsal ve bu nedenle değişen koşullara, farklı konumlara bağlı olarak sürekli bir devinim içinde yeniden tanımlanır. Kişi yeterli yeteneğe, zenginliğe, materyale ve aletlere sahip olduğunda işlevsel insan olabilir. Sahip olduğu eylemde bulunma yeterliliği, tamamen "onun içinde" olan bir şey değildir. Çünkü bir kişinin, belirli kaynaklar mevcut olduğunda burada ve şimdi ne yapabileceğine ve mevcut olmayan belirli koşullar mevcut kılınmış olsaydı, ne yapabiliyor olacağına dair bir geçiciliğe gönderme yapar. Yani, işlevselliğe yönelik eşit yeterlilik, olumlu özgürlüğün değişen ve birbirini etkileyen özelliklerini temsil eder.

Özgürlüğün parçası olarak işlevselliğe yönelik yeterliliklerin eşitliği, demokrasinin bir koşulu ve bileşenidir; özgürlüğü, katılımın gücüyle karşılıklı ilişki içinde birleştirir. Bu, işlevselliğe yönelik eşit yeterliliklerin ve fırsatların bir anayasa aracılığıyla gelen dayanıklılığının, siyasi süreçte düşünme anına ve fırsatına sahip olması amacıyla, her katılımcı için etkili farklı potan-

siyeller yaratabileceği anlamına gelir. Örneğin, Amartya Sen, yeterliliği, insanın başarabileceği alternatif işlevsel düzenlemeler (yani var olmalar ve yapmalar) üstüne düşünmesi (ve bunlardan birini seçebilir) açısından zararlı rollere sahip özgürlüklerle açıklamaktadır (Sen, 1992: 31 ve 56-73). Yeterliliklerin bu şekilde anlaşılması, işlevsel olarak yapılandırılmış bir iyi olarak belirlenebilir. İşlevsellik, kişinin sahip olduğu parçalar ve durumlar tarafından tanımlanabilir (yani, var olmalar ve yapmalar – kişinin fiilen başardığı kendini-yönetme ve kendine saygı da dahil olmak üzere) (Sen, 1992: 31). Bu açıdan bakınca, Sen için yeterlilik, sadece araçlar değil, diğer temel hakların da eklendiği ve onlarla desteklenen kendi içinde bir hedeftir. Yeterlilikler, insanın refahla ilgili başarıları için asli öneme sahiptir. Bu asli değeri vurgulamak için, Sen'in yeterlilikler fikri özgürlük olarak, yemeden yoksun olmama veya yetersiz beslenmeme özgürlüğü, okumak ve yazmak için öğrenim görme özgürlüğü olarak belirmektedir (Sen, 1992: 39). Bu bakış açısında, diyalogsal anayasa anlayışının işlevselliğe yönelik eşitlik koşulları, bir başarılmış durum ve işlemler meselesi olarak görülebilir. Bunu genişletecek olursak, özgür iradeye ulaşma kapasitesi, kişinin ulaşabileceği var olma ve yapmaların birleştirilmeleri meselesidir. Diyalogsal bir süreç, tamamlanması için bir eylem özgürlüğü kapasitesi gerektirmektedir; istişare, yeterliliklerin eşitliği olmadan eksik kalacaktır. Hiçbir birey, eğer bu eşit yeterliliklerden ibaret değilse, kendi üzerinde egemen değildir. Çünkü, yeterliliklerin eşitliği olmadan, olumlu özgürlük olamaz. Buna ek olarak, böyle bir özgürlüğün dışında olan kişinin, etkin bir şekilde kendini yönettiği söylenemez.

Yeterlilikler ve kaynaklar, değişen koşullara bağlı olarak değişir. İnsanların yeterlilikleri, karşılıklı etkileşimlerin sonucu olarak gelişebilir; karşılıklı etkileşimler olmadan gerçekleştirilemezler. Yeterliliklerin kapasitelerinin kaynakların yardımıyla geliştirilmesinden ibaret olan, kendini-yönetmenin olumlu özgürlük aracılığıyla başarılması, toplumsal koşulların adaptasyonunu gerektirir; ayrıca, insanların kapasitelerine uymayı ve

onlarla işbirliğine gitmeyi gerektirir. Kişinin ne yapabileceği veya yapamayacağı, diğerlerinin ne yapabileceği veya yapamayacağına, kapasitelerine, tepkilerinin mevcudiyetine ve hareketine bağlıdır. Bazısının özgürlüğü diğerlerinin kısıtlanması anlamına gelebilir. Dolayısıyla, diğerlerinin faaliyetlerinden tecrit edilmiş özgürlük ve kendini-yönetme diye bir şey söz konusu değildir. Her ne kadar özgürlük, farklı bireysel kapasitelerin kendini-yönetme için gerçekleştirilmesiyse de özgürlük her zaman diğerlerine bağlıdır. Bireysel özgürlüğün aktif katılımla ilişkili olarak serbestleştirilmesi ve aktif hale getirilmesi, anayasal koşullardan ayrılamaz.

İşlevselliğe yönelik eşitlik koşullarının yanında, diyalogsal anayasa anlayışı, aktif katılımın demokratik sürecin esasını teşkil eden konumunu vurgular. Anayasadan, hem yurttaşlar için olumlu bir çerçeve hem de demokrasinin diyalogsal sürecine dahil olacak şekilde kapasiteyi etkin bir şekilde geliştirme yolu üretmesi beklenir. Bu kapasite doğal değildir; yurttaşların, diyalogsal iletişim için gerekli olan özellikleri deneyim ve karakter oluşturulması aracılığıyla edinmelerini gerektirir. Buna rağmen, bu, diyalogsal modelin demokratik sürece iyi fikrini dayattığı anlamına gelmez. Diyalogsal anayasa anlayışları, demokratik söylemde iyi fikrine bir rol vermeyi reddeder. Bunun nedeni, her ne kadar her katılımcı iyinin unsurlarına sahip olabilirse de ortak iyiyi oluşturan ölçütü belirlemek olanaksızdır. Bundan başka, demokratik söylemin ortak iyiyle özdeşleştirilmesi, diyalogsal özelliğin hasır altı edilmesine ve sona erdirilmesine neden olur. Demokratik sürecin farklılığa açık olmasının güvence altına alınmasına önem veren diyalogsal anayasa, ortak iyisini tanımlayan her türlü sabit ölçüt veya söylemi dışlar. Aktif katılımcıların iyisi, özerk bir şekilde ve seçmeden önce hiçbir taahhüt bulunmadan kendileri için seçtikleri, kendileri için yarattıkları diyalogsal bir alan önerir. Önceden var olan, seçilmemiş bir iyinin olmadığı bu tür bir alanda, tek siyasi zorunluluk, diyalogsal kendini ifade etme sürecine saygı olabilir. Böylece, karakterlerin yetiştirilmesine diyalogsal adanmışlık, sadece bu katılımcıların kendi tercih ve değerlerini ifade et-

me özgürlüğünü elde etmesini sağlamak için gerekli koşulları yansıtır. Buna rağmen, siyasi veya başka türlü olan bileşenlerini, önceden belirlenmiş somut bir plana veya amaca göre emretmez. Gene de, siyaset tarzının (genre) yapıları tarafından, diyalogsal anayasa demokrasi gibi belli bir amaca ulaşmak için kaynakları verimli şekilde kullanmak anlamında değil, daha ziyade, katılımcıların siyasi sürece etkin bir şekilde katılmasını sağlayacak işlevsel yeterliliği potansiyel olarak en fazlaya çıkartan bir düzenleme sağlama anlamında tanımlanır.

Diyalogsal demokrasi anlayışının etkinliği, kendi söylemlerini sorgulamasına ve eleştirel açıdan gözden geçirmesine bağlıdır. Bu gereklidir. Çünkü söylemlerin özselci (essentialist) koşulları demokrasinin önüne geçerse, demokrasinin kendisi gayri meşruluğun bir monologuna dönüşebilir. Bu noktada, diyalogsal kavramlar, merkezkaç ve merkezcil kuvvetler diyalog ortamında faaliyet gösterdiği için eleştirel ve düzenleyici isteklerle "çoğullaşmış" anayasayı onaylar.

Diyalogsal Anayasal Demokrasi

Burada, demokrasi olgusunun üç şekilde görülmesi gerektiği savunusunda bulunacağım: birincisi, diyalog olarak; ikincisi, dil kullanımı olarak ve üçüncüsü, siyasi bir süreç yazarı durumundaki anayasa olarak. Bu şekliyle, demokrasi tanımı, aynı zamanda bir söylem modeline gönderme yapar. Demokrasinin söylem analizi, kısmen incelenmiş kendini düzenleyici sürecin biçimsel (kurumsal) ve biçimsel olmayan (dil kullanımı) yanları üzerinde özellikle odaklaşmayı gerektirir. Kendini düzenleme, genelde devam eden iletişimsel (communicative) süreçlerin her ikisine dairdir. Demokrasinin söylem sistemine dahil olmuş herkes arasındaki iletişimler, biçimlendirici, koordine edici ve işlevseldir. Demokrasinin söylem sisteminin biçimlendirici yanları, siyasi sürece dahil olmuşların arasındaki kimlik ve ilişkileri kurmak için yazıma dair (author) bir duruş barındırır. Demokrasi söyleminin işlevsel yanı, birey özgürlüğü ve siyasi eşitlik gibi belli hedeflere ulaşmak için tasarlanmış belli

kurumsal çerçeveleri yansıtır. Koordine edici yanlar, siyasi pratik ve kurallara dair anlamlar ve paylaşılan bir anlayış üretmek için olan ideolojik/öğretici etkinliğe gönderme yapar.

Diyalogsal demokrasinin bu üç yanı, önemli olan kendini düzenleme özelliğini temsil eder. Burada kendi sözcüğü siyasi oyuncuları belirtmektedir. Hem birey hem de kolektif bir bütün olarak halk anlamına gelebilir. Düzenleme terimi, diyalogsal demokrasi sürecinde temsil edilen oyuncular arasındaki davranış kural ve izleklerini yapılandırmayı belirtmektedir. Kendini düzenleme kavramı, düzgü ve izleklerin yapılandırılmasını tanımlayan bireylerin, sadece siyasi eylemlerin içeriklerini sağlaması değil, aynı zamanda kişinin kendi eylemleri üzerinde bulunan kendisinin dayattığı kısıtlamayı uygulamasının araçlarını üretmesi anlamına gelir. Bu yüzden kendini düzenleme üç unsura sahiptir: (i) uygun düzgü ve izleksel yapıları tanımlayan yasama, (ii) uygulama, yani egemen eylem özgürlüğünün kendisinin dayattığı sınırlandırılmasının başlaması gibi, (iii) açıklık, yani çevreye dinamik, çizgisel olmayan bir biçimde gerçekleşen tepki olarak sistemin kendisini sürekli yeniden örgütlemesi için eşit veya özgür katılım veya siyasi faillerin aktif bir şekilde içerir olması.

Etkin kendini düzenleme, iki şey arasında aktif olan, dolaylı bir ilişki gerektirir: halkın egemenliği ve anayasanın egemenliği. Halkın iradesi, anayasanın egemenliği için olan otoriteyi sağlar. Anayasanın egemenliği, halkın iradesini korur ve mümkün kılar. Bu dairesel ilişki, iyi (good) ve değerin en çok güce sahip olanlar tarafından belirlendiği bir neden-sonuç ilişkisi değildir. Bu ilişki dengeye dayanır, özneyle nesne, yazarla okuyucu ve yönetenle yönetilen arasında bir karşıtlığa değil. Buradaki fikir, sadece demokrasinin anayasa aracılığıyla ortaya çıkan kısıtlayıcı ve düzenleyici veya serbestleştirici veya düzenleyiciliği kaldırıcı (deregulating) karakteri değil, kısıtlama/özgürlüğün birbiriyle olan ilişkileri açısından anlam ve öneme sahip olduğunu vurgulamaktır (Laclau, 1996: 52-53). Anayasanın diyalogsal anlamı, bu avantaj noktasına bağlı olup hem bakış noktalarını hem de koşullarını aynı anda sürdürür.

Bu, diyalogluluğun, anayasaların epistemolojisi olduğu anlamına gelir. Demokrasinin anlamının sadece demokrasinin diğer anlamları açısından anlaşılır olduğu, eylemlerin başka eylemleri çağrıştırdığı, siyasi sürecin sürekli merkezcil bir şekilde birliğe ve merkezkaçsal şekilde farklılık ilişkilerine zorlandığı bir anayasada, demokrasinin taşıdığı anlamın üretilmesinin yolu diyalogluluktur.

Demokrasinin bakış açısı, özgürlüğün yetkilendirilmesi ve özgürlüğün kısıtlanması arasındadır. Gerçekten de demokrasi üzerine diyalog açısından düşünmeye başladığımızda, bu yetkilendirme ve kısıtlamanın ikili karakterini bir bu-veya-o durumu olarak sürdürmek daha zordur. Çünkü sürmekte olan herhangi bir demokratik süreçte, tüm sınırlayıcı ve yetkilendirici anlar, bunların hiçbiri demokrasiyi bu şekilde tanımlamadan tekrarlanır. Çeşitli biçim, amaç ve ilişkilerden oluşan bu bakış açısı, kısmen, anayasanın diyaloglaştırılması olarak adlandırdığım bir düzelticidir. Diyalogsal anayasa anlayışı, sadece içinde bulunan, bazısı kaçınılmaz olarak "kısıtlayıcı" ve "yetkilendirici", bazısı da birliğe ve karşılıklı anlayışa doğru birbirine yaklaşan ve diğerlerini ihlal edici ve dağıtıcı, çok sayıdaki unsurun tanınmasını değil, bu unsurların, diyalogsal demokrasinin daha başka koşullarını serbestleştirmek için oluşturulmasını gerektirir. Bu, diyalogsal demokrasinin, birbirine karşıt iki eğilim sunan birçok dilde olduğu gibi biçimlendirilebileceği anlamına gelir. İnsanları, dışa, seslerin sürekli artan çeşitliliğine, bir kargaşa görünümüne doğru dağıtan bir merkezkaç kuvveti vardır. Aynı zamanda, onları bastıran akışkanlık ve çeşitlilikten saklayan/koruyan çeşitli merkezcil kuvvetler vardır. Bir tür iç bağlılığa (yani biçimsel birliğe) sahip anayasal demokrasiye doğru götüren, açık bir şekilde merkezcil kuvvettir; bu kuvvet ki çeşitli seslerin hakkını gözeten birliği sağlar.

Bu çerçevede anayasanın diyalogsal işlevi demokrasiyle üç şekilde ilişkilidir: demokrasiden önce ve demokrasinin üstündedir, demokrasinin içindedir ve kendisi demokrasiyi bir çerçeveye oturtur. İlk ilişki, oyunun kurallarını belirlemek için gerekli yüksek otoritenin anayasaya verildiği ana gönderme

yapar. Bu koşul olmadan, bireyin özgürlüğünün, özellikle ifade özgürlüğünün korunması mümkün değildir. Anayasa, farklılıkları, tüm yurttaşların eşit yeterliliği ve demokratik sürece etkin katılımı sınırlayan ve her yurttaşın kendi refahının peşinden gitme kapasitesini zayıflatan çoğunluğun despotizmine karşı bir siper oluşturmasına dayanarak korur (Hamburger, 1990: 251-57). İkinci ilişki, bir demokraside anayasanın biçimsel ve izleksel uygulama unsuruna (moment) gönderme yapar. Bu ilişki, demokrasi pratiğini pekiştirir ve yeniden üretir. Çünkü demokrasi, eğer kendini-yönetme olacaksa, kurumsal ve düzenleyici bir temel gerektirir. Dolayısıyla, bu ilişkiyi şu şekilde görebiliriz: Demokrasi, bir yandan, kendileri anayasanın yazarı olan halkın iradesinin ifadesidir; diğer yandan, anayasa kendisini dayatan bir düzgüler sistemi olduğundan, bir kendini sınırlama eylemidir. Üçüncü ilişki, demokrasiyi anayasanın yanma koyar. Bu ilişki, siyaseti, koşullandırılmamış bir mekânda güvence altına alır ve yeniden üretir; yerleşik anayasal düzenle yan yana var olabilen, kendiliğinden harekete geçmenin gayri resmi müdahalenin unsurlarına (moment) izin verir, halkın anayasa yapmadaki egemenliğine gönderme yapar (Morris, 2000: 9-11). Kendini-yönetmenin veya halkın iradesinin ifadesi olarak demokrasi, halkın anayasayı biçimlendirme kapasitesi olmadan mümkün değildir. Bu bakımdan demokrasi, çeşitli düzeylerde, anayasa için araçsaldır. Öte yandan anayasa da demokrasi için düzgüsel ve izleksel çerçeveyi sağlaması çerçevesinde yapıcıdır (Post, 1993: 169-70). Aynı zamanda anayasa yurttaş iktidarının meşruiyetini demokrasi çerçevesinde tanımlamak, gerçekleştirmek ve yerleştirmek için gerekli kurumsal düzenlemedir. Ayrıca, bu iktidarın tatbikinin sınırlanması için bir mekanizma olarak da bir işlevselliğe sahiptir (Castiglione, 1996: 9-10). Bu tür bir mekanizma demokrasilerin varlığı ve sürekliği için yaşamsal öneme sahiptir. Çünkü demokrasi gelişmesi ve devamlığı her bireyin katıldığı açık kamu alanı ve bu alanda ortaya çıkan kamu nedenselliği olmadan mümkün değildir. Bundan başka, anayasa, karar alma için istikrarlı bir çerçeve sağlar, özellikle siyasi ikti-

darda kaymalar olduğunda. Bunun ötesinde, anayasa demokrasiyi diyalogsal yaşam şekli olarak, toplumdaki farklı seslerin birbirlerini karşılıklı etkilemesi (basit birçokluktan farklı olarak) olarak destekler, buna, her sesin diğerleriyle hem aynı hem de onlardan farklı olması dahil olmak üzere. Bu çerçevede anayasa demokrasi için üç temel fonksiyona sahiptir.

Birincisi, anayasa kendi asli değerine sahiptir: Demokrasinin yansıyan görüntüsünü cisimlendirir. Anayasa, tüm yurttaşların doğrudan veya temsilciler aracılığıyla ortaya çıkan bağlayıcı ürünüdür. İkincisi, arzulanan siyasi sistem olarak demokrasiyi tatbik etmek, örgütlemek, kontrol etmek, başarmak için her tarz biçimde başvurulan, belli kural, söylem ve uygulamalarda gönderme yapılacak nihai çerçevedir (Barber, 1996: 58). Üçüncüsü, anayasa, siyasi karışıklık veya baskı olmadan değişiklik yapma mekanizması olarak hizmet eder. Bu açıdan bakınca, anayasa, yurttaşların karar alma sürecine eşit ve özgür bir şekilde katılabilmesini, kendi bakış açılarını ve tercihlerini ifade etmesini sağlayacak bir genel kurallar sistemi sağlar.

Buna ek olarak, anayasa, siyasi sürecin diyalogsal dünyasını güçlendirir. Münferit yaklaşımlar, onları kabul veya reddetmede diğerlerinin yaklaşımları tarafından bilgilendirilir. Anayasanın dili, siyasi söylem üzerinde farklı seslerin varlığını ve biçimlendirici rolünü tanır. Eğer anayasa, siyasi sürece özgür ve eşit katılımın gerçekleştirilmesi anlamına geliyorsa, o zaman diyalogu mümkün kılmalıdır. Diyalog olmadan, hiçbir siyasi sistem tüm yurttaşlarının yaklaşım ve tercihlerini karşılayamaz. Böylece hem demokrasi hem de kendini-yönetme zayıflatılmış olur. Kapsayıcı diyalogun ideal yansıması olarak, anayasa sadece halkın egemenliğini onaylamaz, aynı zamanda birlik içinde farklılığı da güvence altına alır.

Sonuç

Demokrasinin arka plan koşullarının başarılı bir şekilde oluşturulmasının anahtarı, anayasadır. Uygun kurumların kurulmasıyla yan yana var olan bir anayasa, demokrasi anlayışının,

aktif katılım, kuvvetlerin ayrımı, kuvvetlerin dengelenmesi ve bireysel korumalar da dahil olacak şekilde bir söylem veya diyalog oluşturulması gibi cisimleşmiş hedeflerinin gerçekleştirilmesi hususunda bariz bir şekilde önemli bir fark yaratır.

Bu kavramlaştırmalarda, anayasalara iki farklı anlamda bakılabilir. Birincisinde, anayasa haliyle diyalogsal olarak görülür. Anayasanın ikinci anlamı, üç çeşit bileşen kapsar: düzgüsel, tanımlayıcı ve düzenleyici. Anayasanın düzgüsel bileşeni, demokrasi modeli ve yönü için arzu edilen duruma gönderme yapar. Siyasi kararları almak için gerekli kurumsal düzenleme üzerine bir anayasa kuramı tanımlar. Siyasi kararları alma sürecinde, yurttaşlar (siyasi eşitler olarak), siyasi sürece katılmak için kendini-yönetme gücünü ve diyalogun çeşitli araçları vasıtasıyla kararlara ulaşma yeteneğini edinir. Anayasanın tanımlayıcı bileşeni, demokrasinin aslında ne gerektirdiğini açıklar ve tanımlar. Bu tanımlamalar, iki önemli temayı anlatır. Bunlardan birincisi, demokrasinin birbirinden farklı tiplerinin nasıl temsil edileceğidir. İkincisi ise, demokrasinin, yurttaşların hem özne hem de eylemin yazarları olabileceği diyalogsal yönetim sistemleri biçiminde kurulacağı araç ve yöntemlerle ilgilidir. Anayasanın düzenleyici bileşeni, siyasi sistemin diyalogsal ve demokratik özelliğini kurma veya geliştirmede başarılı olması muhtemel eylemleri veya kurumsal yapıları hazırlar ve buyurur.

KAYNAKÇA

Aristotle (1992) *The Politics*, T.A. Sinclair, (çev.) Londra: Penguin Books.

Aristotle (1996) *Nicomachean Ethics*, Harris Rackham, (çev.) Norhaven:Worsworth.

Aristotle (1999) *Physics* Robin Waterfield (çev.) Londra: Oxford University Press; New Edition.

Arneson J. Richard (1993) "Liberal Democratic Community," John W. Chapman and Ian Shapiro, (der.), *Democratic Community* içinde, New York: New York University Press.

Bakhtin, M. M. (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin.*. Michael Holoquist (der.), Caryl Emerson ve Michael Holoquist, (çev.) Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M.M. 1986, *Speech Genres and Other Late Essays*.. Caryl Emerson ve Michael Holoquist (der.), Vern Mc Gee, (çev.) Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M.M. (1997) *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Caryl Emerson, (der. ve çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barber, Benjamin (1996) "Foundationalism and Democracy," Seyla Benhabib (der.), *Democracy and Difference: Contesting Boundaries of the Political*. içinde, Princeton: Princeton University Press.

Bentham, Jeremy (1988) *A Fragment on Government*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bentham, Jeremy (1996) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Oxford: Oxford University Press.

Berlin, Isaiah (1969) 'Two Concepts of Liberty' *Four Essays on Liberty* içinde, Oxford: Oxford University Press.

Castiglione, Datrio (1995) "Contracts and Constitutions," Richard Bellamy, Vittorio Bufacchi, Dario Castiglione (der.) *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe* içinde. Londra: London Foundation Press.

Christiano, Thomas (1996) *The Rule of the Many: Fundamental Issues in the Democratic Theory*, Boulder: Westview Press.

Craig, P P. (1990) *Public Law and Democracy in the United Kingdom and the United States of America*, Oxford: Clarendon Press.

Gray, John (1986) *Liberalism*. Stony Stratford: Open University Press

Habermas, Jurgen (1996a) *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of law and Democracy*, Cambridge, MA, The MIT Press.

Habermas, Jurgen (1996b) "Paradigms of Law" in *Cardoso Law Review*, cilt 17 no. 4-5.

Habermas, Jurgen (1996c) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. William Rehg, (çev.) Cambridge: MIT Press.

Hamburger, Joseph (1990) "Utilitarianism and the Constitution," Allan Bloom (der.), *Confronting Constitution* içinde, Washington: AEI Press.

Ingram, Attracta (1994) *A political theory of rights* Oxford: Clarendon Press.

Kant, Immanuel 1998, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* Mary J. Gregor (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Laclau, Ernesto (1996) "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony," Chantal Mouffe (der.), *Deconstruction, Pragmatism*, Londra: Routledge.

Locke, John (1965) *Two Treatises of Government*.. New York: New American Library.

Machiavelli, Niccolo (1996) *Discourses on Livy* Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov (çev.) Chicago: University of Chicago Press.

Mill, John Stuart, 1958, *Consideration on Representative Government*, New York: Forum Books

Mill, John Stuart (1987) *Utilitarianism and Other Essays*, Alan Ryan (der.), Londra: Penguen Books

Mill, John Stuart (1991) *On Liberty and Other Essays*, John Gray, (çev.) Oxford: Oxford University Press.

Montesquieu, Charles L., (1914) *The Spirit of the Laws*, cilt. 1, Thomas Nugent (çev.) Londra: G. Bell & Sons, Ltd.

Morris, Christopher W. (2000) "The Very Idea of Popular Sovereignty: 'We the People' Reconsidered," *Social Philosophy & Policy*. 17 (1) s. 1-126.

Nussbaum, Martha C. (1992) 'Human functioning and social justice: in defence of Aristotelian essentialism', *Political Theory* 20 (2): 202-46.

Pangle, Thomas L. (1987) "Civic Virtue: The Founder's' Conception and the traditional Conception." Gary C. Bryner ve Noel B. Reynolds (der.), *Constitutionalism and Rights* içinde. Provo: Bringham Young Univ. Press

Pettit, Philip (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*.. Oxford, Oxford University Press.

Pettit, Philip (1999) "Republican Freedom and Contestatory Democratization," Ian Sahpiro ve Casiano Hacker-Cordon (der.), *Democracy's Value* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Post, Robert C. (1993) "Between Democracy and Community: The Legal Constitution of Social Form," John W. Chapman ve Ian Shapiro (der.), *Democratic Community* içinde. New York: New York University Press.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

Rosen, Allen D. (1993) *Kant's Theory of Justice*, Ithaca: Cornell University Press.

Rousseau, Jean J. (1988) *Rousseau's Political Writings*, Allan Ritter (der.), J. Conaway Bondanella, (çev.) Londra: W.W. Norton Comp.

Ryan, Alan (1990) *The Philosophy of John Stuart Mill*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Sayre-McCord, Geoffrey (2001) "Mill's 'Proof' of the Principle of Utility: A more than defense," *Social Philosophy & Policy Foundation*.

Sen, Amartya (1992) *Inequality Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.

Skinner, Quentin (1998) *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tully, James (1995) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (1999a) "The Agonic Freedom of Citizens," *Economy and Society*, 28 (2), s. 161-182.

Tully, James (1999b) "To Think and Act Differently," Ashenden ve D. Owen (der.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory* içinde, Londra: Sage Publications.

Waldron, Jeremy (1999) *Law and Disagreement*, Oxford: Clarendon Press.

ALİ AKAY Paris'te sosyoloji, felsefe ve siyaset bilimi okudu. "Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu" adlı tezini 1986'da savundu. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir. Çağdaş sanat sergilerinde küratörlük ve sanat eleştirmenliği yapmaktadır. *Toplumbilim* dergisinin kurucusu ve editörüdür. Tümü Bağlam Yayınları'ndan çıkan kitapları: *Konu-m-lar* (1991), *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış* (D. Fırat, M. Kutlukan, P. Göktürk ile birlikte, 1995), *Kıvrımlar – 1990'larda Plastik Sanatlar* (1996), *Postmodern Görüntü* (1997), *Kavramın Sınırlarında* (Emre Zeytinoğlu ile birlikte, 1998), *Sanatın Sosyolojik Gözü* (1999), *Armağan* (1999), *Tekil Düşünce* (1999), *Michel Foucault, İktidar ve Direnme Odakları* (2000), *Minör Politika* (2000), *Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali* (2001), *Kapitalizm ve Pop Kültür* (Bağlam, 2002).

BAHATTİN AKŞİT Lisans derecesini 1968 yılında ODTÜ Sosyal Bilimler Bölümü'nden, yüksek lisans (1971) ve doktora (1975) derecelerini Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden almıştır. Kısa süreli izinli olma durumları dışında 1972 yılından beri ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Köy Toplum Yapılarının Dönüşümleri, Kasaba ve Şehirlerde Toplumsal Değişme, Din ve Laiklik Sosyolojisi, Toplum Katılımı, Sağlık ve Nüfus Dinamikleri Sosyolojisi, Afet Sosyolojisi, Sokakta Çalışan Çocuklar, sivil Toplum ve Sivil Toplum Kuruluşları gibi alanlarda araştırmalar yapmıştır. Bu konularda 1965 yılından beri yapmakta olduğu alan araştırmalarını kitap veya makale halinde yayımlamıştır.

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. İletişim Yayınları'nda araştırma-inceleme dizisi editörü. 1993'ten beri üç aylık sosyal bilimler dergisi *Toplum&Bilim* dergisinin yayın yönetmeni. 1989'dan beri "aylık sosyalist kültür dergisi" *Birikim*'de makaleler yazıyor. Bazı kitapları: *Devlet Ocak Dergâh – 1980'lerde Ülkücü Hareket* (Kemal Can'la birlikte, 1991), *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu* (1991), *Bosna-Hersek: "Yeni Dünya Düzeni"nin Av Sahası* (1994), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (1995), *Türk Sağının Üç Hâli* (1999), *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* (derleme, 2000), *Devlet ve Kuzgun – 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte, 2004), *Taşraya Bakmak* (derleme, 2005).

AHMET ÇİĞDEM 1964 Çankırı doğumlu. AÜ Eğitim Fakültesi'ni bitirdikten sonra ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora yaptı. Halen Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesidir (Prof.). Kitapları: *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi* (Vadi, 1992); *Aydınlanma Düşüncesi* (Ağaç, 1993; İletişim 1997); *Bir İmkân Olarak Modernite* (İletişim, 1997), *Taşra Epiği* (İletişim, 2001).

DEMİR DEMİRÖZ 1980 yılında Bursa'da doğdu. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Lisansüstü eğitimine 2003 yılından beri Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde devam etmektedir.

HASAN BÜLENT KAHRAMAN 1957'de Kars'ta doğdu. İnşaat mühendisliği mezuniyetine ek olarak ekonomi alanında bilim uzmanlığı derecesi aldı; sanat toplumbilimi ve felsefesi çalıştı. Siyaset bilimi doktorası yaptı. Sosyal Demokrat Halkçı Parti ve Kültür Bakanı danışmanlığında bulundu. Halen Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi ve *Radikal* gazetesi yazarı. Kitapları: *Beyazlar Kirli* (Kavram, 1989), *Bir Sürekli Cehennem* (Kavram, 1990), *Yeni Bir Sosyal Demokrasi İçin* (İmge, 1991), *Sosyal Demokrasi, Türkiye ve Partileri* (İmge, 1993), *Sağ, Türkiye ve Partileri* (İmge, 1995), *Yahya Kemal Rimbaud'yu Okudu mu?* (1997), *Cam Odada Oturmak* (İnkılap, 2002), *Sanatsal Gerçeklikler, Öteleri* (Everest, 2002), *Sosyal Demokrasi Düşüncesi ve Türkiye Pratiği* (SODEV, 2002), *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye* (Everest, 2002), *Kitle Kültürü - Kitlelerin Afyonu* (Agora Kitaplığı, 2003), *Kültür Tarihi Affetmez* (Agora Kitaplığı, 2004), *Türk Şiiri Modernizm Şiir* (Agora Kitaplığı, 2004).

E. FUAT KEYMAN Prof. Dr.; Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir. Demokratikleşme, küreselleşme, uluslararası ilişkiler ve Türkiye'de devlet-toplum ilişkileri üzerine çalışmaktadır. Prof. Keyman'ın Türkiye'de ve yurtdışında yayımlanmış çok sayıda kitap ve makale çalışmaları bulunmaktadır. Kitapları arasında, *Globalization, State, Identity/Difference: Towards a Critical Social Theory of International Relations* (Humanities Press, New Jersey, 1997) ve *Türkiye ve Radikal Demokrasi* (Alfa, İstanbul, 2001), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* (Routledge, Londra, Ocak, 2005), *Türkiye'de Devlet Sorunu: Küreselleşme, Modernleşme, Demokratikleşme* (Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005) ve *Remaking Turkey* (Lexington, Oxford, çıkacak) adlı eserler bulunmaktadır.

GÜRCAN KOÇAN Lisans, yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sırasıyla Dokuz Eylül Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Alberta Üniversitesi, Utah Üniversitesi, McGill Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'nde yaptı. Halen İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde yardımcı doçent kadrosunda görev yapmakta ve siyaset felsefesi, etik ve sanat felsefesi ile ilgili konularda dersler vermektedir.

ONUR FEVZİ MÜFTÜGİL 1982'de Bitlis'te doğdu. Lisans derecesini toplumsal ve siyasal bilimler alanında Sabancı Üniversitesi'nden aldı. Halen Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Yüksek Lisans Programı'nda öğrenimi sürdürmektedir.

AHMET ÖNCÜ Lisans eğitimini ODTÜ İktisat Bölümü'nde tamamladı. Kanada'daki Alberta Üniversitesi'nde iktisat dalında yüksek lisans eğitimi gördü ve aynı üniversitede sosyoloji dalında doktora yaptı. Sabancı Üniversitesi'nde doçent olarak politik iktisat ve toplumsal kuramlar gibi alanlarda çalışmalarını sürdürmektedir. *Toplum ve Bilim, Mülkiye, Journal of Historical Sociology, Science and Society, International Review of Sociology, Cultural Logic, New Perspectives on Turkey* dergilerinde makaleleri yayımlanmıştır. Kitapları: *Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, (Öteki, Ankara, 1993), *A Sociological Inquiry into the History of the Union of Turksih Chambers of Engineers and Architects: Engineers and the State* (New York, Edwin Melen, 2003) ve Ahmet Haşim Köse ile birlikte *Kapitalizm İnsanlık ve Mühendislik: Türkiye'de Mühendisler-Mimarlar* (Ankara, TMMOB, 2000).

JALE PARLA 1945'te İstanbul'da doğdu. ABD'de Harvard Üniversitesi'nde karşılaştırmalı edebiyat doktorası yaptı. 1976'dan itibaren Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nde çalıştı. Kitapları: *Efendilik, Kölelik, Şarkiyatçılık* (İletişim, 1985), *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İletişim, 1990), *Don Kişot'tan Bugüne Roman* (İletişim, 2000).

TAHA PARLA Siyasetbilimci. Boğaziçi Üniversitesi'nde ders verdi. Kitapları: *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İletişim, 1989), *Türkiye'de Anayasalar* (İletişim, 1991), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları - 1: Atatürk'ün Nutuk'u* (İletişim, 1991), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları - 2: Atatürk'ün Söylev ve demeçleri* (İletişim, 1991), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları - 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u* (İletişim, 1992), *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989* (İletişim Yayınları, 1993).

AYŞE SAKTANBER Doç. Dr. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, "Toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları", "Medya ve kültürel çalışmalar" ve "Orta Doğu çalışmaları" programlarında öğretim üyesi. *Living Islam: Women, Religion And The Politicization Of Culture* (IB Tauris, 2002) ve *Fragments Of Culture: The Everyday Of Culture* (IB Tauris, 2002 - D. Kandiyoti ile birlikte, derleme) adlı iki kitap yayımladı. İkincisinin Türkçesi, 2003'te, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* başlığıyla Metis Yayıncılık tarafından yayımlandı.

ORHAN TEKELİOĞLU ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra Osla Üniversitesi'nde yüksek lisans, yine ODTÜ sosyoloji Bölümü'nde doktora yaptı. Sosyal teori ve siyaset sosyolojisi, Türkiye'de popüler kültür, edebiyat sosyolojisi, alanlarında yayımlanmış çok sayıda makalesi ve tebliği var. Halen İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

"Şerif Mardin Türk siyasi düşüncesini (kendi deyimiyle, çoğunlukla 'keçiboynuzu' olsa bile) önemseyerek ve Avrupa/dünya siyasi düşüncesinin kavramlarıyla incelemiş, 'biz bize benzeriz' yollu milliyetçi devekuşluğuna itibar etmemiştir.

(...)

Şerif Mardin'in eserinin çok yönlülüğü dikkat çekicidir. Eseri tematik olarak tasnif edilecek olursa çok uzun bir liste çıkar. Disiplinler ve alt-disiplinler itibariyle bile çarpıcı bir tayf oluşturur: Siyaset teorisi ve felsefesi, düşünce tarihi, ideoloji incelemesi, kültür, siyasi kültür, kimlik incelemesi (hem de çok erken), siyaset sosyolojisi, ekonomi politik ve iktisadi düşünce tarihi, sosyal tarih ve sosyolojinin birçok başka alt dalı."

TAHA PARLA

Türkiye'de sosyal bilimlerin büyük usta ve öğretmenlerinden Şerif Mardin'e armağan olarak hazırlanan bu derlemede, onun ilgi alanlarının genişliğinden ilhamla, sosyal bilimlerin farklı alanlarında ve muhtelif konularda makaleler yer alıyor; ama ağırlıkla, Türkiye'nin toplumsal yapısı, din sosyolojisi ve düşünce iklimi üzerine...

Ali Akay, Bahattin Akşit, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, E. Fuat Keyman, Hasan Bülent Kahraman, Onur Fevzi Müftügil, Ahmet Öncü-Demir Demiröz, Jale Parla, Taha Parla, Ayşe Saktanber, Gürcan Koçan'ın katkılarıyla...

İLETİŞİM 1091
ARAŞTIRMA İNCELEME 184